

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: 62 (2015)

Heft: 2

Artikel: Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet : der Ansatz von Emmanuel Falque

Autor: Kneer, Markus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761299>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARKUS KNEER

Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie begleitet die Geschichte des Christentums seit ihren Anfängen. Bedeutende Autoren der Theologie sind ohne ihren philosophischen Hintergrund nicht zu verstehen und werden häufig in beiden Disziplinen gleichermaßen rezipiert. Man denke nur an Augustinus oder Thomas von Aquin. Und es waren immer auch wieder Inhalte der Theologie, die Philosophen zur Reflexion herausgefordert haben. In diesem Wechselspiel hat es zudem von Zeit zu Zeit neue Konfigurationen des Verhältnisses zwischen beiden Disziplinen gegeben. Der vorliegende Artikel möchte einen der jüngsten Versuche vorstellen und diskutieren, der das aktuelle Verhältnis von Philosophie und Theologie zu bestimmen versucht. Es handelt sich um den Ansatz des französischen Philosophen Emmanuel Falque. Dieser bettet sich in den speziellen gesellschaftlichen und universitären Kontext Frankreichs ein, der hier nur mit dem Stichwort „laïcité“ und dem historischen Datum des Gesetzes über die Trennung von Staat und Religion aus dem Jahr 1905 aufgerufen werden soll. Innerhalb dieses Rahmens ist es die neuere Diskussion um die Verhältnisbestimmung, in die eine Reihe von Vertretern der in Frankreich starken philosophischen Richtung der Phänomenologie verwickelt ist, welche in einem ersten Schritt kurz angerissen wird, bevor es im weiteren Verlauf um Falques Beitrag zu dieser Debatte geht.

I. DIE „THEOLOGISCHE WENDE“ DER FRANZÖSISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND IHRE FOLGEN

Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde von Dominique Janicaud (1937–2002) die theologische Wende der französischen Phänomenologie diagnostiziert. Dabei gerieten besonders Emmanuel Levinas (1906–1995), Michel Henry (1922–2002) und Jean-Luc Marion (geb. 1946) in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Es sind vor allem diese drei gewesen, die auch in der deutschen Theologie rezipiert wurden und werden. Der Letztgenannte, Autor von *Dieu sans l'être, Étant donné* usw., hat darüber hinaus auch viele jüngere Philosophen begleitet, die heute in den akademischen Ring steigen.

Einer dieser Jüngeren ist Emmanuel Falque (geb. 1963), heute Philosophieprofessor an der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique de

Paris. Er hat in den letzten Jahren einen eigenen Entwurf zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie vorgelegt, der sich von dem Marions u.a. dahingehend unterscheidet, dass er ebendieses Verhältnis zum Thema macht, was bei seinem Lehrer und den anderen von Janicaud benannten Phänomenologen, so sein Vorwurf, nicht bedacht wird. Da es eben nicht allein um eine Phänomenologie geht, die sich theologischer Themen annimmt, sondern auch um die Theologie selbst, ist der Ansatz Falques für Theologen von hohem Interesse. Die folgende Darstellung versteht sich daher als ein Beitrag zur wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Vergewisserung von Theologie.

Kurz zur Historie: Am 05.10.1996 traf sich eine Gruppe junger Philosophen und Theologen im Haus der Lazaristen (95, rue de Sèvres) in Paris, um sich mit der Frage des Verhältnisses der beiden Disziplinen zueinander zu beschäftigen. Sie taten dies vor dem Hintergrund der Debatte, die 1990 von Dominique Janicaud mit seinem Buch *Le tournant théologique de la phénoménologie française* angestoßen worden war.¹ Aus dieser Zusammenkunft entstand der „Lien Inter Philosophie et Théologie“ (LIPT), der von 1996 bis 2005 zusammenarbeitete und in den sich auch Emmanuel Falque als einer der Initiatoren intensiv einbrachte.² Schon im Einladungsbrief, der sich nicht nur an Phänomenologen und Fachleute der Beziehung zwischen Phänomenologie und Theologie richtet, sondern auch an Theologen aus anderen Fachgebieten, heißt es:

„Loin de se cantonner au seul rapport phénoménologie et théologie, cette initiative se veut donc aussi ouverte aux théologiens et aux exégètes – et non pas aux phénoménologues seuls. Le but n’est pas d’abord de faire de la phénoménologie (à chacun son domaine de travail et son champ d’investigation), mais d’étudier ensemble comment le rapport entre philosophie et théologie peut être à nouveau pensé aujourd’hui, à partir de sa propre spécialité.“³

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu zu überdenken wird in der Folge ein besonderes Anliegen Emmanuel Falques sein, ist sein Spezialgebiet doch der Kernbereich dessen, um was es in der „theologischen Wende“ der Phänomenologie geht.

