

DE SIMONE, GIUSEPPINA, *La rivelazione della Vita*. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2007. 200 S., ISBN 978-88-612-4001-8.

Auf den italienischen Denker Augusto Del Noce geht die immer noch nicht genügend beachtete Warnung davor zurück, die Philosophie der Neuzeit nach dem einfachen und gradlinigen rationalistisch-immanentistischen Schema „von Descartes über Kant zu Hegel und Marx“ bzw. zu Nietzsche und Freud zu betrachten. Eine solche Sichtweise blende, so Del Noce, die tatsächliche Vielschichtigkeit der neuzeitlichen Entwicklung aus. So versuche gleichzeitig eine v. a. im französisch-italienischen Sprachraum präsente Tradition die transzendente Dimension im Seinsbegriff zu fundieren: Über eine idealistisch-ontologische (Malebranche) und eine existentialistische (Pascal) Spielart führen deren Linien zu Denkern wie Vico, Gioberti oder Rosmini. Dem französischen Denker Michel Henry (1922–2002) verdanken wir einen weiteren Grund, uns vor einer solchen „paradigmatischen“ Lektüre der neuzeitlichen Philosophiegeschichte zu hüten: Denn diese trägt mehr oder weniger bewusst den problematischen Subjektbegriff dieser Tradition in deren Ursprung, d. h. in das Denken Descartes', selbst ein. Dessen *cogito* dürfe jedoch nicht, so stellt Henry in Rückgriff auf die Analysen des vergessenen Maine de Biran heraus, als „abstrakte intellektualistische Konstruktion“ verstanden werden, sondern müsse als äußere, distanzierte Erscheinungsform der grundlegenden, unmittelbaren Selbsterfahrung, als „ursprüngliche Selbstoffenbarung des Lebens“, neu interpretiert werden (30f.). Henry geht es damit nicht, wie Del Noce, um die Herausstellung einer „modernen Alternative“ zur Moderne, sondern um deren radikale Kritik als „ontologischer Monismus“ (31, 43), dem es die fundamentalphänomenologische Urgegebenheit radikaler Individualität und Leiblichkeit entgegenzusetzen gelte (vgl. 28–37). In diesem Sinn betrachtet Henry Maine de Biran auch als ursprünglichen Denker und sucht dessen Intuitionen in Radikalisierung der Tradition der französischen Phänomenologie des 20. Jhdts. zu profilieren. Signifikant für sein Denken ist einerseits die Autorität Meister Eckharts (38–41) bzw. andererseits seine originelle Spinozainterpretation (vgl. 21–25).

Mit diesen approximativen Indikationen des henry'schen Denkens befinden wir uns bereits mitten im ersten Teil der spannenden Abhandlung von Giuseppina De Simone (= DS), welche das Verhältnis von Christentum und Philosophie bei Michel Henry analysiert. Konzipiert ist diese Studie auch als Einführung in das Denken Henrys als solches, weswegen in deren erstem Teil („Praeparatio Evangelii“) neben die Situierung desselben auch die Klärung der wichtigsten Grundbegriffe sowie die Verhältnisbestimmung von Philosophie, Theologie und Phänomenologie bei Henry tritt (vgl. 21–73). Die Darlegung des in den Begriffen „Leben“ und „Leib“ zentrierten phänomenologischen Zugangs Henrys zum Christentum ist sodann Ziel des wesentlichen zweiten Teils mit dem Titel „Das phänomenologische Verständnis des Christus des Glaubens“ (75–131). Die Konsequenzen für die fundamentalen theologischen Grundspannungen wie „Inkarnation“/„Erlösung“, „Schöpfung“/„Eschatologie“ bzw. für die Grundlegung der christlichen Ethik sind die Themen des dritten Teils („Die Wahrheit des Menschen im inkarnierten Wort“, 133–165), bevor dann die „Provokationen für die Theologie“ abschließend in den Begriffen „Unmittelbarkeit“/„Immanenz“, „Mystik, Philosophie und Theologie“, „Innerlichkeit“ und „Phänomenologie in der Theologie“ zusammengefasst werden (167–184).

