

Entzug oder Unmittelbarkeit Gottes? : Zur Situation gegenwärtiger Religionsphilosophie in Frankreich

Autor(en): **Kühn, Rolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **60 (2013)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761003>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ROLF KÜHN

Entzug oder Unmittelbarkeit Gottes? Zur Situation gegenwärtiger Religionsphilosophie in Frankreich

Nach der Epoche religionskritischer Aufklärung und säkularer Indifferenz gegenüber Religion und Kirche scheint es im gegenwärtigen Kontext geopolitischer Umwälzungen so zu sein, dass das „religiöse Phänomen“ wieder zu einem wesentlichen Faktor innerhalb interkultureller wie strategischer Auseinandersetzungen geworden ist. Es erstaunt also nicht, dass auch Publikationen und Tagungen zum Thema „Religionsphilosophie“ zunehmen und neue internationale Vereinigungen zu Forschungszwecken entstehen.¹ Die religionsphilosophische Tradition bleibt dadurch nicht nur an die ererbten Bezüge zu Metaphysik und Theologie gebunden, sondern es knüpfen sich auch neue Verbindungen mit Human-, Sozial-, Kultur- und Religionswissenschaft, um dem „religiösen Phänomen“ in seiner ganzen geschichtlichen wie aktuellen Gegebenheit philosophisch und empirisch gerecht zu werden.

In methodischer Hinsicht hat angesichts solch vielfältiger Annäherungen Jean Greisch² im französischen Sprachraum die Unterscheidung von *philosophie de la religion*, *philosophie religieuse*, *théologie philosophique* und *théologie religieuse (confessante)* vorgeschlagen, da das „Denken der Religion“³ weder allein zur gläubigen Haltung noch zum ausschließlichen Bemühen um den „Gegenstand Gott“ hinführe, sondern eine Öffnung gegenüber theoretischen wie praktischen Manifestationen hinsichtlich jener Beziehungen impliziere, die mit den Sinnordnungen von *Mensch*, *Welt* und *Gott* existieren. Diese vornehmlich seit dem 19. Jahrhundert vorgegebene *hermeneutische* Sichtweise, wie sie dann Heidegger fundamental-

¹ Für unseren Zusammenhang sei die im Oktober 2011 gegründete „Société Francophone de Philosophie de la religion“ unter Leitung von Philippe Capelle-Dumont, Jean-Louis Vieillard-Baron und Jean Grondin erwähnt; zu den Gründungsmitgliedern gehören ebenfalls Jean Greisch und Jean-Luc Marion.

² Vgl. *Le buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* (= T. 1: *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*; T. 2: *Les approches phénoménologiques et analytiques*; T. 3: *Vers un paradigme herméneutique*. Paris : Cerf 2002–2004; dazu die Besprechung von DELACROIX, Victor : *Jean Greisch: Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 130 (2005); ebenfalls in dieser Perspektive CAPELLE-DUMONT, Philippe (Hg.): *Philosophie et Théologie. Anthologie*, 5 Bände. Paris: Cerf 2009–2011.

³ Wir greifen hier den Titel eines älteren Sammelbandes unter der Leitung von H.J. ADRIAANSE u. J. GREISCH auf: *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*. Paris: Beauchesne 1991.

ontologisch weiter geprägt hat,⁴ kann sich ohne Zweifel durch neuere berechnete Interessen für religiöse Diskursanalysen sowie Narrativität und Metaphorologie ergänzen lassen, wie wir sie im französischen Raum durch Ricoeur kennen gelernt haben. Sofern sich die Religionen durch ihre „Erzählungen“ (*récits*) in ihrem *positum* selbst interpretieren und als „Verkündigung“ kerygmatisch mitteilen, kommt dieser Sachverhalt allen Disziplinen entgegen, welche das „religiöse Phänomen“ unter ihrem jeweiligen epistemologischen Gesichtspunkt ernst nehmen wollen: Historie, Exegese, Linguistik, Archäologie, Ethnologie, Religionssoziologie und -psychologie sowie Kunstwissenschaft, ohne von den einzelnen Theologien in konfessioneller Hinsicht zu sprechen.

Ob diese methodische Vielfalt der Disziplinen jedoch den alten und neuen Problemen der „Religionsphilosophie“ tatsächlich entgegenkommt, ist eine Frage, die vom vorausgesetzten *Wesensverständnis* der Religion selbst abhängt, welches nicht nur auf die Vielheit der Religionen zu achten hat, sondern vor allem auf die phänomenologische Art und Weise, wie sich deren jeweilige Diskursivität und Hermeneutik artikuliert, das heißt als ein *Repräsentationsmodell* gläubigen Verstehens der oben genannten Trias von Mensch, Welt und Gott bzw. auch als eine ethisch-kulturelle Praxis, die dem individuellen und/oder gesellschaftlichen *Heil* zugewandt ist. Ein wirkliches „Wesensverständnis“ des Religiösen lässt sich aber wohl nur dann gewinnen, wenn die Vorstellungsstruktur als solche aufgeklärt wird, um in Abgrenzung davon den immanent religiösen *Vollzug* genauer zu fassen, der sich mit der *Wirklichkeit* des Absoluten selbst konfrontiert oder sogar in dessen inneres Leben eingelassen ist. Die französische *Religionsphänomenologie* der letzten Jahrzehnte, wie sie in unserer Untersuchung hier diskutiert wird,⁵ hat uns für diese Problematik eindeutig zwei Antworten im Augenblick hinterlassen: entweder *entzieht* sich Gott oder das Absolute in eine unzugängliche Alterität oder Namenlosigkeit hinein, von der nur eine Spur im Vergessen selbst bleibt (was die virtuelle „Selbstauflösung“ des Christentums und der anderen Religionen für die Zukunft einschließt), oder das Absolute gibt sich dergestalt, dass *Vorstellung* und *Differenz* als letzte Gegenstandskategorien nicht mehr maßgeblich sind, um die eigenwesentliche Selbstgebung Gottes als seine „Selbstoffen-

⁴ Vgl. schon das entsprechende an Heidegger orientierte Schlusskapitel bei GREISCH, Jean: *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin 2000, 246–248, über das „Fragende und befragte Denken“; ebenfalls GREISCH, Jean: *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*. Paris: Bayard 2006.

