

Der gekreuzigte Leib

Eine Relecture von Emmanuel Falques Kritik an der Leibphänomenologie
Michel Henrys in christologischer Absicht

von Daniel Remmel

Emmanuel Falque hat die Lebensphänomenologie von Michel Henry einer signifikanten Kritik unterzogen: Die phänomenologische Reduktion auf die unmittelbare Immanenz des lebendigen Subjekts produziert ein Leibverständnis, das die konkrete Materialität und organische Konstitution des Körpers ausblendet. Falque integriert diese Henry-Kritik in das Konzept des »hingestreckten Leibes«. Die Debatte zwischen Henry und Falque wird in diesem Aufsatz als Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Christologie rekonstruiert, d. h. in Hinwendung zu einem inkarnierten Subjektbegriff.

In Erörterung der Frage, mit welchen anthropologischen bzw. subjekttheoretischen Vorannahmen über die Personalität des menschgewordenen Gottessohnes zu reflektieren ist, ist in der Debattenlage katholischer Dogmatik in jüngerer Vergangenheit der freiheitstheoretische Ansatz von Georg Essen zum Referenzpunkt geworden. Dieser steuert in Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg und in kritischer Abgrenzung zu Karl Rahner auf die These zu, dass das Bekenntnis zur hypostatischen Union durch die subjekttheoretische These einer formellen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos angemessen in die Gegenwart übersetzt werden kann.¹ Helmut Hoving gehört zu prominentesten Kritikern von Essens Modell. Seine Kritik an einem transzendental-freiheitstheoretischen Subjektverständnis als Grundlage christologischer Reflexion operiert mit dem Argument, dass ein so beschaffenes Theoriesetting die leibliche Dimension des Christuserignisses nicht hinreichend würdigen könne. Als Verständigungsbasis der Christologie votiert er stattdessen für eine Theorie des inkarnierten Subjekts – methodenpolitisch also für eine Denkform, in der transzendentalphilosophische Motive mit Denkfiguren phänomenologischer Provenienz verfügt sind. Mit einer so ausgerichteten anthropologischen Rahmentheorie könne auch der Passivität in der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth Rechnung getragen und diese wiederum in ihrer Relevanz für die personale Identität des menschgewordenen Gottessohnes berücksichtigt werden. Prominent heißt es etwa in der umfangreichen Christologie des Freiburger Dogmatikers:

„Die anthropologische Möglichkeit einer Selbstoffenbarung in der Person Jesu bis hin zur Entäußerung des Sohnes in die Armut des Fleisches setzt ein inkarniertes Subjekt voraus, einen transzendentalen bzw. subjektiven Leib, eine Subjektivität, die sich gegeben ist. Vor aller

¹ Vgl. zu diesen Diskussionszusammenhängen etwa *Karl-Heinz Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 350–375.

Selbstursprünglichkeit ist von einer präreflexiven Selbstgegebenheit auszugehen und das heißt, Freiheit theologisch zuallererst als Gabe zu denken. Die Personidentität Jesu mit dem Sohn Gottes kann nicht allein im Bewusstsein und in der Willenseinheit Jesu mit Gott bestehen. Diese sind vielmehr Manifestationen einer Identität, die im unvordenklichen Leben des Sohnes Gottes gründet.²

Hoping spielt mit diesen Überlegungen auf das Subjekt- und Leibverständnis der transzendentalen Lebensphänomenologie Michel Henrys an und bringt dieses als subjekttheoretische Basis für christologische Reflexionen in Stellung. Für Henry ist das Leibverständnis eng an die Grundeinsicht seiner Lebensphänomenologie gebunden, wonach alle Erfahrung des Menschen in einer ursprünglichen Selbstaffektion gründet. Insofern diese Selbstaffektion als eine uranfängliche Selbstgegebenheit zu begreifen ist, sind die Grundbestimmungen des Menschen seine Passivität und Passibilität, was ein emphatisches Freiheitsverständnis aber nicht ausschließt.³

Obgleich Henry in seine Beschreibung der unmittelbaren Selbsterfahrung des Menschen das Phänomen des Leibes *ab ovo* integriert, ist gegenüber seiner Theoriebildung die Kritik geäußert worden, dass die dabei entworfene Leibphänomenologie zu idealistisch geblieben und der materiellen und naturalen ‚Härte‘ des Leibphänomens ausgewichen ist. Nachdrücklich ist diese Kritik, die fraglos Folgewirkungen für die christologische Rezeption solcher Überlegung zeitigt, von Emmanuel Falque formuliert worden. Besonders auffällig an den Denkwegen Falques, der zudem eine besondere Nähe zum Ansatz von Maurice Merleau-Ponty besitzt,⁴ ist seine starke theologiegeschichtliche Interessenlage, die in ihrer Intensität und Weite noch einmal über die Kirchenväterrezeption bei Henry hinausgeht. Auch wenn Falque keinen originären phänomenologischen Ansatz in die Debatte einbringt und keinen neuen, gegenüber den Anfängen bei Husserl und Heidegger radikalisierten phänomenologischen Leitbegriff – wie Andersheit bei Levinas, Leben bei Henry oder Gegebenheit bei Marion – etablieren möchte, ist die Beschäftigung mit ihm doch nicht weniger ertragreich. Sein ‚Genie‘ besteht darin, die phänomenologischen Debattenlagen in die Konstellationen philosophie- und theologiegeschichtlicher Weichenstellungen einzuhegen, gerade so deren Engführungen aufzudecken und weiterführende Theorieangebote zu entwickeln.⁵ Diese Qualität wird auch an Falques Durchsicht von Henrys Leibphänomenologie deutlich: In Rückbesinnung auf die Texte von Tertullian und Irenäus, die auch Henry selbst als relevante Impulsgeber für eine theologisch weitergeführte Lebensphänomenologie herangezogen hat, kann Falque die idealisierende bzw.

² Helmut Hoping, *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. B. 2019, 245.

³ Vgl. Daniel Remmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys* (IThS 97), Innsbruck 2021, 276–281.

⁴ Vgl. Markus Kneer, *Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet. Der Ansatz von Emmanuel Falque*, in: FZPhTh 62 (2015) 350–367, hier 361.

⁵ Vgl. Christina Gschwandtner, *Corporeality, Animality, Bestiality. Emmanuel Falque on Incarnate Flesh*, in: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 1–16, hier 2.

interiorisierende Grundnote von Henrys Leibverständnis kritisieren und das Theorieangebot eines „hingestreckten Leib[es]“⁶ (*corps épandu*) erarbeiten:

„Man muss nämlich Tertullian gar nicht oder nur schlecht gelesen haben, um zu sehen und zu glauben, dass der ‚Leib Christi‘ nur eine Illustration des in seiner Innerlichkeit oder in seiner Auto-Affektion erlebten Leibes sei und nicht der in seiner Organizität hingestreckte Leib, der zwar nicht auf einen Begriff zu bringen ist, jedoch für meine Affektivität bestimmend bleibt.“⁷

Schon an dieser Überlegung wird ersichtlich, dass Falques Denken keine Scheu hegt, die Theologie(-geschichte) als Impulsgeberin für die Selbstkorrektur der Philosophie bzw. Phänomenologie heranzuziehen: „*Je mehr man Theologie treibt, desto besser philosophiert man.*“⁸ Unter dieser methodologischen Prämisse arbeitet Falque philosophisch an einer Anthropologie der aufgebrochenen Endlichkeit.⁹ Die Endlichkeit des Menschen wird von Falque zunächst *für sich* betrachtet¹⁰ und auf bestimmte philosophische Existenziale hin analysiert. Ein vorschnelles ‚Hineinspringen‘ in religiöse Gewissheiten kann für eine rational überzeugen wollende Theologie problematisch werden. Von der ungeschminkten Analyse menschlicher Endlichkeit ausgehend werden sodann die christlichen Theologoumena lesbar: der Leib ist das Existential, das dem Inkarnationsglauben entspricht, die Analyse der Angst wird zur Propädeutik der Gethsemani-Erzählung des Gründonnerstags, der Tod ist auf das Kreuz und die Geburt auf die Auferstehung bezogen wie schließlich die Liebe auf die Eucharistie.¹¹ Die theologischen Aussagen überdecken die menschlichen Existenziale ‚von oben‘ und verlangen zugleich nach einer Neujustierung der darunter liegenden anthropologischen Bestimmungen. Bei Markus Kneer heißt es dazu: „Hat der Philosoph das legitime Anliegen, die Situation des radikal endlichen Menschen zu rechtfertigen, so zieht ihn der Theologe über diese Grenze hinaus.“¹²