Mit seinem Zentralbegriff der „originalen Körperlichkeit“ (34, Anm.) interpretiert Henry die seiner Meinung nach in Eckhart kulminierende neoplatonisch-augustinische Innerlichkeit als Immanenz, insofern sich hier die ursprüngliche Offenbarung des Lebens ereigne, welche durch das neuzeitlich-moderne *cogito* systematisch ausgeklammert und durch die wissenschaftlich-technische Objektivität „barbarisch“ eliminiert worden sei (vgl. 42f., 64f.). Als paradigmatisch gilt Henry diesbezüglich Galilei (vgl. 158f.). Da dieses, basierend auf der Vorstellung, Distanz und Gegensatz zum Sein schaffe, müsse es durch eine radikale, d. h. phänomenologische Ontologie überwunden werden, der es – auch im Gegensatz zu den meisten Versuchen der Phänomenologie selbst – gelingen könne, zur originären Erscheinung, zur Selbstoffenbarung des immanent gefassten Seins vorzustoßen (vgl. 47). An diesem Punkt, dem *pathos* des Seins (67, 167), ist die Uroffen-

barung gerade nicht entzweieid-intellektiv, sondern reine Affektivität: „Die Affektivität ist das ursprüngliche Wesen der Offenbarung“ (49) und steht als solche am Ursprung aller Phänomenalität. In dieser radikalen Passivität ereignet sich die Selbstoffenbarung des Absoluten und werden Freude und Leid als ontologische Grundtonalitäten verankert (52f.). Hier verarbeitet Henry mystische Grundeinsichten Meister Eckharts und vollendet damit seinen radikal anti-idealistischen Begriff vom „Ich“ (vgl. 55f.).

Gegen die objektivistische Reduktion des cartesianischen *cogito*, welches an der Problematik der objektiven Evidenz des eigenen Lebens seine unüberwindliche Grenze findet (vgl. 69), extrapoliert Henry aus den Texten Descartes' die Erklärungsfigur des *videre videor*, die nach Henry „dieses dem Sehen immanente Fühlen bezeichnet, das aus jenem ein wirkliches Sehen macht, ein Sehen, das sich als Sehen fühlt“ (61). Es gebe also kein *videre* ohne *videor*. Das *cogito*, durch Heidegger als Beginn der neuzeitlichen Philosophie geadelt, sei somit in erster Linie gerade kein intellektueller Akt, sondern ein Erscheinen, eben die ontophänomenologische, selbst jedem *videre* entzogene Begründung jeder intellektuellen Aktivität. Das *apriori* jeder Erfahrung ist mithin die „transzendente Affektivität“, d. h. „das Leben selbst“ (70). An diesem Punkt öffnet sich das „Leben“ insofern zum phänomenologischen „locus theologicus“, als sich die immanente Selbstoffenbarung des Absoluten am Grunde sowohl der Philosophie als auch der Theologie erweist (vgl. 72): Gottes Leben wird zum Leben der Menschen selbst, der *Logos* wird zur „Uroffenbarung“. Wiederholt arbeitet DS heraus, dass es sich bei dieser Figur bereits von der Methode her keineswegs um eine Vermischung von göttlicher und menschlicher Ordnung handelt (vgl. 98f.).

Gerade der um den *Logos* zentrierte und aus diesem Grunde von allen gnostischen und rationalistischen Deutungen herangezogene Prolog des Johannesevangeliums dient Henry als hauptsächliche Referenz seiner phänomenologischen „Lebens“-Christologie. Das gesamte vierte Evangelium sei insofern das ursprünglichste, als es das Christentum ausdrücklich nicht als abstrakt-theoretische Wahrheit, sondern als eine solche, die Weg und Leben ist, thematisiere (vgl. 76, 79f.). Aus diesem Grund beinhalte es die „Worte Christi selbst“ (97), welche die Innerlichkeit Jesu in seinem reziprok-immanenten Verhältnis zum Vater auslegen (vgl. 80–101). Diese protologisch-inkarnatorisch ausgerichtete christologische Exegese ist damit nicht an einem abstrakten Begriff des historischen Jesus interessiert, weswegen Henry die historisch-kritische Auslegung dezidiert ablehnt (vgl. 81f.). Indem er darauf hinzielt, alle Äußerlichkeiten des Glaubens in einer Christologie der Innerlichkeit zu überwinden, stellt er sich vielmehr in eine Reihe mit Kierkegaard, Newman, Blondel oder Guardini (vgl. 83), die allesamt (wenn auch nicht exklusiv) ein protologisch-mystisch orientierter Innerlichkeitsbegriff auszeichnet, der sich gegen die idealistische Innerlichkeit, wie sie exemplarisch bei Fichte begegnet, pointiert absetzt.