⁵ Wir berücksichtigen hier nicht die analytische Religionsphilosophie in Frankreich, wozu folgende Arbeiten weiterführend genannt werden können: BOURGEOIS-GIRONDE, Sacha/GNASSOUMOU, Bruno/POUIVET, Roger (Hgg.): *Analyse et théologie*. Paris: Vrin 2002; POUIVET, Roger/MICHON, Cyrille (Hgg.): *Philosophie de la religion*. Paris: Vrin 2010; MICHON, Cyrille: *Le fiacre des propositions. Remarques sur la pertinence de la philosophie analytique de la religion*, in: *ThéoRèmes* 2 (2012): Les nouveaux de la philosophie de la religion en question.

barung“ zu leben und zu denken. Letztere wäre dann auch keiner besonderen geschichtlichen Mystik mehr geschuldet, sondern sie würde das einlösen, was die mystische Tradition stets *reduktiv-kriteriologisch* eingefordert hat, nämlich „Gott“ an *keine* Begrifflichkeit und Metaphorik mehr zu binden und „sich“ von „Ihm“ als Sein, Grund oder Leben selber heimsuchen zu lassen, mit anderen Worten dass *Er* sich als jene Wirklichkeit offenbare, die *Er* als Ursprung im nicht-kausalen Sinne immer gewesen ist.⁶

Wie die „Religion“ und ihre „Gegenstände“ religionsphilosophisch zu behandeln seien, bleibt mithin die entscheidende Frage, wobei ein solches *Wie* im Sinne klassisch-ekstatischer Phänomenologie die Erscheinungskriterien bereits im Vorhinein festgelegt sind: *Welthorizont*, *Daseinsstrukturen*, *Bewusstseinsimmanenz (Seele)* oder *Transzendenz*, von denen sich insgesamt die Frage stellt, ob sie für „Gott“ letztlich überhaupt sinnvoll sind. Dogmatik, Verkündigung und Riten lassen sich zweifellos auf diese Grundgegebenheiten der Manifestation Gottes und seiner menschlichen Rezeption im Dasein hin untersuchen, aber es gibt auch Traditionen, welche die Unterscheidung von Philosophie/Religion nicht kennen bzw. sogar der Philosophie gegenüber ablehnend sind. Deshalb müssen sie nicht weniger genuin religiös sein, denn die Themen der Religionen von ihrem Beginn an – wie Hoffnung, Heil, Einheit oder Vermittlung von Gott/Mensch – müssen nicht philosophisch oder theologisch formuliert sein, um als „unmittelbare Erprobung“ im Sinne ursprünglicher *religio* wesentlich gelebt zu werden. Theologie wie Philosophie sind in unserer Tradition in der Tat beide auch immer als Disziplinen des Ursprungs im Sinne eines Grundes zu verstehen, der *vor* dem Gedachten liegt, so dass zwar gegenseitige Entlehnungen aus diesen Disziplinen – mit entsprechender methodischer Vorsicht – nicht auszuschließen sind, aber eine *unvordenkliche Einheit* eben nicht durch eine solche gegenseitige Allianz oder Anerkennung in irgendeiner Weise verdunkelt werden darf.

Das religionsphilosophische Problem besteht also nicht so sehr in der *relativen* Zugehörigkeit von philosophischen und theologischen Lektüren, sondern in dem Maß der *Differenz* oder *Alterität*, welches darin am Werk bleibt, um vielleicht jene originäre Einheit als Wirklichkeit nicht mehr durchscheinen zu lassen.⁷ Ideen- und wirkungsgeschichtlich gesehen ist

⁶ Vgl. zur Diskussion CAPELLE-DUMONT, Philippe (Hg.): *Dieu en tant que Dieu*. Paris: Cerf 2011. Damit bleibt auch problematisch, in Religion und Religiösem hauptsächlich eine „trennscharfes“ Definitionsaufgabe als hauptsächliches Anliegen zu sehen; vgl. SCHMIDT, Thomas M./MÜLLER, Tobias (Hgg.): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. Paderborn: Schöningh 2012.

⁷ Eine Übersicht über das Denken der Differenz von Parmenides bis Derrida bietet die Vorlesungsreihe von DASTUR, Françoise: *Philosophie de Différence. Un cours*. Chatou: Les Éditions de la transparence 2004. Dastur gehört zur mittlerweile älteren Phänomenologengeneration in Frankreich wie Richir und Marion und berücksichtigt unter der Inspiration von Husserl, Heidegger und Hölderlin in ihren Publikationen besonders die Problematik der

nämlich spätestens seit Kant die empirisch-kategoriale Angleichung von Vorstellung und Objektivität zum einzigen Wahrheitskriterium geworden, was aber prinzipiell zur Folge hatte, dass alles Sein oder Gegebene dem „Verdacht“ anheim fällt, so lange bloße *Illusion* zu sein, wie keine adäquate (wissenschaftliche) Vorstellung (Begriff) von ihnen gebildet wurde. Dadurch wurde nicht nur eine unmittelbare (radikale) Erscheinungsweise wie das pathische oder rein phänomenologische Leben verdunkelt, indem es als „Gefühl“ desavouiert bzw. der rektifizierenden Technik des Handelns jeglicher Art unterworfen wurde,⁸ sondern gerade auch die Religion wurde vornehmlich zum Gegenstand einer „Philosophie des Verdachts“ unter anderem bei Feuerbach, Nietzsche und Freud, da sie scheinbar gegenüber der rationalen Vorstellung und der humanistischen Selbstbehauptung keinerlei *Eigenwesen an Wahrheit* mehr besaß. Umgekehrt kann eine radikale Phänomenologie in der Welt keinerlei „Versicherung“ finden, welche über die wechselnden Sinn-Vorstellungen eine Antwort auf die da-seinsfaktische „Sorge“ sucht, so dass ein Gott solcher „Versicherung“ im Außen nur ein irrtümlicher sein kann – wogegen im Grunde alle Religionen protestieren, sofern der „Bruch mit der Welt“ als ihre unverzichtbare Epoché zum Wesen ihres Selbstverständnisses gehören dürfte, in der „Welt“ kein Ziel zu besitzen.⁹

Wenn wir also programmatisch schon feststellen konnten, dass die gegenwärtige französische Religionsphänomenologie vor der Alternative von *Differenz* und *Immanenz* in Bezug auf das Absolute stehen bleibt¹⁰ (wobei

Zeit, des Sterbens und der Ästhetik; vgl. *La phénoménologie en question. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: Vrin 2004.

⁸ Vgl. HENRY, Michel: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF 1985, 194 u. 202.

⁹ Vgl. schon KÜHN, Rolf: *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2003, 12–18.

¹⁰ Womit nicht gesagt sein soll, dass *Immanenz/Differenz* selber eine letzte *Dualität* bilden, denn eine als originär ausgewiesene phänomenologische Immanenz bleibt der effektive Ermöglichungsgrund jeglicher Differe(ä)nz oder Transzendenz. Mit „Alternative“ sollten hier nur die beiden Grundorientierungen angezeigt sein, innerhalb derer sich die französischen Religionsphänomenologien gegenwärtig bewegen; vgl. auch DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle: *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne 2003, Kap. 1 u. 3: „Comprendre l'immanence“ und „Phénoménologie matérielle et christianisme“. – Diese Situation kann der eingangs genannte, groß angelegte Versuch einer Übersicht und Aktualisierung zur Religionsphilosophie bei Jean Greisch unterstreichen, denn er führt nach seinen eigenen Aussagen über die „Triangulation“ von *Philosophie, Theologie* und *Wissenschaften* mit Hilfe einer „idealtypischen, spekulativen und kritischen Methode“, welche Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte integrieren will, selbst beim letztlich favorisierten hermeneutischen Paradigma nur zur „Dialektik einer aufgeschobenen Synthese“ (die wir zur „Horizont-Entfaltung“ zählen). Dadurch wird die schon in seinem Buchtitel angekündigte Spannung zwischen „brennendem Dornbusch“ und „Licht der Vernunft“ keineswegs aufgehoben und eine „absolute Religion“ bleibt nur mögliche Hypothese, wobei allerdings die proklamierte Unterscheidung zwischen „Religionsphilosophie“ und „religiöser Philosophie“ nicht immer eingehalten ist. Vgl. *Le buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 1, 33 u. t.3, 735. Das heißt, die Religionshermeneutik bei J. Greisch im Anschluss an Husserl, Heidegger und Ricoeur vor-