Die mit diesem Aufsatz angezielte Relecture der Kontroverse zwischen Henry und Falque dreht sich um die Frage, welches Leibverständnis in christologischen Reflexionen zu hinterlegen ist und welche Deutungspotentiale sich daraus ergeben. Angesichts dieser Zielperspektive laufen die weiteren Überlegungen entlang der folgenden Schritte: Zunächst wird das aus der Lebensphänomenologie resultierende Leibverständnis Henrys rekonstruiert. Im Anschluss wird unter dem Stichwort der Inkarnation die theologische Kontextualisierung dieses Leibverständnisses unter Berücksichtigung der Kirchenväterrezeption Henrys nachgezeichnet. Dabei sind auch die soteriologischen Implikationen dieser Inkarnationstheorie herauszuarbeiten. Sodann können im dritten Schritt Falques

⁶ Emmanuel Falque, Den Rubikon überschreiten. Philosophie und Theologie: Ein Versuch über ihre Grenzen, eingel. u. übers. v. Markus Kneer, Münster 2020, 188.

⁷ Ebd., 188 f.

⁸ Ebd., 53.

⁹ Vgl. ebd., 51: „Unausweichliche Endlichkeit: Der Philosoph hat die Aufgabe, sie zu durchqueren. Aber die Endlichkeit ist von Gott geliebt, begehrt und in die Trinität mithineingenommen, um konvertiert und verwandelt zu werden.“

¹⁰ Vgl. Kneer, Verhältnis (wie Anm. 4), 358: „Der Ausgangspunkt [sc. Falques; D.R.] ist jedoch der ‚Mensch, wie er geht und steht‘, eben nicht sub specie aeternitatis, sondern vor dem Horizont der Endlichkeit.“

¹¹ Vgl. Falque, Rubikon (wie Anm. 6), 158.

¹² Kneer, Verhältnis (wie Anm. 4), 361.

kritische Invektiven gegen Henry untersucht werden, die in einer detailreichen Auseinandersetzung mit Irenäus und Tertullian gründen. Daran schließt sich wiederum eine Profilierung von Falques christologischem Gegenentwurf an, der eine ausgeprägte Sensibilität für die leibliche Konkretion des Christusereignisses aufweist.

1. Vom Leben zum Fleisch: Der phänomenologische Ansatz von Michel Henry

Auf die grundlegende Intuition der Lebensphänomenologie führt eine philosophische Problemfrage zu, die auch in der sogenannten Heidelberger Schule um Dieter Henrich intensiv bearbeitet wurde.¹³ Die Rede ist von der Frage nach dem Grund des bewussten Selbstverhältnisses. Das sogenannte Reflexionsmodell, wonach das Subjekt sich selbst zum Gegenstand seines Nachdenkens macht, kann die Genese von Selbstbewusstsein nicht erklären, weil dieses Modell sein *Explanandum* bereits voraussetzen muss. Stattdessen ist von Selbstbewusstsein im Sinn einer präreflexiven Vertrautheit mit sich auszugehen. Mit den Konzepten der husserlschen Phänomenologie kann man diese Einsicht so übersetzen, dass die Intentionalität des Bewusstseins ihren eigenen Grund nicht aufspüren kann. Auf die Frage, wie das Bewusstsein sich an sich selbst offenbart, liefert der Hinweis auf die Intentionalität keine Antwort, weil dieser Hinweis einen infiniten Regress von höherstufigen Bewusstseinssebenen produzieren würde.¹⁴ Die Selbstoffenbarung des Bewusstseins bzw. die Grundstruktur des Selbstbewusstseins kann von einer intentionalen Phänomenologie nicht beschrieben werden. Dieser negative Befund veranlasst Henry dazu, eine zweite Form der Phänomenalität und damit eine Duplizität der Erscheinungsweisen einzuführen. Weil die Intentionalität in Heideggers Denken existenzialontologisch in die Rede von einem Horizont der Transzendenz verallgemeinert wird, kann Henry den anderen Modus der Phänomenalität formal als Immanenz beschreiben. Inhaltlich konkretisiert er diese immanente Erfahrungsweise als Affektivität bzw. Leben. Das ursprüngliche Selbsterscheinen des Bewusstseins gilt Henry also als Selbstaffektion, die ganz in sich gewendet ist und jede Differenz aus sich ausschließt. Um diese Selbstaffektion in den Blick zu bringen, ist eine phänomenologische Reduktion zu vollziehen. Diese muss gar in einer nochmals größeren Radikalität vollzogen werden, als es Husserl getan hat, der sich in der Reduktion der Existenz der Außenwelt methodisch enthalten hat, um das Bewusstsein in seiner intentionalen Sinnbildung in den Blick zu bringen. Nach Henry ist jede Form von Intentionalität auszuschalten, um gerade an affektiven Erfahrungen wie dem Schmerz jene reine Selbstbezüglichkeit bzw. „Retroreferenz“¹⁵ freizulegen, die im Kern jede Erfahrung reell ausmacht, trägt und ermöglicht.

¹³ Vgl. dazu und zum Folgenden Daniel Remmel, Selbstgefühl und Gottesbezug am Grund menschlicher Subjektivität? Die Lebensphänomenologie Michel Henrys im Gespräch mit der Heidelberger Schule um Dieter Henrich, in: FZPhTh 71 (2024) 161–180.

¹⁴ Vgl. Michel Henry, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, übers. von Rolf Kühn, Freiburg i. Br. 2011, 82.

¹⁵ Michel Henry, L'essence de la manifestation (Épiméthée), Paris 2011, 290.

Weil die Selbstaffektion als ursprünglichste Erfahrung der Subjektivität gelten kann, bildet sie auch den Zugang zu einer Analyse der menschlichen Leiblichkeit. Im Raum der phänomenologischen Transzendenz erscheint der dingliche, tierische, aber eben auch der menschliche Körper als Gegenstand in seiner Ausgedehntheit. Im Blick auf den eigenen Körper macht der Mensch noch die Erfahrung einer subjektiven Gegebenheitsweise, von der schon Husserl gesprochen hat: Mein Körper erscheint mir als Leib. Er ist Medium der Welterschließung, bindet mich an einen Nullpunkt der Erfahrung, gibt aber auch die Möglichkeit zur Bewegung, weil er ausführendes Organ meines Willens ist. Um diese Subjektivität des Leibes zu begreifen, ist nach Henry aber auf eine nochmals ursprünglichere Gegebenheitsweise des Eigenleibes einzugehen.¹⁶ Der „Umsturz der Phänomenologie“¹⁷ von der Intentionalität zur Selbstaffektion, von der Welt zum Leben, von der Transzendenz zur Immanenz ist auch im Kontext der Leibanalyse durchzuführen, weil nur so die ursprünglichste Bedingung der Leiblichkeit in den Blick zu bekommen ist. Bevor der Leib sich in die Welt hinein vollziehen kann, bevor er zum Organ aller Transzendenz werden kann, ist von seiner Selbstgegebenheit zu sprechen. Diese Selbstgegebenheit ereignet sich in Gestalt der Selbstaffektion. Affektiv (und nicht mittels der Intentionalität) offenbart sich der Leib an sich selbst und nimmt dabei auch die intentional gerichteten Vermögen des Leibes in Besitz. Die basale Erfahrungsstruktur des Eigenleibes nennt Henry auch das Fleisch und erkennt in dieser ursprünglichen Erfahrung die primäre Ermöglichung menschlichen Tuns, das „Ich-kann“ am Grund aller Akte des Denkens, Fühlens, Handelns und Wahrnehmens. Von diesem immanenten und unmittelbaren Fleisch zehrt laut Henry auch die sinnliche Beschaffenheit unserer Lebenswelt. Die ausgedehnten Körper haben nur deshalb eine sinnliche Qualität, weil diese in der Selbstaffektion eines menschlichen Lebens gebildet wird. Im „An-sich-Sein“ der körperlichen Dinge gibt es keinen Geruch, keinen Klang, keine Empfindung und keine Berührung. All dies setzt das „Für-sich-Sein“ des Fleisches voraus.¹⁸ An diesen Überlegungen wird Henrys Grundsatz sichtbar, dass die Erscheinungsweise des Lebens und die der Welt in einem Begründungsverhältnis zueinanderstehen und die Transzendenz in der Immanenz als ihrem Wesen gründet, auch wenn die beiden Modi der Phänomenalität in ihren eidetischen Bestimmungen grundverschieden sind.