Damit ist bereits christologisch jene Methode angedeutet, mit welcher Henry der „christlichen Philosophie“ einen neuen Weg weisen möchte, und die approximativ als diejenige des Leibes und der Inkarnation bezeichnet werden könnte. Nach Henry heißt das, den eigenen Leib nicht als einen Bestandteil der Außenwelt, als Körper, zu betrachten, sondern als Erscheinungsform des Lebens (vgl. 102). Natürlich ist dieser Ansatz pointiert gegen jede Form von Doketismus und Gnostizismus (Rationalismus) gerichtet. Dazu rekurriert er auf eine ursprüngliche Intuition der „christlichen Philosophie“, nämlich die menschliche (hier: leibliche) Wirklichkeit in ihrer Tiefendimension zu interpretieren. Der Leib wird damit als originäres Offenbarungsmedium und als originärer Adressat der Heilsverheißung gewichtet (vgl. 108–110). Henrys Interpretation des Johannesprologes kreist also nicht um den *Logos* als Intelligibilität – dies verbliebe ganz im Rahmen griechischer Logosmetaphysik –, sondern stellt dagegen den *Leib* des *Logos* als Prinzip des ewigen Lebens heraus; und indem er auch die patristischen Interpretationen des Johannesprologes in diesem Sinn einer *relecture* unterzieht (vgl. 121), vermag er in deren Texten jene Leib-Dimensionalität zutage zu fördern, welche in der traditionellen, der Ontologie verpflichteten Theologie unterbelichtet blieb (vgl. 124). Eine metaphysische Ontologie als gänzlich ungeeignetes Medium dafür ansehend, die Inkarnation als christliches Grundereignis auszudrücken, erkennt es Henry als eine zwangsläufige Folge, dass die theoretischen Aussagen der ersten Konzilien notwendigerweise in kon-

tradiktorischen Formulierungen endeten (vgl. 111). Demgegenüber sei es allein die Ergründung der inneren Möglichkeit der Inkarnation, die in keiner Weise der Ordnung des Denkens angehöre, welche die Wahrheit des Christentums zutage fördere: das Heil der Menschen (vgl. 110–112).

Konkret unterzieht Henry Irenäus und Augustinus der angedeuteten *relecture* (vgl. 113–116) und extrapoliert bei beiden Autoren ein vitales Leibverständnis, das als originärer Ausdruck der christlichen Wahrheit gelten könne (das „*cogito* des Leibes“; 114). Indem das christliche Inkarnationsverständnis auf die Quelle und das letzte Fundament des Lebens selbst verweist, erarbeitet Henry eine innerlichkeitsphänomenologische Begründung des Christentums, die alle objektiv-äußerlichen heilsgeschichtlichen Tatsachen in die zweite Reihe rückt (vgl. 117f.). Spätestens an diesem Punkt sieht sich die Autorin gezwungen, ihrer Kritik expliziten Ausdruck zu verleihen, werde doch gerade bei den Kirchenvätern die innerlichkeitsinkarnatorische Begründung niemals abstrahiert von den heilsgeschichtlichen Faktoren durchgeführt (vgl. 117). Überhaupt laufen die verschiedenen an Henry geübten, von DS an den entsprechenden Stellen wiedergegebenen Kritiken auf das Argument hinaus, jede Äußerlichkeit zugunsten der Innerlichkeit abzuwerten und damit – analog zu jenem Monismus, welchen Henry der ontologisch-metaphysischen Tradition vorwirft – die „Entkörperlichung“ des Leibes zu betreiben (128f.). Theologisch gewendet bedeute dies, so DS, die Verkennung der symbolisch-sakramentalen Bedeutung des Körpers (vgl. 130). Dies geht konform mit der bereits artikulierten Beobachtung, dass Henrys phänomenologischer Mystizismus zwangsläufig auf eine Abwertung der Realität hinauslaufe (89, 102) und die Offenbarung auf ihren innerlichen Aspekt reduziere (vgl. 97).