¹ Vgl. JANICAUD, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, in: DERS. : *La phénoménologie dans tous ses états* (= folio essais 514). Eingeleitet von Jean-Pierre Cometti. Paris: Gallimard 2009, 39–149. Dieses Buch umfasst sowohl den die Debatte auslösenden Text von 1990 als auch den 1998 veröffentlichten zweiten wichtigen Beitrag Janicauds zum Thema, *La phénoménologie éclatée* (151–276). Die Endnoten zu Comettis Einleitung und den beiden Janicaud-Texten finden sich auf den Seiten 279 bis 312.

² Vgl. FALQUE, Emmanuel / ZIELINSKI, Agata (Hgg.) : *Philosophie et théologie en dialogue 1996–2006. LIPT. Une trace*. Paris : L’Harmattan 2005.

³ ROULLIERE, Yves : *De la genèse de LIPT à aujourd’hui*, in : FALQUE / ZIELINSKI (Hgg.): *Philosophie et théologie en dialogue*, 15–19, hier 16.

Janicauds Streitschrift beruht auf einer Wahrnehmung, die der Ancien Élève der École Normale Supérieure der Rue d'Ulm und Professor für Philosophie in Nizza nicht erst für die ausgehenden 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts konstatiert, sondern deren Beginn er auf das Jahr 1961 datiert: das Jahr, in dem Maurice Merleau-Ponty stirbt und Levinas' erstes Hauptwerk, *Totalité et Infini*, erscheint.⁴ Natürlich, das gibt auch Janicaud zu, ist der Zusammenfall dieser beiden Daten zufällig, doch kann er ihm rückblickend diesen tieferen Sinn des „tournant“ geben, indem er das Feld seiner Untersuchung erweitert: Neben Emmanuel Levinas nimmt er Michel Henry und eben Jean-Luc Marion in den Fokus.

Was ist mit theologischer Wende gemeint? Janicaud nimmt bei Levinas, Marion und anderen Phänomenologen wahr, dass sie sich methodologisch von Husserls initialen Einsichten abwenden: Sie unterscheiden nicht mehr streng zwischen Phänomenologie und Metaphysik und geben zudem den geforderten „methodologischen Atheismus“ auf.⁵ Die genannte Generation französischer Phänomenologen ist daher auch diejenige, die eine dritte Form der Phänomenologie, so die Selbstauskunft Marions, entworfen hat.⁶ Dies geschah nicht aus einem zuvor geplanten Forschungsprogramm, sondern aus der Zusammenschau von Einzelanalysen, die unabhängig voneinander doch eine neue Sicht auf die Phänomene eröffnete.⁷

Die Gruppe LIPT versucht, das Problembewusstsein Janicauds in ihre Arbeit aufzunehmen. Emmanuel Falques Rezeption der Diagnose der „theologischen Wende“ und die Schlüsse, die er daraus zog, hat er in ziemlich drastischen Worten beschrieben: Die Schrift von 1990 habe auf ihn die Wirkung einer Bombe gehabt.⁸ Und seine Reaktion sei zunächst ablehnend gewesen, saßen doch einige seiner Kollegen und Lehrer auf der Anklagebank. Seine Kritik der Kritik Janicauds besteht darin, dass die Forderung, zum Heidegger von *Sein und Zeit* zurückzugehen, auch etwas Ideologisches an sich hat, wenigstens wenn es darum geht, so etwas wie eine phänomenologische Orthodoxie auszumachen.⁹ Doch gesteht Falque Jani-

⁴ Vgl. JANICAUD : *Introduction*, in: DERS. : *La phénoménologie dans tous ses états*, 17–37, 19.

⁵ Vgl. z.B. JANICAUD : *Introduction*, 33f. („La neutralité du regard phénoménologique doit-elle être poussée plus loin?“) und JANICAUD : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 78–82 („Description phénoménologique ou incantation métaphysique?“). Gondek und Tengelyi bringen es folgendermaßen auf den Punkt: „Mit ‚theologischer Wende‘ ist demnach eigentlich nichts anderes gemeint als die neue Bereitschaft, diese methodologische Forderung *nicht* zu beachten,“ in: GONDEK, Hans-Dieter/TENGELYI, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp 2011, 14.

⁶ Vgl. dazu GONDEK/TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 24.