Vor diesem Hintergrund ruft der beschrittene Denkweg hin zu einer unsichtbaren Innerlichkeit als phänomenaler Grundstruktur des Leibphänomens die Problematik auf den Plan, wie die Immanenz des Fleisches in ihrer Bindung an einen gegenständlichen Körper zu vermitteln ist. Henry widmet sich dieser Frage in dem Theoriestück der Phänomeno-

¹⁶ Vgl. Michel Henry, Die Inkarnation in einer radikalen Phänomenologie, in: ders., Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001, hrsg. von Rolf Kühn; Markus Enders, übers. von Rolf Kühn, Freiburg i. B. 2015, 247–258, hier 249 f.

¹⁷ Henry, Inkarnation (wie Anm. 14), 43.

¹⁸ Wenn ich hier die Seinsweise der leblosen Körper und die der lebendigen Subjekte in der Differenz von „An-sich-Sein“ und „Für-sich-Sein“ fasse, folge ich der Grundunterscheidung von Sartre. Vgl. Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3), hrsg. von Traugott König, übers. von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg 142008.

logie des organischen Leibes. Dessen Wirklichkeit analysiert er ausgehend von dem Gedanken, dass die Immanenz der Selbstaffektion als Grund unserer Vermögen auch als Selbstbewegung zu beschreiben ist. Diese Selbstbewegung entfaltet sich in Form der Anstrengung, die als die immanente Erfahrungsweise aller eigenleiblichen Bewegungen bzw. Handlungen zu verstehen ist. Die Anstrengung impliziert ihrerseits eine Form von Widerständigkeit. Sie lässt sich so beschreiben, dass sie eine immanente Räumlichkeit durchläuft, um schließlich auf eine (praktische) Grenze und damit einen absoluten Widerstand zu treffen. Der absolute Widerstand aller Anstrengung ist dabei die immanente Erscheinungsweise, wie sich der Körper und die Gegenstände der Welt in der Ordnung des Lebens phänomenalisieren.¹⁹ Die Vermittlung von Immanenz und Transzendenz geschieht also durch die Figur des Widerstands, an der nochmals deutlich wird, dass Henry unter eindeutiger phänomenologischer Präferenz des Lebens denkt²⁰ und der Objektivität des Körpers im Erscheinen der Welt nur einen sekundären Status attestiert. Die Metaphysik der Erprobung erhält den Vorrang vor der Metaphysik der Vorstellung.

2. Inkarnation – Theologische und soteriologische Aspekte der Lebensphänomenologie

Theologisch weiterführen kann Henry seine Lebensphänomenologie im Ausgang von der Einsicht, dass die Selbstaffektion als eine passive Struktur zu verstehen ist. Die Selbsterfahrung des Menschen besitzt keinen Handlungs-, sondern Gabecharakter. Die Selbstgegebenheit des Lebens führt Henry in einer die Grenzen strenger Phänomenologie überschreitenden und damit theologischen Denkbewegung auf einen Geber der Gabe zurück. Menschliches Leben tritt aus dem Absoluten hervor, das ebenfalls im Zeichen des Lebens, also als absolute Selbstaffektion gedacht wird. Henry legt eine Interpretation des Christentums vor, wonach dieses in seiner Grundentscheidung über das Erscheinen einer Phänomenologie des Lebens zuzurechnen ist.²¹ Diese zweifellos zugespitzte These verankert Henry vor allem am johanneischen Schrifttum. Im Johannesprolog sieht er eine ursprüngliche Intuition des Lebens gegeben, die sich zugleich gegen eine sichtbare, in der Erfahrung des Lichts gründende Phänomenalität der Welt wendet. Diese wiederum kann als Grundvoraussetzung des griechischen Denkens und mithin der ganzen Philosophiegeschichte bis Heidegger (mit Ausnahme von Meister Eckhart und Pierre Maine de Biran) gelten. Das Christentum ist demgegenüber als „Umsturz der Phänomenologie“ zu inter-

¹⁹ Vgl. *Michel Henry*, *Phénoménologie de la Chair*. Philosophie, Théologie, Exégèse. Réponses à J. Greisch, Y.-M. Blanchard, E. Falque et J.-L. Souletie, in: ders., *Phénoménologie de la vie*, 5 Bde., Paris 2003–2015, Bd. 5: *Textes réunis et édités par Jean Leclercq et Grégori Jean*, 135–183, hier 172 f.

²⁰ Vgl. ebd., 173: „[L]’incorporation donc n’est que l’du Je Peux déployant en son effort pathétique un mouvement intérieur, dont le terme infranchissable est ce corps reel et invisible dont nous parlons. Loin de s’opposer à l’incarnation ou d’en marquer les limites, l’«incorporation» la presuppose constamment.“

²¹ Vgl. *Michel Henry*, *Das Christentum: eine phänomenologische Annäherung*, in: ders., *Radikale Religionsphänomenologie* (wie Anm. 16), 210–228, hier 217: „Das Christentum setzt nämlich, dass das Wesen der Wirklichkeit das Leben ist.“

pretieren, das mit der Wende von der sichtbaren Welt zum unsichtbaren Leben auch auf die Bestimmung Gottes, des Menschen sowie auf die des Leibes zugeht.²² Die Grundbestimmung des Menschen besteht in seiner unsichtbaren Lebendigkeit, die primär auch den Leib als selbstaffektives Fleisch auszeichnet.

An dieser Stelle werden für Henry auch patristische Texte zu zentralen Referenzen, die einerseits Beispiele frühchristlicher Inkulturation in den hellenistischen Denkrahmen darstellen, sich andererseits durch die intellektuelle Arbeit am Inkarnationsglauben von der Gottesvorstellung hellenistischer Philosophie merklich unterscheiden.²³ Nach den johanneischen Schriften ist es für Henry vor allem Irenäus von Lyon, dessen Werk als Hinwendung zum Leben lesbar ist. Irenäus wird von Henry als Denker eines „christlichen Cogito“²⁴ gewürdigt. Er distanzieren sich vom Lebensbegriff der griechischen Philosophie, um von einem ursprünglichen Pathos her das Fleisch im Leben zu fassen und dieses zugleich in biblischer Vergewisserung als Herkunft aus dem Leben Gottes zu begreifen.²⁵ Diese Überlegungen haben bei Irenäus den Status einer transzendentalen Christologie. Sie erörtern die Möglichkeitsbedingung einer Fleischwerdung Christi.²⁶ In Christus kann Gott in ein menschliches Fleisch inkarnieren, weil dieses schon immer aus dem göttlichen Leben stammt. Damit wendet sich Irenäus entschieden gegen den gnostischen Grundsatz, dass „das Fleisch [...] außerstande [sei], das Leben zu empfangen“²⁷. Zwar nimmt Henry auch bei Irenäus noch marginale Aspekte eines ‚griechischen‘, der Äußerlichkeit zuzuordnenden Leibverständnisses wahr,²⁸ Tertullian ist in der Lesart des französischen Phänomenologen aber nochmals mehr als uneindeutiger Denker zu betrachten. Gegen den platonisch bestimmten Gnostizismus tritt Tertullian für eine ungeminderte Würdigung der Wirklichkeit des Leibes ein. Allerdings stehen für Tertullian vor allem die äußerlichen Charaktere des Leibes im Vordergrund, weshalb Henry ihn einem der phänomenologischen Transzendenz entlehnten Leibverständnis zuordnet:

„[W]enn er [sc. Tertullian; D.R.] in allgemeiner Hinsicht das Fleisch stets von dessen Geburt aus interpretiert und ihm als Ursprung den Lehm der Erde zuordnet, dann ist der phänomenologische und ontologische Horizont, welcher bei dieser Auffassung des Fleisches, von dessen Geburt sowie von dessen Wirklichkeit vorherrscht, das Erscheinen der Welt.“²⁹

Da aber auch bei Tertullian – wie bei Irenäus – der Leib an manchen Stellen vom Gefühl und vom Leiden aus näher definiert wird, ist darin zumindest jener Umsturz der Phänomenologie indiziert und der Leib in Ansätzen einer anderen Ordnung des Erscheinens zugesprochen. Diese Bestimmung des Leibes vom Leben bzw. vom Leiden aus erweist

²² Vgl. ebd., 221 f.