Jedoch ist es gerade der konturiert herausgearbeitete Innerlichkeitsbegriff, welcher dem christlichen Zentralbegriff der Gottessohnschaft neues theologisches Profil verleiht (vgl. 136, 173): Die Immanenzrelation des Lebens zu jedem singulären Lebendigen, so die henrysche Grundaussage, ist immer schon hineingenommen in die Vater-Sohn-Relationalität. Damit ist jedes Sein ein „in-Sein“ des Menschen in Christus und durch Christus im Vater (144). „Der christliche Sinn der Transzendenz liegt für Henry genau in dieser radikalen Immanenz des Lebens in jedem Lebendigen“ (127). Leiblichkeit, Verdanktsein und Passivität sind die Begriffe, welche die leibphänomenologische Letztbegründung skizzieren. Der Mensch wird nicht in einer abstrakt-ontologischen Universalität, im „System des transzendentalen Egoismus“ (151) betrachtet, sondern in der einzigartigen Singularität seines originären Leidens und Freuens, d. h. seiner Leiblichkeit (vgl. 145). An diesem Punkt ist die christliche Universalität des paulinischen „nicht mehr Jude und Grieche“ in der Leiblichkeit Christi – nicht im intellektiven Logosbegriff – verankert (vgl. 149). Diese ist als solche nur „in Christus“, jenem „Ur-Sohn“ gewährleistet (146). An die Stelle der intellektuellen Intuition Spinozas tritt das originäre Fühlen des Leibes. „Gottessohnschaft“ ist damit wirklich eine grundlegende Erneuerung des Lebens von seiner tiefsten Wurzel in der kontinuierlichen Präsenzialität der originären Affektivität her (vgl. 133). Intersubjektivität wird damit nur ausgehend von diesem Wurzelgrund des Lebens, in Christus, konzipierbar; dessen transzendentallogische Ableitung wird durch Henry durch die innerliche Grundlegung in der „seltsamen Akustik des spirituellen Lebens“ (Kierkegaard) ersetzt (vgl. 148f.).

Für die theologische Anthropologie ergibt sich damit das Axiom, der Mensch sei „genitum non factum“. Diese Übertragung einer christologischen Grundaussage auf die Anthropologie ist, falls sie sich als begründet herausstellt, geistesgeschichtlich von ähnlicher Bedeutung wie die Übertragung des in der Trinitätslehre profilierten Personbegriffs auf den Menschen bei Augustinus bzw. Thomas, und wie die Applikation des „relatio subsistens“-Motivs auf den Menschen bei Rosmini: Damit ist sie als genuiner Schritt christlicher Anthropologie in Überwindung der intellektualistisch-einseitigen aristotelisch-boethianischen Definition zu betrachten. Der Kontext der henryschen Aussage ist sodann auch keine abstrakte Naturphilosophie, sondern insofern die christliche Innerlichkeitsmystik, als das Leben des Menschen immer schon als „in Gott“ verstanden wird (vgl. 139, 173). Während der Schöpfungsbegriff die „Trennung“ der Kreatur von ihrem Ursprung anzeige, sei es Aussage des Generationsbegriffs, die Kontinuität innerhalb des Lebens, ohne Distanz zu seinem Ursprung zum Ausdruck zu bringen

(134). Insofern „in Christus“ der lebendige innere Zugang des Menschen zu seinem Ursprung im Vater eröffnet ist, ist der Mensch in der Gottessohnschaft damit in sein „genealogisches“ Gottesverhältnis hineingenommen. Ein abstrakter Begriff menschlichen Lebens außerhalb dieser Relation ist für Henry schlichtweg nicht denkbar – er wäre eine „Absurdität“ (135). Gelingt es ihm auch hier, gegen ein einseitig-idealistisches Trennungsdenken vorzugehen, zieht er sofort die Kritik der entgegengesetzten Einseitigkeit auf sich, das ebenso christlich-biblische Faktum der inneren Verbindung des Menschen mit dem Kosmos und damit des christlichen Grundbegriffs der Solidarität mit der Schöpfung zu unterlaufen (vgl. 137f.). Henry missachte, so könnte man die Kritik DS zusammenfassen, die Schöpfung als „locus theologicus“.