die Frage nach dem Zusammenhang von Hermeneutik, Dekonstruktion und radikaler Phänomenologie eine maßgebliche Rolle spielt), dann ist diese Konstellation dem religionsphilosophischen Erbe insgesamt eben nicht ganz unbekannt. Einige kurze Streiflichter vermögen zu zeigen, dass Descartes etwa die *Ontologie* nur als allgemeine Wissenschaft der Seienden verstand und die entsprechende *religiöse Metaphysik* aus seiner physikalisch orientierten Ersten Philosophie ausschloss, womit auch besiegelt war, dass die „Offenbarung“ – bis auf die Idee des „Unendlichen“ – aus dem Bereich philosophischer Reflexion weitgehend verbannt wurde. Spätere Cartesianer hielten sich nicht an diese Trennung, so dass etwa Malebranche den Anspruch der idealen *Gewissheit* gerade wieder in den offenbaren Wahrheiten garantiert sah und in der „christlichen Philosophie“ eine Metamorphose der *ratio* erblickte, welche ihrerseits das Wesen der Philosophie in Frage stellt. Hegel akzentuierte diese Problematik, insofern nach ihm nur das Christentum in der Lage sei, den „Tod Gottes“ unter der Form der Passion Christi und als philosophischen *Atheismus* zu integrieren, mit anderen Worten durch eine „Negation der Negation des Absoluten“ alle mythologischen und reflexiven (aufgeklärten) Prozesse der Bewusstseinsentwicklung zu beenden, welche stets nur den *gebrochenen Spiegel* ihrer selbst hervorgebrachten Vorstellungen anschauen kann, von dem der „Riss“ des „spekulativen Karfreitags“ in der absoluten Religion das „Ich (denke)“ eben befreien soll.¹¹

Allein Heidegger hielt an seinem philosophischen Widerstand gegenüber dem „Christlichen“ denkerisch fest, was ihn dazu veranlasste, die epochale Geschichtslosigkeit oder Abwesenheit Gottes in dessen „Kommen“ als Befreiung von allen Seinsvorherbestimmungen zu verwandeln, welche das Dasein gegenüber einer solchen (anderen) Erwartung noch einschränken könnte. Diese spekulativen Etappen der Religionsphilosophie fanden vielleicht bei Maurice Blondel eine gewisse Korrektur, insofern er aufweisen wollte, dass keine theoretische Reflexion vom rein *Praktischen* der „Aktion“ absolvieren kann, wodurch Gott einerseits zur immanenten Wirklichkeit einer in ihrer Möglichkeit je erneuerten Existenz wird und andererseits alle idolatrischen oder transzendenten Handlungssysteme einer Kritik unterworfen werden, sofern sie den inneren Bezug von Natur und Gnade im Sinne einer verborgenen, aber effektiven Gegenwart Gottes nicht zulassen.¹² Ob auf diesem Weg auch der Bruch zwischen mittelalter-

nehmlich, ohne die analytische Tradition Wittgensteins zu übergehen, ist weniger „Aufhebung“ der anderen religionsphilosophischen Paradigmen als die „Sondierung ihrer hermeneutischen Möglichkeiten“ auf einem Weg, über den seiner Ansicht nach erst die Zukunft entscheiden wird; vgl. *Le buisson ardent et les Lumières de la raison*, t.3, 161.

¹¹ Vgl. auch RESWEBER, Jean-Paul (Hg.): *Le Jésus des philosophes*. Metz: Le Portique 2002.

¹² BLONDEL, Maurice: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Alcan 1893 (Neuauf. 1950 u. 1993 bzw. in: *Œuvres complètes*, Bd. 1. Paris: PUF 1995; dt.

lichem und modernem Denken mit seinem ausschließlichen Wissenschaftsanspruch von Descartes bis Husserl aufgehoben werden kann, ist sicher fraglich, aber thomistisch orientierte Denker wie Edith Stein (1891–1942)¹³ oder Étienne Gilson (1884–1971)¹⁴ haben zumindest die Notwendigkeit einer solchen Kontinuität unterstrichen, die wieder gefunden werden müsse, falls es zu einer Versöhnung von christlichem Glauben und philosophischer Rationalität kommen sollte.

Unsere eigenen Untersuchungen im Bereich des gegenwärtigen französischen Religionsdenkens haben uns demgegenüber eher erkennen lassen,¹⁵ dass eine solche Kontinuität zwischen der antik-mittelalterlichen Ontologie und der radikalen Problematisierung des Seins durch die neuere Phänomenologie nicht mehr möglich erscheint, da von „Sein“ nur etwas ausgesagt werden kann, sofern es „erscheint“ oder „sich gibt“. Diese konstitutiv vorausliegende Erscheinens- oder Gebungswirklichkeit verabschiedet notwendiger Weise jegliches Vorstellungsapriori, welches Metaphysik wie moderne Rationalität als Versuche der *Objektivierung* von *Seiendheit* auszeichnet, so dass die Ausgangslage für die Erkenntnis oder Erfahrung des Absoluten in Bezug auf uns Menschen heute eine andere geworden ist: Es geht nicht mehr um die Möglichkeit einer Gewissheit als *Evidenz*, die dem Denken einsichtig sein könnte, selbst wenn sie den „Tod Gottes“ und des „Subjekts“ zu integrieren vermag, *sondern wie das Absolute im Erschei-*

Übers. *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*. Freiburg: Alber 1965).

¹³ Vgl. ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (entst. 1931–1936). Freiburg i.Br.: Herder 1950.

¹⁴ Vgl. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin 1939; *L'être et l'essence*, Paris: Vrin 1948 (42000). – Für die protestantische Seite bleibt Jean Héring (1890–1966) zu nennen, der als einer der ersten Schüler Husserls in Straßburg lehrte, mit Levinas die Phänomenologie in Frankreich einführte und folgendes beachtetes religionsphilosophisches Werk verfasste: *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*. Paris: Alcan 1926. Héring will die Religionsphilosophie aus der Krise herausführen, indem sie nach Schleiermacher zur Religionspsychologie wurde, denn der Anthropozentrismus verkennt die Wahrheit der Religion als eines „Glaubensaktes“. Durch die Orientierung an Max Scheler ist die Religiosität des Bewusstseins daher auf religiöse Werte bezogen, vor allem auf die Heiligkeit. So ist zwar Gott gegenüber dem empirischen Universum und der Welt der Wesenheiten transzendent, aber die Phänomenologie darf solche Transzendenz – wie Husserl es methodisch gefordert hatte – nicht aus der Phänomenologie aussparen. Damit weist Héring gleichzeitig die Auffassung vom ontologischen Primat des Bewusstseins zurück, so dass die Religion jenseits von Psychologie und reduzierter Intentionalität (sowie auch von Soziologismus und Historismus) früh einen eigenen Stellenwert in der phänomenologischen Forschung gewinnt, auf den sich die jüngste Entwicklung in Frankreich erneut besinnt; vgl. SCHMITZ-PERRIN, Robert: *Strasbourg, „banlieue de la phénoménologie“*. *Edmond Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse*, in: *Revue des sciences religieuses* 69/4 (1995) 65–80; MONSEU, Nicolas: *Les usages de l'intentionnalité. L'introduction de Husserl en France*. Louvain: Peeters 2005.