²³ Vgl. Arnaud Perrot, Michel Henry, *Lecteur des Pères de L'Église*, in: RSPHTh 100 (2016) 647–660, hier 651.

²⁴ Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 14), 214.

²⁵ Vgl. Perrot, Henry (wie Anm. 23), 655.

²⁶ Vgl. Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 14), 366.

²⁷ Ebd., 214. (Kursivierung i. Orig. nicht übernommen)

²⁸ Vgl. ebd., 211.

²⁹ Ebd., 204.

sich gerade im Hinweis auf die Passion Christi. Das Leiden Jesu setzt phänomenologisch betrachtet ein sich selbst empfindendes und darin affizierbares Fleisch voraus.³⁰

Henry liest die in seiner Sicht paradigmatischen Texte des Christentums als Zeugnis für eine Grund-Legung des (phänomenologischen) Lebens in Gott und zugleich als Zuordnung der göttlichen Wirklichkeit zu dieser Weise des Erscheinens. Die Christusfigur hat für Henry dabei den Sinn, die konkrete Individualisierung des innergöttlichen Selbstvollzugs zu illustrieren, die zugleich als der transzendente Grund für die menschliche Individualität aufzufassen ist. Henry spricht vom „Erst-Lebendigen“ und benennt diese Denkfigur als „Ur-Christologie“³¹. Weil die Christusfigur für die Herkunft bzw. die „Zeugung“ des Menschen aus dem göttlichen Leben von entscheidender Bedeutung ist, gilt die Würde der göttlichen Inkarnation zunächst jedem Menschen: Jeder Mensch darf sich als Fleischwerdung des göttlichen Wortes begreifen, weshalb auch jeder Mensch als Sohn Gottes angesprochen werden kann. Die Lebendigkeit im Fleisch ist schon Ausdruck der göttlichen Nähe im Menschen, weshalb das Heil für Henry stets schon erfahrbare Gegenwart ist.

Für diese Denkfigur ist dem französischen Phänomenologen der Vorwurf einer „überrealisierten Eschatologie“³² gemacht worden, in deren Zusammenhang die historische Dimension der Christologie als Aussage über den Menschen aus Nazareth marginalisiert zu werden droht. Diese Gefahrenanzeige fügt sich in Henrys schrifttheologisches Grundverständnis, „die Bibel als eine transzendente Schrift verstehen [zu] wollen, welche der faktuellen Geschichte der Menschen gegenüber indifferent ist“³³. Geschichte und ihre Erforschung vollziehen sich phänomenologisch betrachtet als Praktiken der Intentionalität, die nach lebensphänomenologischen Grundsätzen eben nicht die dem Leben und damit auch dem Christentum eigene Phänomenalität ist.³⁴

Jesu Verkündigungspraxis wird deshalb als erinnernder Verweis auf die göttliche Anwesenheit in jedem Lebendigen gedeutet, der vor allem deshalb nötig ist, weil die heilvolle Anwesenheit Gottes im Menschen angesichts der Duplizität der Erscheinungsweisen vom Vergessen bedroht ist. Der Mensch verfängt sich darin, in der Sichtbarkeit der Welt und nach deren Gesetz der Selbstsorge zu leben, weil die unsichtbare Lebendigkeit des Lebens nur durch die Anstrengung der Reduktion zu Bewusstsein kommt. Mit dem immanenten Fleisch als Grundbedingung des Menschen gerät die ursprüngliche Passivität, der Geschenkcharakter des Lebens, aus dem Blick und der Mensch lebt in der Illusion, ein seiner selbst mächtiges Ego zu sein. Der Egoismus, die Verabsolutierung des Ich, markiert das Wesen der Sünde.³⁵ Die Befreiung aus der Sünde der Selbstverabsolutierung kann auch Henry mit dem Kreuzestod Jesu in Verbindung bringen:

³⁰ Vgl. ebd., 205–209.

³¹ Michel Henry, *Ur-Christologie*, in: ders., *Radikale Religionsphänomenologie* (wie Anm. 16), 229–246.

³² Joseph Rivera, *The contemplative self after Michel Henry. A Phenomenological Theology*, Notre Dame 2015, 63.

³³ Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 14), 358.

³⁴ Vgl. Kevin Hart, *Phenomenology and Biblical Criticism. The Case of Michel Henry*, in: *HeyJ* 64 (2023) 227–239, hier 228 f.

³⁵ Vgl. Remmel, *Leiblichkeit* (wie Anm. 3), 284–287.

„Indem das Wort Fleisch geworden ist, hat es also die Sünde und den Tod auf sich genommen, die in unser Fleisch eingeschrieben sind, und er hat sie zerstört, indem er selbst am Kreuz starb. Was demnach wiederhergestellt wurde, ist die ursprüngliche Bedingung des Menschen; seine transzendente Geburt im göttlichen Leben, außerhalb dessen kein Leben zum Leben kommt.“³⁶

Der Kreuzestod ist als Hingabegeschehen Ausdruck und Anerkennung der Gegebenheit des Lebens, weil Jesus damit deutlich macht, dass der Mensch nicht von seinem Ego her leben soll, sondern das Heil seiner Existenz im Leben nur als Gabe empfangen kann. Der Höhepunkt der Jesusgeschichte in Kreuz und Auferstehung wird damit als geschichtliches Ereignis ins Wort gebracht. Allerdings stehen auch diese Ausführungen Henrys unter dem hermeneutischen Vorsatz, dass die Bibel als eine transzendente Schrift zu lesen sei. Diese Hermeneutik evoziert auch hier die Gefahr, Kreuz und Auferstehung zu enthistorisieren und sie allein als transzendente Bestimmungen des Lebens im Übergang von Leid zu Freude aufzufassen. Der Verdacht einer Verinnerlichung der Inkarnationsaussage in Folgewirkung eines unsichtbaren Verständnisses vom menschlichen Fleisch liegt in Verbindung mit Henrys bibelhermeneutischen Grundsatz also nahe – mit Falque können dieser Verdacht gefestigt und dessen philosophische und theologische Folgeprobleme beleuchtet werden.

3. Falques Kritik an Henrys Leibphänomenologie im Rückgriff auf die Kirchenväter

„Y a-t-il une *chair* sans *corps*?“ – „Gibt es ein Fleisch ohne Körper?“ Unter dieser Leitfrage legt Falque eine Kritik an Henrys Denkrichtung vor, die der materiellen Dimension des Körpers eine größere Bedeutung in der Leibphänomenologie einräumen will. Falques Kritik wendet sich gegen die starre Kontrastierung eines in den biologischen Funktionen verankerten und eines phänomenologischen Lebensbegriffs in Henrys Denken, zumal dieser die Kontrastierung auch als eine ontologische Hierarchisierung betreibt: Leben, wie es mit den modernen Naturwissenschaften an der organischen Natur des Körpers begriffen und analysiert wird, hat als scheinhafte Wirklichkeit nichts mit der einzig realen Wirklichkeit der Selbstaffektion zu tun, die die Phänomenologie als Leben zu denken gibt.³⁷ Diese Entgegensetzung kann auf die Grundannahme von der Duplizität der Erscheinungsweisen zurückgeführt werden: Henry verknüpft seine auf die Immanenz ausgerichtete Denkbewegung mit einer Abwertung der Äußerlichkeit.³⁸ Das welthafte Erscheinen – und dazu gehört eben auch die Erforschung von Geschichte – gibt nur den

³⁶ Henry, Inkarnation (wie Anm.14), 368.

³⁷ Vgl. Gschwandtner, Corporeality (wie Anm. 5), 9.