⁷ Vgl. GONDEK/TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 24.

⁸ „L'essai de Dominique Janicaud [...] a d'abord fait pour moi l'effet d'une bombe“, in : FALQUE, Emmanuel / NUNC : „*Penser, c'est décider*“ : *rencontre avec Emmanuel Falque. Entretien* (Interview), in : *Revue Nunc* 19 (September 2009), 76–84, hier 79.

⁹ Vgl. FALQUE / NUNC : „*Penser, c'est décider*“, 79.

caud entscheidende Einsichten zu, die auch seine eigene Reflexion vorangetrieben haben. Zum einen räumt Letzterer mit einer katholisch-legendarischen Heidegger-Lektüre auf, die besagt, dass der Freiburger Philosoph katholisch geblieben wäre, hätte sich die Dogmatik in eine wirkliche Auseinandersetzung mit modernem Denken begeben. Der Bruch zwischen Heidegger und der katholischen Kirche sei radikaler gewesen, so dass auch die Philosophie nach der Kehre nicht als Rückkehr zu einer wie auch immer gearteten Transzendenz zu lesen sei.¹⁰ Falque kann Janicauds Diagnose nicht nur als legitim, sondern auch als prophetisch bezeichnen, da er am Beispiel Michel Henrys zeigen kann, dass dieser seine explizit mit einer Öffnung zur Transzendenz verbundenen Schriften erst nach 1990 veröffentlichte.¹¹

II. PHÄNOMENOLOGIE UND THEOLOGIE: EINE NEUE VERHÄLTNISBESTIMMUNG

Falque schreibt, dass – wie schon oben angedeutet – Janicauds Kritik bei ihm wie eine Bombe eingeschlagen habe. Was diese starke Metapher zu rechtfertigen scheint, ist die Tatsache, dass er die von Janicaud für eine Gruppe von Phänomenologen angenommene unreflektierte Überschreitung der Grenzen zwischen Philosophie und Theologie bestätigt, jedoch nicht im affirmativen Sinn, sondern der Kritik Janicauds folgend. Auch für Falque sollten die Grenzen der Disziplinen gewahrt bleiben. Doch heißt das schon, dass Philosophie und Theologie keine Berührungspunkte haben? Gerade das will Falque bestreiten. Und daher schlägt er einen anderen Weg als Janicaud ein.

Dieser andere Weg Falques soll nun in zwei Etappen beschrritten werden. Die erste Etappe widmet sich der Neubestimmung des Verhältnisses von Phänomenologie und Theologie, wie es unser Autor in seinem 2013 erschienen Buch *Passer le Rubicon* vorlegt. Dieses Buch steht für ihn am Ende einer Anzahl von gewichtigen Publikationen, die ihn zu der genannten Neubestimmung führen. Nach der Darstellung und Auseinandersetzung mit seiner dort vertretenen These geht es im zweiten Wegabschnitt darum, seine Phänomenologie in der Praxis zu beobachten. Dazu wird stellvertretend das aus seiner Habilitationsschrift hervorgegangene Werk *Dieu, la chair et l'autre* in Augenschein genommen. Danach sollen auch einige Stimmen aus der Debatte zu Wort kommen, die Falque ausgelöst hat. Schließlich endet dieser Beitrag mit einem Resümee.

Also zuerst zum Verhältnis der Disziplinen Theologie und Philosophie, wobei es hier in erster Linie, wie schon angedeutet, um die Phänomenologie gehen soll.

¹⁰ Vgl. FALQUE / NUNC : „*Penser, c'est décider*“, 79f.

¹¹ Vgl. FALQUE / NUNC : „*Penser, c'est décider*“, 80.

In seinem 2013 erschienenen Buch *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* legt Falque nach eigenem Verständnis einen „Discours de la méthode“ a posteriori vor.¹² Den „tournant théologique“ macht er im dritten Teil dieses Werks wieder zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen bezüglich des interdisziplinären Verhältnisses.