Bedeutsam sind weiterhin die Konsequenzen, die Henry aus diesem Ansatz für die Ethik zieht. Er konzipiert eine nicht-reziproke, innerlichkeitsbegründete Ethik. Die Entgegensetzung zu Lévinas, dessen Grundgedanke in dieser Gegenüberstellung geradezu eine „Ethik der Äußerlichkeit“ definiert werden kann, entbehrt nicht der nötigen Deutlichkeit (vgl. 153). Gegen jede Form reziproker Ethik, die Henry als radikal-altruistisch oder humanistisch-autoreferentiell ablehnt, arbeitet er in aller Deutlichkeit die christliche Aushebelung jeder Reziprozität heraus, wie dies exemplarisch in den Seligpreisungen deutlich werde (vgl. 154). Die auf dem radikalen Immanenzprinzip beruhende Ethik Henrys macht in radikal antipelagianischer Weise Christus selbst zum Handelnden im Subjekt, das damit als Handelnder „in“ dieser Welt, aber nicht „von“ dieser Welt erscheint (156f.).

Methodologisch werden die philosophisch-theologischen Erörterungen Henrys durch sein Begründungsdenken protologisch, „vom Anfang her“ geeint: Erlösung ereignet sich damit nicht am Ende, sondern am Beginn – nicht im Kreuz, sondern in der Inkarnation (139–141). Die christliche Botschaft ist das „cogito“ des Leibes, der Leib als „Ur-Intelligibilität“ fungiert als Erkenntnisprinzip, als Quelle der Gewissheit, der „ursprünglichen *cogitatio*“ (162f.). Die Aufforderung an das Christentum, die Dimensionen der Affektivität, Leiblichkeit und tiefen Einfühlung wiederzuentdecken, erweist sich damit als Wiederentdeckung eines urchristlichen, in der metaphysischen Tradition höchstens in zweiter Linie beachtetem Themas (vgl. 180f.).

Die ontologische Phänomenologie fördert in der christlichen Philosophie ein kritisches Potenzial zutage, welches manche als unhintergebar geglaubte Allianzen mit metaphysischen Letztbegründungsstrategien hinterfragt. Insofern sie sich darin auf einer soliden Schrift- und Väterexegese beruft, wie dies bei Henry der Fall ist, sollte sie von der Theologie sehr ernst genommen werden. Giuseppe Lorzio greift in seinem Einführungsaufsatz (vgl. 5–10) die verschiedenen Hinweise der Studie DSs zu einer systematischen theologischen Auslotung auf. DS führt weiterhin aus, wie auf diese Weise urchristliche Intuitionen zu Fragen der Christologie (vgl. 122f., 142f., 167f.) bzw. der Thematik des „Leidens“ in Gott (vgl. 113, 126) neue Bedeutung erlangen. Gleichzeitig wird an den Rückwirkungen, welche ein solches Denken für andere Zentralbegriffe zeitigt, auch der weitere Diskussionsbedarf deutlich. Dies macht die Autorin exemplarisch am Begriff der „kenosis“ deutlich (vgl. 95, 103f.).

Die abschließende Wertung DS geht davon aus, dass sich die Kraft eines Denkens „in seiner Einseitigkeit“ erweist (Tilliette, 177). Damit sind bündig Grenze wie Leistungsfähigkeit des henryschen Denkens für die Theologie zusammengefasst. Je nachdem, ob man das Glas als „halb voll“ oder „halb leer“ betrachtet, wird man dann auch die Bedeutung des henryschen Denkens für die Theologie einschätzen. DS erweist sich in ihrer äußerst eingängigen, in Argumentation wie Wortwahl klaren, aber niemals unkritischen Entwicklung einer theologischen Rezeption Henrys diesbezüglich als Optimistin und sieht deutlich die Chancen, welche sich für die Theologie aus der Henryrezeption ergeben könnten. Mit diesem Optimismus vermag sie den Leser anzustecken, ohne es freilich zu versäumen, auch skeptisch auf die Grenzen dieses Denkansatzes für die Theologie zu verweisen. Unübersahbar, gleichsam dem drohenden Missverständnis vorbeugend, steht daher am Ende der Studie die kritische Distanzierung der Theologie von einem allzu engen Bündnis mit dem phänomenologischen Ansatz im Allgemeinen – und damit Henrys im Besonderen (vgl. 181–184).

M. KRIENKE