³⁸ Angesichts dieser Entgegensetzung der beiden phänomenologischen Ordnungen hegt Falque den Verdacht, dass Henry dem platonisch-cartesischen Dualismus von Leib und Seele in gewisser Hinsicht verhaftet bleibt, auch wenn er sich von dieser hellenistischen Denkweise klar distanziert. Vgl. Emmanuel Falque, *Y a-t-il une chair sans corps?*, in: ders., *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris 2014, 197–238, hier 205 f.

Blick auf das Scheinhafte frei, während im phänomenologischen Leben Wirklichkeit zu finden ist, weil sich allein in ihm der letzte Grund, das *Wesen* allen Erscheinens, phänomenalisiert. In der Reduktion auf das Fleisch gerät der Körper aus dem Blick,³⁹ der zudem mit dem phänomenologischen Defizit der Transzendenz behaftet wird.⁴⁰ Falque wirft Henry daher einen „Monismus des Fleisches“⁴¹ (*monisme charnel*) vor, weil der Körper vom Fleisch „absorbiert“⁴² bzw. die Inkorporation des Fleisches aus phänomenologischen Gründen verunmöglicht wird.⁴³ Daraus ergibt sich dann natürlich auch ein theologisches Folgeproblem: Die Inkarnation des göttlichen Logos wäre ohne konkret sichtbare Inkorporation in den Menschen Jesus aus Nazareth zu denken und damit enthistorisiert.

Diese Kritik ist sicherlich durch Falques gedankliche Nähe zum Ansatz Merleau-Pontys motiviert, der den Leib als Einbezogen- und Verwoben-Sein in die (Um- und Mit-)Welt reflektiert. Henrys Rückgang in die reine Immanenz von Leben und Fleisch ist mit Merleau-Ponty zu problematisieren. Denn dieser stellt die „rein“ für sich zu nehmende Innerlichkeit in Frage und hebt auf das Zur-Welt-Sein des Menschen ab, das niemals vollständig reduziert werden kann.⁴⁴ Damit wird auch eine trennscharfe Entgegensetzung von Subjekt und Objekt unterlaufen, ist der Leib doch immer beides zugleich: die Verbindung von Ich und Welt.⁴⁵

Falque verantwortet seine Abgrenzung von der Lebensphänomenologie zudem im Rückgriff auf den ihn mit Henry verbindenden patristischen Bezugspunkt der Kirchenväter Irenäus und Tertullian. Es ist zwar zwischen beiden unstrittig, dass Irenäus und Tertullian einen markanten Kontrapunkt zu den platonisch-dualistischen Fahrwassern des in den Hellenismus eintretenden Christentums bilden und die Leiblichkeit bzw. das Fleisch als Grundbestimmung des Menschen fokussieren.⁴⁶ In Falques Sicht legt Henry aber eine verzerrende Lesart der patristischen Referenztexte vor. Falque wirft Henry vor, das Leibkonzept bei Irenäus und Tertullian in überzogener Weise zu verinnerlichen und zu entmaterialisieren, um es an die lebensphänomenologische Theoriebildung zu adaptieren.⁴⁷ Demgegenüber kreist Falques patristische Vergewisserung um die Figuren der „Sichtbar-

³⁹ Vgl. ebd., 228.

⁴⁰ Vgl. Henry, Inkarnation (wie Anm. 14), 210: „Das Erscheinen der Welt entblößt jedes Fleisch seiner Wirklichkeit.“

⁴¹ Falque, Chair sans corps (wie Anm. 38), 229.

⁴² Ebd., 230.

⁴³ Das Motiv der „unmöglichen Inkorporation“ (impossible incorporation) begegnet schon in einem früheren Aufsatz von Falque über Henry. Dort wird auch sichtbar, dass Falque sich zu dieser Problematisierung von Didier Franck inspiriert weiß. Vgl. Emmanuel Falque, Michel Henry Théologies (À propos de *C'est moi la Vérité*), in: LTP 57 (2001) 525–536, hier 534.

⁴⁴ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (PPF 7), übers. und eingeführt von Rudolf Boehm, Berlin 1966, 7.

⁴⁵ Vgl. ebd., 464. Zur Kritik von Henry an Merleau-Ponty, insbesondere im Hinblick auf dessen Spätwerk vgl. Remmel, Leiblichkeit (wie Anm. 3), 196–199.

⁴⁶ Vgl. Henry, Inkarnation (wie Anm. 14), 200.

⁴⁷ Henry selbst nimmt den harten Realismus der Leibanalyse Tertullians wahr, denn diese bestimmt den Leib zunächst eindeutig als Körper in der Phänomenalität der Welt mit allen Eigenschaften seiner Äußerlichkeit. Vgl. ebd., 204 f.

keit des Leibes“⁴⁸ bei Irenäus und der „Materialität des Leibes“⁴⁹ bei Tertullian. Als zentrales Kennzeichen der irenäischen Theologie arbeitet Falque die Adam-Christus-Typologie heraus, die es Irenäus zugleich ermöglicht, den Menschen überhaupt unter dem Motiv der Inkarnation zu reflektieren.⁵⁰ Die irenäische Theologie deutet die Sichtbarmachung Gottes in der empirischen Gestalt des Sohnes nicht als „ontologische[?] [n] Verlust“⁵¹. In dieser christologischen Figur ist zugleich die ontologische Würde des aus der Erde genommen Menschen impliziert. Der ganze Mensch ist fähig, die göttliche Kraft zu empfangen und zu praktizieren.⁵² Theologiegeschichtlich gilt Irenäus deshalb als die notwendige Erinnerung daran, dass die Gottebenbildlichkeit auf den ganzen leiblichen Menschen hin ausgesagt ist und nicht geistmetaphysisch vereinseitigt werden darf.⁵³

Während Irenäus vor allem die leibliche Würde des Menschen in ihrer soteriologischen Signifikanz akzentuiert, gehe es Tertullian nochmals stärker um die harte Materialität des Inkarnationsereignisses. Falque kommentiert diese Differenz in folgender Weise: „Die irenäische Verherrlichung Adams geht also zur tertullianischen Demut Gottes über.“⁵⁴ Tertullians zentrales Anliegen sei die Zurückweisung von jeder Form von Doketismus. In dieser Absicht verliert jeder Diskurs über die Seele Christi in ihrer besonderen Nähe zu Gott an Bedeutung, auch weil diese in Auseinandersetzung mit der Gnosis ohnehin nicht in Frage steht. Falque erkennt deshalb bei Tertullian eine Form der phänomenologischen Reduktion, die die Aufmerksamkeit ganz auf den Leib richtet, um in dieser Reduktion die christliche Wahrheit wider den Gnostizismus sichtbar zu machen. Tertullians „Analytik der Inkarnation“⁵⁵ agiere in Abgrenzung zu drei Formen kurzschlüssiger Theorien über den Leib Christi:

Erstens in Kontrast zu Valentinus, der von einem unsterblichen spirituellen Leib Christi spricht,⁵⁶ sowie zu den Valentinianern, die die Leiblichkeit Jesu Christi auf ein äußeres Organ seiner Seele reduzieren, um sich darin den Menschen zu zeigen.⁵⁷

⁴⁸ Emmanuel Falque, Gott, der Leib und der Andere. Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus (Eichstätter philosophische Studien 3), übers. von Felix Resch, Freiburg i. Br. 2018, 209.

⁴⁹ Ebd., 253.

⁵⁰ Vgl. ebd., 223.

⁵¹ Ebd., 240.

⁵² Vgl. ebd., 243 mit Hinweis auf Irenäus, Adv. haer. V,3,2.

⁵³ Vgl. Falque, Gott (wie Anm. 48), 244 mit Hinweis auf Irenäus, haer. IV, Vorrede, 4. – Irenäus konzipiert eine Anthropologie, die noch nicht durch die augustinische Erbsündentheologie belastet ist: Die Erlösungsbedürftigkeit plausibilisiert Irenäus nicht mit einer beschädigten menschlichen Natur, sondern rein existenzphilosophisch, hat der leibseelische Mensch in seiner Freiheit doch die Möglichkeit nach dem Geist oder nach dem Fleisch und die Gottähnlichkeit in größerer und geringerer Weise zu leben. Der Tod gewinnt deshalb einen natürlichen und positiven Charakter, weil er nicht als Erbsündenfolge interpretiert wird. Er ist das natürliche Ende der verfehlten Freiheit, welches Gott zur Erneuerung des Menschen nutzt. Vgl. Falque, Gott (wie Anm. 48), 245–249.