¹⁵ Vgl. KÜHN, Rolf: *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*. Freiburg i.Br.: Herder 2013.

nensvollzug selber anwesend ist oder nicht – als Ethik des Anderen, als Sättigung des Anrufs bzw. als lebendige Selbstaffektion oder als Unentscheidbarkeit des Sinns, wie die Antworten von Levinas bis Nancy lauten. Von diesen phänomenologischen Radikalisierungen führen keine Wege mehr zu ontologischen Substanz- oder Prinzipienaussagen zurück, weil die *Gebungsweise* sich prinzipiell im Vergessenen oder Verborgenen vollzieht, ohne aufzuhören, effektiv zu sein, das heißt eben *ge-geben*. Die „Gottesfrage“ und ihr Korrelat einer transzendent ausgerichteten Intentionalität des Menschen scheitern hieran, weil jedes „Wo?“ oder „Wohin?“ Gottes (wie Nietzsche letzteres als neue Frage formulierte) irgendwelche „Orte“ voraussetzen, die weder kosmologisch noch ideell von Gott besetzt werden können, sofern alle Orte erst in der Horizont-Entfaltung von Gegebenheit oder Erscheinen entstehen – und somit Gott ihnen als nicht-kausal *voraus* liegen muss. Gewiss kann man hierbei *Problem* und *Frage* weiterhin methodisch unterscheiden (Marcel, Heidegger, Greisch), aber maßgeblich bleibt, dass Gott kein „Befragter“ ist, wenn wir selbst zunächst die vom Phänomen „Angerufenen“ sind, was in letzter Konsequenz heißt: *in einer Passivität affiziert*, die älter als jeder besondere Anruf sogar noch ist und daher auch nicht mit einer ontischen Gefühlsanalyse im Sinne Schleiermachers oder Rudolf Ottos verwechselt werden darf.

In Bezug auf das Absolute wäre dann nicht nur jegliche Frage-Philosophie zu verabschieden, weil sie sich stets schon in vorentworfenen Antwort-Horizonten bewegt, die relativ sind oder enttäuscht werden können, sondern selbst der Verzicht auf die Begriffsvergötzung (*idolâtrie conceptuelle*) bei J.-L. Marion¹⁶ reicht nicht aus, da die „Unbegreiflichkeit Gottes“, die ja älter als Ontologie und Metaphysik in einem gewissen Sinne der bereits biblischen *theologia negativa* ist, keine theoretische Frage des Denkens und der Philosophie letztlich bedeutet – *sondern unsere schweigende oder unsichtbare Passibilität in ihrem Vollzug selbst*, wodurch „Gott“ in jeglichem immanenten Handeln anwesend wäre, sofern er uns „im Anfang“ affiziert, das heißt schon immer und ohne Unterbrechung in unserer transzendentalen Lebendigkeit. Diese Problematik ist auch keine *Wer-Frage* mehr, wie sie in der Frage nach dem „Selbst“ als implizite Gottesfrage noch mitschwingen könnte, sofern es sich beim „Gott, der ins Denken einfällt“ eben nicht mehr um einen *gedachten Gott* handelt, sondern um die *absolute Rekurrenz* solcher Passivität selbst, das heißt um „Schöpfung“, die nach Levinas fälschlicher Weise von Heidegger nicht berücksichtigt wurde, sofern solche Passivität (Schöpfung) selbst dem Geworfensein des zeitlichen Daseins noch vorausgeht.¹⁷

¹⁶ Vgl. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset & Fasquelle 2010.

¹⁷ Vgl. etwa LEVINAS, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser 1991, 73–82: „Menschwerdung Gottes“?

Die hermeneutische Situativität von religionsphilosophischen Vorfragen in Bezug auf die Frage, wie richtig nach Gott zu fragen sei – gemäß dem „Wie nun suche ich dich, Herr?“ bei Augustinus¹⁸ – reduziert sich mithin selbst als Problematik der *Antreffbarkeit* und *Ansprechbarkeit* Gottes durch *unsere reine Affizierbarkeit durch Ihn*. Dabei kann dann auch Vergessen und Spur an sich keine letzte (dekonstruktiv retentionale) Relevanz mehr beanspruchen, sofern diese Affektion als Lebendigkeit *per se* im rein phänomenologischen Sinne *absolut* ist – über unser Sein oder Nicht-Sein als transzendente Geburt entscheidet, von welcher her ebenfalls so etwas wie „Erscheinen“ oder „Gegebenheit“ allein möglich ist. Damit ist ebenfalls die *Wertfrage* an ihren phänomenologischen Ursprungsort zurückgeführt, denn wenn nach Michel Henry ohne Affektion nichts Axiologisches erfahren werden kann, dann gehören Affektion, Vollzug als Praxis und Kultur im Absoluten selbst zusammen.¹⁹ Die französische Religionsphänomenologie der Gegenwart kann also verständlich machen, dass „über Religion“ *nicht von außen* zu sprechen ist, sondern sich dort nur bewährt, wo sich das Denken in seiner transzendentalen Ermöglichung selbst *empfängt*, sofern es zu dieser äußersten Reduktion bereit ist. Alle Aussagen betreffs des „Wesens der Religion“ auf der Ebene von Repräsentation und Hermeneutik sind damit relativiert, wie wir unterstreichen möchten, da sie wie die ontologisch-metaphysischen Bestimmungen nur eine *Deixis-Funktion* hinsichtlich dessen besitzen können, was sich in der *Affektibilität* der inneren Lebensrezeptivität entscheidet.²⁰

¹⁸ *Confessiones* X, 20, 29.

¹⁹ Vgl. auch KÜHN, Rolf: *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätszugang*. Nordhausen: Bautz 2013. – Unter den jüngeren Phänomenologen in Frankreich hat Renaud Barbaras (geb. 1955) ebenfalls eine Phänomenologie des Lebens auf der Grundlage der Analyse des Begehrens (*désir*) im Ausgang von Husserl, Patočka und Merleau-Ponty vorgelegt, worin er den henryschen Lebensbegriff als selbstaffektive Einheit von Fleisch/Leben als zu „schillernd“ kritisiert. Damit ist eine nach seiner Meinung zu große Nähe zum Geistbegriff gemeint, welche dem Animalischen in der Lebensgegebenheit nicht gerecht würde. Durch das Beharren auf die Univozität des Seienden ist Barbaras allerdings nicht in der Lage, seinen Begriff des „Begehrens“ so weit zu führen, dass dieser sich in seiner passiblen Absolutheit als für das göttlich Absolute selbst offen erweist; vgl. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin 2008. Unser Ansatz beruht gerade darin, die konkrete Faktizität des Leiblichen (*chair*) phänomenologisch so bestimmt wie möglich zu fassen, ohne religionsphilosophische Fragen auszublenden, das heißt die Gegebenheit des Absoluten nicht nur thematisch der Geschichte und Hermeneutik anzuvertrauen, sondern diesem „Fleisch“ in seiner Originarität selbst. Ähnlich ließe sich auch gegenüber Jocelyn Benoist (geb. 1968) argumentieren, der sich gegenüber den erfolgten Durchbrüchen einer radikalisierten Phänomenologie in Frankreich im Sinne einer intentional enger verstandenen Phänomenologie mit Rückgriff auch auf Bolzano, Meinong und Schlick wieder abgrenzt, wie etwa an seinen Titeln wie „L'écart plutôt que l'exédent“ (in: *Philosophie* 78 [2003] 77–93) oder *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*. Paris: Cerf 2009, abgelesen werden kann. Vgl. im Einzelnen auch zu Barbaras und Benoist: GONDEK, Hans-Dieter/TENGELYI, Lázló: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, 581–603 u. 640–662.

²⁰ In dieser Hinsicht sind gleichfalls die vielfältigen Publikationen zu werten, wie sie gegenwärtig zu diesem Fragenkomplex erscheinen; vgl. etwa YOUSEFI, Hamid Reza/WALDEN-

Damit klären sich letztlich auch noch einmal die teilweise schon in Erinnerung gerufenen Fragen der *Traditionsstränge*, die für das Verständnis von Religion durch Judentum und griechisch-römische Antike in unserer Geschichte maßgeblich geworden sind. Keine Tradition ist nämlich denkbar ohne in den Individuen zunächst vorgegebene Affektionen, in denen jeweils das Absolute des Lebens empfangen wird. Hinter Semantik und Begriffsgeschichte als Rezeptionsproblematik hermeneutischer Natur im weitesten Sinne ist daher stets auf das *transzendente* Moment solch originärer Empfänglichkeit zurückzugehen, um die Relativität der historischen Symbolisierung zu durchbrechen. Damit sind diese Letzteren keine bloße Illusion, sondern habitualisierte Arten und Weisen, wie das Absolute situativ oder kontextuell entgegengenommen werden konnte, sofern „Affektion“ immer auch unmittelbar gegebene Leiblichkeit mit deren individueller wie gesellschaftlicher Praxis bedeutet. Auf diese Weise reicht die ideologisch wie praxeologisch typisierte Historie in die rein affektive Historialität des Lebens hinein, indem sie präkategorial oder vorbegrifflich aus ihr hervorgeht, da rein phänomenologisches Leben in seiner inneren Selbstbewegung ununterbrochene Hervorbringung oder Tun als *Vollzug* ist. Und insofern sich dieser Vollzug in seinem subjektiven Ursprung nicht selbst setzen kann, ist seine selbstaffektive Abkünftigkeit immer schon die welthaft schweigende Anwesenheit des absoluten Lebens, ohne formlos zu sein, weil jeder Vollzug von Leben bereits ein phänomenologisch je bestimmter ist, das heißt affektiv-praktische Selbstrealisierung des Lebens in der ganzen Breite und Tiefe seiner konkreten Potenzialitäten.²¹

FELS, Hans/GANTKE, Wolfgang (Hgg.): *Wege zur Religion. Aspekte – Grundprobleme – Ergänzende Perspektiven*. Nordhausen: Traugott Bautz 2010. Die oben genannte *Deixis*-Funktion ermöglicht es uns daher zugleich, den interdisziplinären Austausch aufrecht zu erhalten, ohne allerdings die Religion an eine solche Interdisziplinarität als einen einseitigen epistemischen „Gegenstand“ Religion verlieren zu müssen.

²¹ Abgesehen von möglichen Hinweisen auf Durkheim, Lévi-Strauss, Foucault oder Certeau können wir hier nicht näher auf Fragen der *Religionssoziologie* eingehen; es sei jedoch in Bezug auf die Frage von Habitus und gesellschaftlicher Praxeologie auf das einflussreiche Werk von Pierre Bourdieu (1930–2002) für diesen Themenbereich verwiesen. Bourdieu nimmt einen gewissen subjektiv spontanen „praktischen Sinn“ (*sens pratique*) der „Akteure“ an, welchen er grundlegend durch einen Habitus geprägt sieht, der es schwierig macht, die Rollendeterminierung im gesellschaftlichen Handlungs-„Feld“ als klassengeprägten Lebenswelten zu durchbrechen. Eine wesentliche Frage ist dabei, wie die verschiedenen „Kapital“-Formen wie Bildung, Geld, Fertigkeiten etc. eingesetzt werden können, um den gewünschten sozialen Status zu erhalten oder zu erreichen; vgl. BOURDIEU, Pierre (Hg.): *La misère du monde*. Paris: PUF 1993 (dt. Übers. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: Zentrum für Europäische Gesellschaftsforschung 1997); *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Zentrum für Europäische Gesellschaftsforschung 2000. Diskussionswürdig bleibt hierbei die Frage, auch in Bezug auf religionssoziologische Gegebenheiten, wie der Objektivismus in der Soziologie überwunden werden kann, falls der Habitus die dem Individuum *unbekannte* Ausstattung durch seine klassenstrukturelle Position im sozialen Feld ist. Immerhin ist festzuhalten, dass mit Bourdieu sowohl der Strukturalismus wie die rationale Kalkulation des *rational-choice*-

So hat Didier Franck letzthin mit Recht darauf hinweisen können, dass Heidegger mit seiner Frage, wie der „Gott der Philosophen“ überhaupt in die onto-theologische Metaphysik eintreten konnte, zu kurz greife, weil der Gott Israels immer schon in deren Geschichte eingebrochen sei und sie prinzipiell verändert habe: Noch Nietzsches Dionysos ist ein tanzender Gott und Hegels Logik der Wissenschaft ist ohne Trinität nicht denkbar, so dass die Elemente der *Anbetung*, welche Heidegger dem metaphysischen Gott abspricht, in den philosophischen Texten selber immer auch mit präsent seien.²² Unter radikal reduktiven Voraussetzungen bedeutet dies, dass auch die Philosophie als eine konkrete Weise theoretischen und praktischen Lebens von einem „Vorgegebenen“ her lebt, welches etwa als Artikulierung des Zusammenhangs von Sinnlichkeit/Begriff oder Meinung/Idee seinerseits stets ein jede Konzeptualisierung übersteigendes Erstmoment der Rezeptivität impliziert, selbst wenn das Ethos der Philosophie dahin tendiert, dieses Vor-Gegebene in eine umfassende Anschauung zu integrieren. Darf man mit einer gewissen historischen Berechtigung davon ausgehen, dass der Einbruch des Gottes Israels in die Metaphysik durch biblische Weisheitsliteratur, Septuaginta-Übersetzung und das Wirken des Apostels Paulus geschah, wobei Letzterer die Mensch- oder Leibwerdung Gottes zusammen mit einer „Auferstehung von den Toten“ in den Mittelpunkt stellte, dann wird daran ersichtlich, dass das Unmittelbarste unserer selbst – nämlich die *Leiblichkeit* – so mit der Offenbarung Gottes als solche verknüpft wird, dass die radikalisierte Leiblichkeit als Rezeptivität oder Affektibilität nicht länger von der Selbstmitteilung Gottes getrennt sein kann.²³ Genau diese Diskussion zieht sich heute vor allem durch die fran-

Ansatzes in der Soziologie überwunden wird, sofern die Individuen in ihrem *Inneren* auf das soziale Leben vorbereitet sind, mit anderen Worten die Schemata der Wahrnehmung und ethischen Bewertungsmuster sowie die Enaktierung von Handlungen der sozialen Welt dienen, ohne wie noch bei Durkheim gänzlich einem transzendentalen Funktionalismus zu unterliegen.