⁵⁴ Ebd., 254.

⁵⁵ Ebd., 267.

⁵⁶ Vgl. ebd., 266.

⁵⁷ Vgl. ebd., 262: „Die Sichtbarkeit Christi in seinem Körper würde also für uns nicht die wirkliche bzw. ontische Existenz eines inkarnierten Körpers bezeugen, sondern eine Seinsweise seiner Seele, die diesmal sichtbar wird, um sich den Menschen bei dieser Gelegenheit zu zeigen (exhibere), indem sie sich inkarniert bzw. einen Leib ‚adoptiert‘.“

Zweitens in Kontrast zu Apelles, der die konkrete menschliche Geburt des Leibes Christi bestreitet und dem Körper Christi eine astrale Herkunft zuspricht. Damit geht die konkrete menschliche und subjektive Leiblichkeit Jesu in ihrer unverwechselbaren Individualität und Affektivität verloren, die Tertullian in der terminologischen Unterscheidung von *corpus* und *caro* erinnert. Nur weil Gott ins menschliche Fleisch (*caro*) kommt, ist auch dem Körper (*corpus*) die Erlösung zugesprochen.⁵⁸

Und *drittens* in Abwehr des nochmals radikaleren Dokerismus bei Markion, der von einem gespenstigen Scheinleib spricht und damit die leibliche Existenz des Fleischgewordenen grundsätzlich leugnet. Der Dokerismus bestreitet eine prinzipielle Verflochtenheit der Existenzweise Jesu mit der aller anderen Menschen. Das Erlösungsereignis besteht aber in der „gemeinsame[n] Welt des Leibes“⁵⁹.

In positiver Hinsicht besagt diese dreifache Grenzmarkierung, dass Tertullian die Radikalität der Fleischwerdung denken will: Christus besitzt einen Leib in ungeminderter Materialität, was jede Form von Spiritualisierung ausschließt. In diesem Leib ist eine ganz menschliche Herkunft aus dem Ereignis der Geburt impliziert, die den menschlichen Leib von den unbelebten Körpern unterscheidet. Seine leibliche Existenz erfährt Jesus wie jeder Mensch als unvertretbare Individualität und zugleich als Einbindung in eine zwischenleibliche Mit-Welt. Diese christologische Perspektive auf den Menschen als „Erlebnis“ soll in ethischer Wendung dazu anhalten, die eigene materielle und organische Natur vorbehaltlos anzunehmen, sie als Herkunft aus der organischen Materialität einer anderen zu affirmieren und schließlich als Ort der Erlösung zu lieben. Auch bei Tertullian ist der materielle Leib des Menschen in die Aussage der Gottebenbildlichkeit einbezogen.⁶⁰

Vor der Folie von Tertullians christologischer Analyse des Leibes kann Falque den lebensphänomenologischen Ansatz von Henry als Spiritualisierung des Inkarnationsbegriffs mit einer gewissen Ähnlichkeit zu den Valentinianern problematisieren.⁶¹ Der Körper Jesu tritt in einer Reduktion auf das Fleisch Christi zurück. Zwar bestreitet Henry in seiner Perspektive nicht, dass die immanente Empfindung eines Fleisches an die äußere Erscheinung eines Körpers gebunden ist. Angesichts der ontologischen Abstufung zwischen Leben und Welt besitzt die Äußerlichkeit des Körpers aber keine ontologische Dignität von gleichem Rang. In der Phänomenalität des Lebens kann der Körper als Widerstand der immanenten Selbstbewegung aufgegriffen werden. Ferner steht es außer Frage, dass die Tonalitäten der Selbstaffektion in einem Resonanzverhältnis zur Außenwelt stehen, um die Einheit bzw. Kohärenz der Erfahrung in der Zweiheit der Erscheinungsweise zu denken. Der entgegengesetzte und wohl ebenso phänomengerechte Gedanke, dass die Lebendigkeit durch die organisch-materielle Struktur des Körpers ermöglicht wird, ist damit aber nicht erreicht.

Angesichts der Asymmetrie von Leben und Welt, Fleisch und Körper scheint Falques Eindruck nicht ganz unbegründet: Der tertullianische Konnex von *caro* und *corpus* steht

⁵⁸ Vgl. ebd., 264.

⁵⁹ Ebd., 267.

⁶⁰ Vgl. ebd., 268–271.

⁶¹ Vgl. Calvin D. Ullrich, *The Spread Body and the Affective Body. A Discussion with Emmanuel Falque*, in: *Religions* 15 (2024) 1–20, hier 4.

bei Henry zumindest tendenziell in Gefahr, zugunsten des Fleisches gelöst zu werden, sodass man hier durchaus von „gnostische[n] Auswüchse[n]“⁶² sprechen kann. Genau diese Einseitigkeit will Falque austarieren: dem phänomenologischen Leben muss „die ‚Stärke‘ oder die ‚Materialität‘ des Leibes (*solidam carnem*) hinzugefügt werden“⁶³, auf die Tertullian mit dem Wort *corpus* insistiert.

Henry selbst hat auf die Kritik Falques ausdrücklich reagiert. Dabei hat er sich zunächst mit dem Hinweis verteidigt, dass ein rein materialistischer, auf seine äußerlichen Bestimmungen engeführter Leibbegriff, wie er in einer Phänomenologie der Welt gebildet werden kann, weder anthropologisch noch christologisch eine sinnvolle Verständigungsbasis sein kann.⁶⁴ Um das Eigenste des Menschen und damit auch der Menschwerdung zum Ausdruck zu bringen, muss der Leib in der phänomenologischen Ordnung des Lebens als empfindsames und handlungsfähiges Fleisch gedacht werden. Der Hinweis auf die Organizität eines Körpers erreicht noch nicht die Beschreibungsebene, in der das Leben als das, was es seiner phänomenologischen Materialität nach ist, zur Sprache kommt. Dafür braucht es eine Phänomenologie des selbstaffektiven Lebens, der es in keiner Weise darum geht, die sichtbare Materialität des Körpers vom Menschen abzuspalten, sondern nur darum, die Grundbestimmung des Menschen im Leben zu beschreiben. Von daher ist auch die „historische Inkarnation des Wortes in ein Fleisch gleich dem unsrigen“⁶⁵ ist keiner Weise bestritten, sondern auf ihre fleischliche Wirklichkeit hin transparent gemacht, die zugleich die Inkorporation des Wortes in den sichtbaren und organischen Körper Jesu impliziert.

4. Von der „Animalität“ des Menschen zum „Fleisch Gottes“ – Falques Christologie des „hingestreckten Leibes“

Falques Leibphänomenologie ist nachdrücklich auf die materielle Konkretheit bezogen und nimmt die geschichtlich verankerten Leidenschaften und die biologisch-organische Struktur des menschlichen Leibkörpers ernst. Dafür dient ihm der Begriff der Animalität.⁶⁶ Der Mensch ist „Fleisch und Knochen“⁶⁷ und durch „Leidenschaften und Sehnsüchte“ geprägt, womit freilich keine reduktiv naturalistische Sichtweise auf den Menschen gefordert werden soll. In der Theologie- und Philosophiegeschichte nimmt Falque eher die gegenteilige Tendenz wahr: Die Animalität des Menschen wird weitgehend ausgeblendet, wozu auch die mentalistische Tendenz des Gottebenbildlichkeitskonzepts und dualistische Anthropologien ihren Beitrag geleistet haben. Das Tier wird in entschiedener

⁶² Falque, Gott (wie Anm. 48), 281 Anm. 85.

⁶³ Ebd., 280.

⁶⁴ Vgl. Henry, *Phénoménologie de la Chair* (wie Anm. 19), 165.

⁶⁵ Ebd., 170: „[...] l’incarnation historique du Verbe en une chair semblable à la nôtre“. (eig. Übers.)

⁶⁶ Emmanuel Falque, *Triduum philosophique. Le Passeur de Gethsémani & Métamorphose de la finitude & Les Noces de l’Agneau*. Nouvelle édition, Paris 2015, 467 f.