²² Vgl. FRANCK, Didier: *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF 1998, hier bes. 147f.; vgl. auch Heidegger et le christianisme. *L'explication silencieuse*. Paris: PUF 2004. – Didier Franck gehört wie J.-L. Marion zur inzwischen älteren Phänomenologengeneration in Frankreich und hat sich besonders um die Weiterführung des Pariser Husserl-Archivs an der École Normale Supérieure verdient gemacht, wodurch in den 1980er Jahren eine vertiefte Erforschung der Husserl-Texte mit Übersetzungen ins Französische einsetzte. Durch seine Studien zur *Leiblichkeit* vermittelte er zugleich zwischen der französischen Husserl- und Heideggerrezeption; vgl. Heidegger et le problème de l'espace. Paris: Minuit 1986, sowie GONDEK/TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 491–520: „Didier Franck und das Dramatische am Phänomen“.

²³ Vgl. FRANCK : *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, 158f. Genau diese Perspektive nimmt auch M. HENRY in seinem Spätwerk *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg: Alber 2002, ein, wobei er besonders auf die epochale Auseinandersetzung zwischen Gnosis und Kirchenvätern eingeht, um die Veränderungen durch das christlich-inkarnatorische Gottesbild für die griechische Metaphysik deutlich zu machen und daraus die heute notwendigen Konsequenzen für eine radikalisierte Offenbarungsphänomenologie zu ziehen. Vgl. dazu auch Navigante, NAVIGANTE, Adrián: *Gnostische Wahrheit und christliche Offenbarung. An-*

zösische Religionsphänomenologie, und wenn Jean-Luc Nancy gerade einen solchen christologisch-inkarnatorischen Zusammenhang für das kommende Denken unserer Kultur auflösen will, dann zeigt dies nur, wie stark er trotzdem in seinem Denkansatz einer „Aufschließung“ (*déclension*) des Christentums noch von dieser Vorgabe abhängig ist – also auf seine Weise auf den urfaktischen Sachverhalt der Rezeptivität angewiesen bleibt, welches das Wesen der *religio* ohne weitere Thematisierung oder Repräsentation ausmacht.²⁴

Ist der „Augenblick“ reiner Affektibilität weder der Welt noch ihrer zeitlich-hermeneutischen Geschichte geschuldet, weil die „Affektion“ als unmittelbar passible Präsenz des Absoluten zugleich den radikal vorgegebenen – und nicht deduzierbaren – Wert des immanenten Werdens als jeweiliges „Sich-Entscheiden“ des Werthafte dieses Absoluten im Sinne eines „Sich-Gebens“ darstellt, dann entfällt auch die Dramatik oder der Konflikt, das „Richtige“ in diesem Ersterscheinen zu finden, da der affektive Augenblick mit dem „Heil“ selbst schon identisch ist – nach den synoptischen Evangelien mit dem „Reich Gottes“, welches „weder hier noch da“ ist, sondern in unserer Mitte, das heißt im je individuellen wie gemeinschaftlichen Zentrum des Lebens. Es ist daher keine „theologische Wende“ vonnöten,²⁵ um zu verstehen, dass die französische Religionsphänomenologie in der reinen Entgegennahme – sei es als Anruf, Sättigung, Affekt/Leib oder Lebensempfangnis – eine rein phänomenologische Unmittelbarkeit wieder zu finden erlaubt, die letztlich weder Hiatus noch Transzendenz mehr verpflichtet sein muss, wohinein sich das Theologische als das Dogmatische durchaus weiterhin einschreiben kann – ohne durch diese thematische Notwendigkeit den rein rezeptiven Kern der *religio* zu verfehlen.

Kurz gefasst ließe sich dieser abschließende Zusammenhang (welcher außer für die Philosophie auch für die kulturelle Vielgestalt der Religionen

merkungen zu Michel Henrys Hyletik des Lebens, in: APPEL, Kurt/METZ, Johannes Baptist (Hgg.): *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*. Göttingen: V& R unipress Vienna University Press 2012, 379–401.

²⁴ Man könnte nicht nur auf Schelling verweisen, um verständlich zu machen, dass *Bewusstseinsrezeptivität* und *Christologie* aufs Engste miteinander verbunden sind. Dann wäre nicht nur die Christusfigur der eigentliche Einbruch Gottes in die Metaphysik, sondern jede Weise philosophischer Zustimmung in ein vorgegebenes Erstelement des Denkens oder Daseins wäre so bereits christologisch geprägt; vgl. ausführlicher über diese Affinität von religiöser und philosophischer Rezeptivität KÜHN, Rolf: *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*. Würzburg: Echter 2009, 79–92: „Religionsphilosophische Fragen der Offenbarung“.

²⁵ Vgl. für diese Kritik an der französischen Phänomenologie JANICAUD, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éclat 1991, sowie für eine abwägende Auseinandersetzung hierzu STAUDIGL, Michael: *Phänomenologie der Religion oder „theologische Wende“? Zur Problematik der methodischen „Integrität“ radikalierter Phänomenologie*, in: Focus Pragensis. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion I (2001) 44–63.

zuträfe) dergestalt formulieren, dass die geschichtlich wie anthropologisch *kairologische* Dramatik reduziert auf die reine Affektibilität sogar noch die Frage nach Schuld/Unschuld oder Macht/Ressentiment im Sinne Nietzsches auflöst, um die Affektibilität mit der „Erlösung“ selber zusammenfallen zu lassen, ohne zur Selbsterlösung zu werden: Wir *empfangen* jeden Augenblick die sich ohne Rückhalt oder Verweigerung gebende Selbstgabe des Lebens, ohne eine Vorbedingung leisten zu müssen oder zu können.²⁶ Schon für die traditionelle christliche Theologie fallen die einzelnen Momente der Heilsgeschichte wie Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Gericht nicht auseinander, da Gott keinem zeitlichen Werden unterliegt, so dass von einem „ewigen Christentum“ im Sinne des stets präsentischen Heils wie beim Evangelisten Johannes oder auch bei Meister Eckhart und Fichte gesprochen werden kann.²⁷ An diesen Punkt führen die aktuellen religionsphänomenologischen Analysen zurück, sofern Technik und Globalisierung uns immer mehr der Welt und des Lebens in deren phänomenaler Erstgegebenheit berauben, um durch solches „Gestell“ als wachsende *Selbst-Automatisierung*²⁸ der Verfallenheit eingedenk zu werden, welche die schweigende Präsenz des Absoluten überdeckt.