⁶⁷ Christina Gschwandtner, Phenomenology, Hermeneutics and Scripture: Marion, Henry, and Falque on the Person of Christ, in: *Journal for Cultural and Religious Theory* 17 (2018) 281–297, hier 291.

Differenz zum Menschen gesehen. Diese Trennung des Menschen von seiner organischen Animalität soll überwunden werden.

Falque integriert zwar auch Henrys Einsicht in die immanente, nicht mit den Mitteln einer Phänomenologie der Welt zu analysierende Lebendigkeit im Sinne der transzendentalen Selbstaffektion.⁶⁸ Nur aufgrund der Annahme einer unmittelbaren Selbstaffektion⁶⁹ können Leidenschaften und Sehnsüchte, aber auch Ängste und Leiden phänomenologisch adäquat beschrieben werden. Allerdings wehrt sich Falque dagegen, die Unmittelbarkeit des Fleisches in einen Gegensatz zur Sichtbarkeit des Körpers zu bringen.⁷⁰ Unter Rückbezug auf Nietzsche grenzt er sich deshalb von Henry ab:

„Man sollte sich nämlich nicht damit zufrieden geben, alles auf das bloße ‚Erleben des Leibes‘ [...] (phänomenologischer *Leib* [dt.]) zu beziehen, ohne es in einer wirklichen ‚Organizität des Körpers‘ (*Leib* [dt.] in Nietzsches Bedeutung des Begriffs) zu verwurzeln.“⁷¹

Die materiell-organische Dimension des Körpers ist also als Ermöglichungsbedingung der eigenleiblichen Selbstempfindung zu verstehen. Dies begründet Falque auch mit dem Gedanken, dass die Selbstaffektion in ihrer konkreten Tonalität durch die weltbezogene Insistenz des Menschen und die materiell-organische Befindlichkeit des Leibkörpers ‚infiziert‘ ist. Diese unlösliche Vernetzung zwischen Subjektivität bzw. Selbstaffektion auf der einen und Objektivität bzw. sichtbarem Körper auf der anderen Seite ist mit der Figur des hingestreckten Leibes von Falque gemeint.⁷² Was auf den Körper einwirkt, schlägt sich in der konkreten Bestimmung der Selbstempfindung des phänomenologischen Lebens nieder, die es ohne einen organischen Körper gar nicht gäbe. Und was auf den Körper einwirkt und sich in ihm regt, was ihn auch einengt und gelegentlich – im Fall von Krankheiten – schwächt, zeugt zunächst von etwas Unkontrolliertem. Vor das Selbst der Selbstaffektion platziert Falque deshalb die Rede von einem „Nicht-Selbst“.⁷³

Christologisch führt ihn diese in Abgrenzung von Henry andersgelagerte Perspektive auf den Leib dazu, die Christusfigur nicht primär als eine transzendente Figur zu reformulieren, die in ihrer vorzeitigen Mitzugehörigkeit zum göttlichen Leben das Leben an alle Lebendigen vermittelt, sondern diese grundsätzlich auf das konkrete historische Schicksal Jesu in all seinen menschlichen und materiellen Realitäten zu beziehen. Während Henry die konkrete welthaft-geschichtliche Existenz Jesu lediglich als erinnernden Verweis auf die göttliche Herkunft des immanenten Lebens bedenkt, ist in Falques Per-

⁶⁸ Emmanuel Falque, *La Chair de Dieu*, Paris 2023, 43.

⁶⁹ Dass die Selbstaffektion auch als ursprüngliche Selbstliebe gelten kann, arbeitet Falque schon in seiner Relecture der Christologie Tertullians heraus: „Die Selbstaffektion des Leibes wird folglich unmittelbar in Christus als eine Selbstaffektion erkennbar, die das, was ich bin und was er ist, begehrt und liebt.“ (Falque, Gott [wie Anm. 48], 275.)

⁷⁰ Vgl. Karl Hefty, *Is there a Body without Flesh?*, in: *Journal für Continental Philosophy of Religion* 3 (2021) 27–48, hier 37.

⁷¹ Falque, *Rubikon* (wie Anm. 6), 85.

⁷² Vgl. Falque, *Chair de Dieu* (wie Anm. 68), 69: „[L]e « corps épandu » marque une sorte de zone frontalière, ou de corps intermédiaire, entre le corps étendu d’une part (simple matérialité) et le corps vécu d’autre part (pure subjectivité).“

⁷³ Vgl. Gschwandtner, *Corporeality* (wie Anm. 5), 10.

spektive diese konkrete Geschichtlichkeit das eigentliche Bestimmungsmoment der Christologie. Gerade diese sieht er in Henrys Anweg verloren: „Wenn man die Dichte des Leibes verliert, vergisst man auch, worum es bei der Inkarnation geht – natürlich um Gott, aber auch um den bloßen Menschen.“⁷⁴ Wenn verkörpertes Menschsein zunächst auch organische Animalität in Trieben und Sehnsüchten bedeutet, dann steht auch diese Bestimmung des Menschen im Horizont christologischer Reflexion. Triebe und Sehnsüchte sind das zunächst Unkontrollierte, das in keinem Fall *per se* als sündig verstanden werden darf, aber in eine unheilvolle Dynamik hineinführen kann. Animalität kann zu Bestialität werden, wenn der Mensch gemäß einer auf Paulus zurückgehenden Unterscheidung nach dem Fleisch und nicht nach dem Geist lebt. An Christus, insbesondere in seiner Auferstehungsleiblichkeit,⁷⁵ wird für Falque deutlich, wie Ängste, Triebe und Leidenschaften auf eine menschliche, von der Liebe geprägten Weise gelebt werden können, wie also Animalität zu wahrer Menschlichkeit (*humanisation*) und schließlich gar zur Gotteskindschaft (*filiation*) werden kann.⁷⁶ Dabei spielt auch die Eucharistie eine zentrale Rolle, deren Empfang nach Falque eine transformative Kraft auf den ‚hingestreckten Leib‘ entfaltet, weil sie im organischen Vollzug von Essen und Trinken eine Inkorporation des Menschen in Gott darstellt und zu einer ‚erotischen‘ Seinsweise führt: Der ‚eucharistisierte‘ Mensch lebt den Modus der Liebe.⁷⁷

Angesichts dieser Leibphänomenologie kann Falque auch das Kreuzesgeschehen in seinem geschichtlichen Charakter würdigen: Das Sterben Jesu wird von Falque in seiner ganzen Radikalität zur Sprache gebracht. Er wehrt sich gegen Heideggers These, wonach das Christentum die Erfahrung von Endlichkeit und Tod verharmlose, weil es die menschliche Existenz in der Auferstehungshoffnung abzusichern suche.⁷⁸ In Abgrenzung zu Heidegger verdeutlicht Falque in seiner phänomenologischen Relecture der Passionsgeschichte, dass auch Christus als Urbild des erlösten Menschen den Tod in seiner unverminderten existenziellen Härte durchlebt hat. Jesus ist nicht in der Gewissheit der Auferstehung gestorben, sondern in Angst vor der radikalen Endlichkeit und dem Sturz ins Nichts.⁷⁹ Die existenzielle Härte bedenkt Falque auch für das Ereignis des Kreuzes: er

⁷⁴ Falque, Rubikon (wie Anm. 6), 189.

⁷⁵ Vgl. Falque, Chair de Dieu (wie Anm. 68), 73 f.

⁷⁶ Vgl. Falque, Triduum (wie Anm. 66), 494, 602 f.

⁷⁷ Vgl. ebd., 453 f., 638–642, 668. Zurecht kritisiert Calvin D. Ullrich hier einen überzogenen und gar supranatural anmutenden Realismus der Eucharistie, aber auch eine nachträgliche Entwertung der menschlichen Animalität, deren Wert doch eigentlich betont werden sollte in Falques Ansatz. Vgl. Ullrich, Body (wie Anm. 61), 10, 12.

⁷⁸ Vgl. Falque, Triduum (wie Anm. 66), 23.