Die damit kurz erwähnte Thematik der „Spur“ von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus wäre auf solchem Hintergrund nicht nur eine ebenfalls mögliche Lektüre eines *status corruptionis*, wie ihn Theologie und Metaphysik von ihrem Beginn an kennen, sondern vor allem die dadurch gegebene Grundproblematik unseres Selbst- oder Lebensvergessens, welches im biblisch-christlichen Sinne weiterhin als „Abfall von Gott“ gelesen werden könnte. Die abendländische Seinsgeschichte sperrt sich also keineswegs gegen die nicht-metaphysische „Spur Gottes“, und sollten die Übersetzungen dieses Gottes in die Metaphysik hinein Ihn wortlos gemacht oder sogar getötet haben, so bleibt unser lebendiges „Herz“, um *diesseits* all solcher geschichtlich-hermeneutischen Verschiebungen und Verdrängungen Gottes affektive Unmittelbarkeit wieder vernehmen zu können. Schon Kierkegaards ethische Subjektivität als kritische Ausfor-

²⁶ Vgl. FRANCK: *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, 472f., der eine solche „Dramatik“ sowohl auf die Entscheidung des Augenblicks wie auch auf das Schuldverhältnis von Ich/Wir im Sinne von Levinas bezieht. Wir möchten hier nur erneut unterstreichen, dass das reine *Sich-Geben* der Problematik von Unschuld/Schuld vorausliegt, welche bereits einen intentionalen Blick *auf* das Leben impliziert, während die Empfänglichkeit des Lebens *keiner* Schau unterliegt. Hieraus ergäbe sich die radikal phänomenologische Möglichkeit, auch einer Religion „ohne Gott“ wie dem Buddhismus gerecht zu werden; vgl. KURODA, Ario: *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie: Kataró Nishida au miroir de quelques philosophes français*. Université de Strasbourg: Diss. Philosophie 2003.

²⁷ Vgl. ENDERS, Markus/KÜHN, Rolf: „*Im Anfang war der Logos...*“ *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg i.Br.: Herder 2011.

²⁸ Vgl. HENRY, Michel: „*Ich bin die Wahrheit*“. *Für eine Philosophie des Christentums*. Freiburg: Alber 1997, 381f; dazu auch SEBBAH, François-David: *Levinas, Henry et la question de la technique*, in: *Philosophie* 114/2 (2012) 124–152.

mung des Spätidealismus Schellings wusste darum, und Michel Henry ruft es in radikaler Gegen-Reduktion seinerseits religionsphänomenologisch unter anderem mit Bezug auf die Kainsgeschichte des Jahwisten in Erinnerung:

„Weil die Wahrheit [Christi] das Böse entlarvt, richtet sich das Böse gegen sie. Fügen wir jedoch dieser Bemerkung hinzu, dass das Böse nicht die Verbindung zur Wahrheit selber zerstört, obwohl dies im Gegenteil zu ihr seinen Hass motiviert, so bleibt die Verbindung des Herzens zur Wahrheit auch im Abgrund bestehen. [...] Dieser Verbindung wird ihre ursprüngliche Reinheit, das Herz in seiner unzeitlichen Geburt im Wort des Lebens [in Christus als dem Erst-Lebendigen] zurückgegeben. In jedem Fall hängt, ob das Böse dem Herzen den Hass einflößt oder dieses seine geburtliche Reinheit wieder findet, das Verhältnis des Lebendigen zum Leben oder das Verhältnis des Herzens zum Wort, welches es zeugt, von der Natur dieses Wortes ab, in dem alles entstanden ist.“²⁹

Dieses *Herz* ist folglich keine ethische oder psychologische Sonderregion, sondern Phänomenologie, Ontologie und Ethik in der ursprunghaften Einheit wie Einfachheit unserer Abkünftigkeit oder Empfänglichkeit, worauf eindeutig die Begriffe Geburt, Abgrund und Wahrheit in ihrer Proto-Relationalität verweisen. Ein ähnlicher Versuch lässt sich bei Levinas ausmachen, der das Sagen (*Dire*) vom Gesagten (*Dit*) trennt, um in jeder Bedeutung mit ihren unendlichen Verweisungszusammenhängen einschließlich Skeptizismus einen Überschuss des Sagens anzuerkennen, welches jedoch auf kein „Du“ wie bei Rosenzweig oder Buber verweist, sondern auf ein „Er“ (*Il*) der „Dritten Person“, die als „Illeität (Er-heit) auf die Notwendigkeit der Gerechtigkeit im hyperbolischen Bezug der Verantwortung zu meinem Nächsten hinlenkt. Vermag Levinas allerdings dieses ethische Alteritätsdenken in die Ontologie als Phänomenologie des *il y a* („Es gibt“) einzuschreiben, welches jeden Sinn von Sein pervertiert, insofern sich solch namenloses oder neutrales Seinsgeschehen in Sinnlosigkeit verkehrt? Oder in religionsphilosophischer Perspektive wäre hier am Schluss unserem Beitrag zu fragen, ob das *Il* der Illeität mit dem *Il* des *il y a* identisch werden kann? Die Schwierigkeit dazu dürfte nicht nur an der Übersetzung scheitern, weil wir im Deutschen dann ein *Er* und ein *Es* hätten (auch dann, wenn wir mit *ça donne* übersetzten), sondern darüber hinaus die im Sinne Derridas kaum entscheidbare Frage auftritt,³⁰ worin der *Er* und das *Es* als Gestalt des Dritten (oder des unzerstörbaren „Voraus“ in der Frage der Gerechtigkeit, der Spur, des Schweigens, der Dekonstruktion etc.) bestehen kann. Für den Nihilismus nach Nietzsche gibt es keine scharfe Trennlinie

²⁹ *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Freiburg: Alber 2010, 129.

³⁰ Diese Frage hat D. Franck in seinem Buch über Levinas herausgearbeitet; vgl. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF 2008, 127f., 251f. u. 274f.

zwischen beiden mehr, es sei denn, dass mit dem „Tode Gottes“ einschließlich dessen „Schatten“ nur noch post-modern das *Es* bliebe – und seine ewige Wiederkehr bzw. die gewollte Fraktur der ständigen Ver-Äußerung in allem Welt- und Selbstgeschehen. Ontologie und Ethik wären dann ebenfalls unter dieser Prämisse *a*-theistisch vereint, aber die französische Religionsphänomenologie, wie auch Marion³¹ unterstreicht, scheint in diesem Zeitalter des Nihilismus, welchem sie in seiner geschichtlich einmaligen Ereignishaftigkeit die notwendige Ernsthaftigkeit zukommen lassen möchte, „den theologischen Traditionen von Europa Probleme abzurufen, die der Philosophie zugehören, obgleich sie bisher niemals als rein philosophische Probleme formuliert werden konnten“.³²

Ist diesem Fazit zuzustimmen, so geht es mithin nicht mehr um den Gegensatz oder die Alternative von Philosophie/Theologie, sondern um einen originären Wahrheitsmodus im phänomenologischen Sinne, welcher in seiner neuen Unmittelbarkeit mit der „Erfahrungsmöglichkeit Gottes“ und seiner Selbstoffenbarung zusammenfällt.³³ Der „Eine-für-den-Andere“ ersetzt als ethisches *qui pro quo* das anonyme *quid pro quo* der bloßen Etwas-Verweisungshorizonte und fordert nach Levinas gemäß der Auslegung Didier Francks, um uns paradigmatisch hierauf nochmals zu beziehen, für das „unsagbare Sagen“ in jedem Gesagten als „Jenseits des Seins“ einen *ethisch-politischen* Weg heraus, welcher sich allerdings nicht nur als Alternative zur von Heidegger kritisierten Onto-Theologie anbiete, sondern weiterhin auch einen *außer-gesellschaftlichen* Bezug durch das nicht einholbare Sagen bewahre. Im Vergleich zur originären Lebendigkeit des „Herzens“, welches nach Michel Henry ebenfalls metaphysisch die „Barmherzigkeit“ unmittelbar als gemeinschaftlichen Bezug zum „Nächsten“ einschließt, wird somit nochmals eindrücklich die konstitutive Spannung zwischen Ferne/Entzug und Unmittelbarkeit/Präsenz in den Analysen der französischen Religionsphänomenologie deutlich, deren Stringenz an diesem Kardinalpunkt sowohl methodologisch wie deskriptiv-analytisch jeweils zu überprüfen bleibt. Unsere Untersuchung endet damit in keinem schematisch klassifizierenden Ja oder Nein bzw. Sowohl als Auch hinsichtlich der jeweils diskutierten Positionen mit ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, sondern ein religionsphilosophisches Potenzial ist je-

³¹ Vgl. MARION, Jean-Luc/WOHLMUTH, Joseph: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Bonn: Borengässer 2000, 38f.: „Es gab auch einen anderen Weg [in Bezug auf den ‚Tod Gottes‘], der darin bestand, zu sagen, dass die Analyse Heideggers richtig sei, dass das Sein in den Nihilismus münde, also in den ‚Tod Gottes‘, dass es keinen Zugang mehr zu Gott durch das Sein gäbe. Folglich musste man einen anderen Zugang zu Gott finden als durch das Sein.“

³² GONDEK/TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 520. Für religionsphilosophisch relevante Fragen der Europaproblematik heute vgl. auch BRAGUE, Rémi: *Europa – eine exzentrische Identität*. Frankfurt/M.: Campus 1993.

³³ Vgl. KÜHN, Rolf: „Ungeteiltheit“ – oder *Mystik als Ab-Grund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart*. Leiden: Brill 2012.

weils latent oder manifest gegeben, wo die Frage nach einem durch *keine* denkerische Vorentscheidung mehr verstellten Erst-Erscheinen vorangetrieben wird. Die rein phänomenologischen oder radikal destruktiven Analysen sind hierdurch immer auch in diesem Sinne „theologisch“, ohne thematische Theologie betreiben wollen zu müssen. Inhaltlich kann dieses Erst-Erscheinen unserer Erfahrung in seiner reinen Passibilität dabei als „Entzug“ wie „Unmittelbarkeit“ gelebt und konzipiert werden, wobei dann eine letzte *theoretische* Entscheidung hinsichtlich solchen Empfindens nicht mehr möglich ist, insofern es im reduzierten *Sich*-Empfinden kein anderes Maß dahinter mehr gibt. In diesem Sinne kann auch Differenz, Transzendenz, Spur etc. „Offenbarung“ des Absoluten (als Gerechtigkeit, Andersheit, Mystik etc.) sein,³⁴ selbst wenn in unseren Augen die uranfänglich material-phänomenologische Ge-Gegebenheit solcher Affektibilität für das fleischliche „Sagen“ (Wort) eines Absoluten spricht, das nicht *entfernt* ist, sondern unmittelbar *in* uns, wenn auch diesseits aller möglichen Benennung mit den Begriffen gegenstandsorientierter Disziplinen.

Die Selbstaufklärung der Religionsphilosophie wie -phänomenologie ist damit in ein entscheidendes Stadium heute getreten, denn sie hätte zu überprüfen, inwieweit sie sich in ihren Aussagen noch am Leitfaden der *Objektivität* orientiert oder vielmehr bereit ist, sich selber etwas selbst-affizierend „sagen zu lassen“, das *vor* solcher Konstitutionsabhängigkeit liegt. Die Rezeption der französischen Religionsphänomenologie wäre damit das Einüben in eine prinzipielle oder ständige *Epoché*, welche gewillt bleibt, alle *operativen* Schatten theoretischer Einsätze im Sinne Eugen Finks hinter sich zu lassen, um die Unvordenklichkeit gegebener Erfahrung in ihrer innersten wie äußersten Selbstfülle sich *von sich selbst her* verwirklichen zu lassen – was mit dem Begriff „Offenbarung“ als Parusie, Manifestation, Epiphanie, Wahrheit im biblischen Wortlaut originär gemeint sein dürfte und in diesem Sinne mit der vorthoretischen *religio* zusammenfällt, die ebenso individuell wie universal in Einem ist, ohne in Individualismus oder Totalisierungen zu verfallen.

³⁴ Vgl. DERRIDA, Jacques: *Gesetzeskraft, der „mystische Grund“ der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 49: „Unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen lässt, irreduktibel ist sie, weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt. [...] Man erkennt darin vielleicht sogar eine (andere) Art Mystik (und klagt sie deshalb an). Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig.“

Zusammenfassung

Anfang der 1990er Jahre hat man der Phänomenologie in Frankreich eine „theologische Wende“ (Janicaud) bescheinigt, aber die genaueren Analysen der gegenwärtigen französischen Religionsphänomenologie zeigen, dass es sich in den Arbeiten von Levinas, Derrida, Henry wie Marion etc. um eine Selbstradikalisierung der Phänomenologie im Sinne des Aufweises eines originären Erscheinens handelt. Dadurch werden bisherige theologische Themen zu Problematiken der Philosophie selbst, wobei sich zwei große Lösungsrichtungen abzeichnen: Entweder entzieht sich das Absolute als „Spur“ in das Unbenennbare hinein oder es erweist sich in einer nicht zurückweisbaren Unmittelbarkeit von Passivität oder Anruf. Diese äußerste Alternative erfordert es, die jeweiligen Konstitutionsbedingungen selbst in den Blick zu nehmen, das heißt zu fragen, ob phänomenologische Vorgaben wie Horizont, Dasein, Transzendenz oder Differenz (die an sich für die Welt- und Gegenstandsanalyse gedacht waren) auf „Gott“ und seine Selbstgebung als „Selbstoffenbarung“ überhaupt beziehen lassen.

Abstract

In the early 1990s a theological “turn” in French phenomenology was acknowledged, but a closer analysis of present French religious phenomenology shows that it is a matter of a self-radicalizing of phenomenology, in the sense of a showing of a primordial appearance, as this is seen in the works of Levinas, Derrida, Henry, Marion and other. By this “turn”, themes which were formerly theological become problems for philosophy itself. In this development we can discern two lines of solution: Either the Absolute withdraws itself into a mere “trace” in the Unnameable or it shows itself in a not-to-be rejected immediacy of passivity or call. These most extreme alternatives require that each option take a good look at its own condition or presuppositions, that is, that it ask itself whether such phenomenological concepts as horizon, personal existence, transcendence or difference allow themselves to be at all connected to “God” and his self-giving as “self-revelation”.