⁷⁹ Vgl. Falque, Chair de Dieu (wie Anm. 68), 102; Falque, Triduum (wie Anm. 66), 77 f. – Gschwandtner kritisiert Falque vor allem aus zwei hermeneutischen Gründen: Seinen Überlegungen liege einerseits eine Bibelhermeneutik zu Grunde, die hinsichtlich der Historizität von Perikopen der Jesusgeschichte weiter geht, als es exegetische Standardannahmen vertreten. Zudem blende Falque wie zahlreiche andere Phänomenologen den textlichen Charakter der Heiligen Schrift aus und glaubt gegen basale hermeneutische Grundeinsichten, dass die Heilige Schrift einen direkten Zugang zu bestimmten Aspekten der Wirklichkeit bietet. Falque jedenfalls scheint davon auszugehen – und dies ist der zweite, nochmals konkretere Einwand Gschwandtners –, dass die Schrift einen direkten Zugang zur Erfahrung Jesu bietet. Die Erfahrungswelt Jesu kann vielleicht in einer religiösen bzw. mystischen Deutung bedacht und meditiert werden, allerdings kann sie nicht zum adäquaten Gegenstand

interpretiert es als ein Leiden im Fleisch, das als übermäßig, unausweichlich und grundlos erlebt wird.⁸⁰ Die dem Körper angetanen Verletzungen haben eine Erfahrungsqualität, die in der Selbstaffektion des Lebens ermöglicht wird. Zugleich macht Falque an dem Vollzug der Selbstaffektion des Lebens ihren passiven Charakter stark: Die affektive Selbsterfahrung bedeutet auch, sich selbst gegeben zu sein. Die Gabe des Lebens deutet er in Bezug auf die Christusgestalt als Verbindung des Lebens des Sohnes mit dem des Vaters, der das Geschick des Sohnes mit-erleidet.⁸¹ Falque kann diesen Zusammenhang von der Karfreitagserfahrung des Sohnes her entfalten, in der die Andersheit des Leides auf die Andersheit des Vaters verweist.⁸² Im Ausgang von dieser theologischen Figur gilt jedem Menschen die Zusage, im Leiden nicht alleine zu sein, sondern sich mit dem Hingang des Sohnes zum Vater verbunden wissen zu dürfen. Diese Zusage wiederum erhält von der Auferstehungsbotschaft eine neue Qualität, ermutigt letztere doch dazu, im Leib auf neue Weise zu leben. Primär expliziert Falque die Auferstehungsbotschaft deshalb auch als einen veränderten Modus der endlichen Existenz des Menschen.⁸³ Seine Ausdeutung der Auferstehungsbotschaft knüpft an den Existentialen von Geburt und Kindheit an. Diese Existentialen machen den Geschenkcharakter des Lebens sichtbar: die Angewiesenheit auf andere. Auch das erneuerte Leben ist nur als Geschenk möglich.⁸⁴

Im Blick auf die Auferstehung wird der Gedanke, dass das menschliche Fleisch von der physischen Materialität zwar nicht zu lösen, aber auch nicht mit dem Körper identisch ist, und damit die lebensphänomenologische Intuition der von der Welt zu unterscheidenden Erfahrungswirklichkeit des Fleisches zu einem weiterführenden Motiv. Denn sie ermöglicht den christlichen Gedanken einer leiblichen Auferstehung – im Sinne einer Auferstehung der Relation zum Mitmenschen und zur Welt – zu affirmieren, ohne eine physische Beständigkeit des Körpers annehmen zu müssen.⁸⁵ Anders gesagt: Sowohl die Auferstehungsbotschaft des Christentums als auch die lebensphänomenologische Denkbewegung zeugen vom Mehrwert des Fleisches gegenüber dem Körper, des Erlebens gegenüber der Materie, bzw. von einer Reduktion des Körpers, was aber stets auch die Gefahr einer Spiritualisierung in sich enthält.⁸⁶

gemäß der phänomenologischen Methode werden, die sich nach Husserl auf zugängliche Anschauungen aus der Erste-Person-Perspektive verpflichtet. Vgl. *Gschwandtner*, *Phenomenology* (wie Anm. 67), 289–292.

⁸⁰ Vgl. *Falque*, *Chair de Dieu* (wie Anm. 68), 115f.

⁸¹ Vgl. *Falque*, *Gott* (wie Anm. 48), 267.

⁸² Vgl. *Falque*, *Chair de Dieu* (wie Anm. 68), 119.

⁸³ Vgl. ebd., 195; *Falque*, *Triduum* (wie Anm. 66), 303 f.

⁸⁴ Vgl. ebd., 363.

⁸⁵ Vgl. ebd., 347; *Gschwandtner*, *Corporeality* (wie Anm. 5), 6.

⁸⁶ Vgl. *Falque*, *Triduum* (wie Anm. 66), 353: „La résurrection en effet n'est pas seulement la *manifestation* ou l'apparition d'un autre mode de présence par la *chair*. Elle est aussi disqualification, ou plutôt *retrait*, de la substantialité du *corps*.“ (Hvh. im Orig.) Die Eucharistie gilt Falque als komplementärer Denkweg: Während in der Auferstehung der Körper im Fleisch vollendet wird, wird das Fleisch Christi in den eucharistischen Gestalten verkörpert. Die Eucharistie ist also das notwendige Gegenmittel gegen einen christlichen Spiritualismus. Vgl. ebd., 636. Siehe zu diesem Zusammenhang auch *Falque*, *Chair de Dieu* (wie Anm. 68), 23, 202, 228 f.

5. Ertrag: Lebendigkeit und Materialität des inkarnierten Subjekts

Im Ringen um den Ernst und die Tiefe des Inkarnationsgedankens und den Leib als „Angelpunkt des Heils“ (*cardo salutis est caro*), wie Tertullian programmatisch formuliert, bietet die jüngere französische Phänomenologietradition ein Reflexionsangebot, um die idealistische Tendenz der neuzeitlich eingefärbten Bewusstseins- und Freiheitschristologie auszugleichen. Das spannungsreiche Verhältnis zwischen den Theorieoptionen von Henry und Falque zeigt an, dass das Inkarnationsgeschehen dabei mit unterschiedlichen Akzenten bedacht werden kann.

Henry perspektiviert das inkarnierte Subjekt vor allem in seiner Lebendigkeit. Seine lebensphänomenologische Inkarnationstheorie will verdeutlichen, dass Möglichkeit und Relevanz der Inkarnation nur im Horizont eines lebendigen Leibes expliziert werden können. Weil sich Henry in der transzendentalen Subjektivität des immanenten Lebens zu verlieren droht, ist es hilfreich, seine Perspektive mit derjenigen Falques komplementär gegenzulesen, in der die Bedeutung der Materialität und organischen Konstitution des Leibkörpers betont wird. Die soteriologische Relevanz der göttlichen Fleischwerdung kann nicht als ein rein innerliches Geschehen gefasst werden, was einem Aufgehen der Christologie in Pneumatologie gleichkäme.⁸⁷ Gerade in staurologischer Perspektive verlangt die Christologie eine Theorie des inkarnierten Subjekts, die auch die Konkretion in der Geschichte und damit die materielle Härte des Ereignisses zu würdigen weiß.

Ausklungen sollen diese Überlegungen mit einem Zitat von Falque, der in Auseinandersetzung mit Irenäus und Tertullian die leibliche Qualität des Heils in eindrücklicher Weise in Erinnerung hält:

„Denn das wahre Glück des Menschen besteht nicht darin, unkörperlich zu werden, sondern vielmehr körperlich zu sein und weiterhin zu bleiben, um den inkarnierten Sohn ‚gleichleiblich‘ zu werden bis hinein in die Auferstehung bzw. das Aufstrahlen seines und unseres Leibes im Licht des Vaters.“⁸⁸

Emmanuel Falque has subjected Michel Henry's phenomenology of life to a significant critique: The phenomenological reduction to the immediate immanence of the living subject produces an understanding of the body that ignores the concrete materiality and organic constitution of the body. Falque integrates this critique of Henry into the concept of the "stretched body." The debate between Henry and Falque is thereby understood as a contribution to the philosophical foundations of Christology, towards an incarnated concept of subjectivity.

⁸⁷ Vgl. Remmel, *Leiblichkeit* (wie Anm. 3), 489 f.

⁸⁸ Falque, *Gott* (wie Anm. 48), 250.