Zu Beginn stellt der Autor mit Jean Greisch fest, dass es bestimmte Begriffe in der Theologie gibt, die mit der menschlichen Erfahrung erst einmal nichts zu tun haben, „Begriffe, die weder vom noch zum Menschen sprechen“.¹³ Das Greisch-Zitat enthält dann Termini wie die Präexistenz des Logos, die Idiomenkommunikation oder die hypostatische Union, über die sich die Phänomenologie jeder Spekulation enthalten müsse. Die Einhaltung dieser Enthaltung, so nun Falque, ist, was Frankreich betrifft, nicht gegeben. Inhalte der Theologie, wie das Gebet, die Anbetung, die Liturgie oder das fleischgewordene Wort, werden direkt angegangen und mit den Mitteln der Phänomenologie bearbeitet. Diese Vorgehensweise lässt den Eindruck entstehen, als wäre die „Koinzidenz“ (die Anführungszeichen macht auch Falque in seinem Text) von Phänomenologie und Theologie solcher Art, dass nun das Geoffenbarte an die Stelle des Gegebenen tritt – was auf Marion zielt – oder dass das Unendliche zum unvermeidlichen Fluchtpunkt der Phänomenalität wird – Levinas.¹⁴ Hier sieht Falque mit Janicaud eine Grenze überschritten. Doch anders als diesem geht es jenem nicht nur darum, den vermeintlichen Verstoß gegen die phänomenologischen Grundlagen anzuzeigen, sondern die Frage zu klären, wo die Grenze zwischen Phänomenologie und Theologie exakt liegt, und unter welchen Voraussetzungen sie überschritten werden kann, ohne Konfusionen zu verursachen.

Damit muss aber geklärt werden, welches Geschäft der Philosoph betreibt:

„Ce qui fait pourtant à nos yeux ‘le philosophe’ n’est pas le fait qu’il use seulement d’outils philosophiques, fussent-ils phénoménologiques ; mais qu’il

¹² Neben der Anspielung auf Descartes (FALQUE, Emmanuel : *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : Essai sur les frontières* (= Donner raison 42). Brüssel : Lessius 2013, z.B. 14 und 20) wird als historisches Beispiel Bonaventuras *Breviloquium* aufgerufen (11f.): Diesen hatten seine Mitbrüder aufgefordert, sein Denken noch einmal kurz und griffig zu formulieren. Letztlich findet sich hier schon ein immer wieder auftauchendes dialogisches Element im Denken Falques. In seinen Projekten macht er durchgehend deutlich, wieviel der Auseinandersetzung mit anderen geschuldet ist, in besonderer Weise auch seinen Kritikern.

¹³ FALQUE : *Passer le Rubicon*, 150.

¹⁴ „Tout se passe en effet comme si la ‘coïncidence’ de la phénoménologie et de la théologie était devenue telle que le révélé prenait le pas sur le donné, retrouvant l’infini comme point de fuite inévitable de la phénoménalité, et laissant tout au plus au fini lui-même le soin d’en porter la ‘marque’ comme l’ouvrier sur son ouvrage (Descartes)“, in : FALQUE : *Passer le Rubicon*, 151.

respecte ou part d'abord de l'homme comme tel', soit de l'horizon de sa pure et simple existence (d'homme).“¹⁵

Was oder wer ist der Mensch als solcher? Was zeichnet ihn bzw. den „Horizont seiner bloßen und einfachen Existenz“ aus? Es ist, so Falque, der Horizont der Endlichkeit, den der Mensch erlebt.¹⁶ In diesem ist ein allen Menschen zugänglicher Ausgangspunkt des Philosophierens gegeben. Es sei noch hinzugefügt, dass es hier nicht um den Aufweis anthropologischer Konstanten geht, sondern darum, wie der Menschen in der Moderne gedacht werden kann. Dafür schließt Falque zum einen an Heidegger an, zum anderen aber an Michel Foucault, der das moderne Denken vor allem auch durch seine „Analytik der Endlichkeit“ gekennzeichnet sieht:

„Wenn es auf der Ebene der verschiedenen Wissensgebiete zutrifft, dass die Endlichkeit stets vom konkreten Menschen und den empirischen Formen aus, die man für seine Existenz bestimmen kann, bezeichnet wird, ist auf der archäologischen Ebene, die das historische und allgemeine Apriori eines jeden der Wissensgebiete entdeckt, der moderne Mensch – dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch – nur als Gestalt der Endlichkeit möglich. Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt. Man begreift unter diesen Bedingungen, dass das klassische Denken und alles Denken, das ihm vorhergegangen ist, vom Geist und vom Körper, vom menschlichen Wesen, von seinem so begrenzten Platz innerhalb des Universums, von allen Grenzen, die seine Erkenntnis oder seine Freiheit bemessen, haben sprechen können, aber dass keine unter ihnen den Menschen je so gekannt hat, wie es dem modernen Wissen gegeben ist. Der ‚Humanismus‘ der Renaissance, der ‚Rationalismus‘ der klassischen Epoche haben dem Menschen in der Ordnung der Welt einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen nicht denken können.“¹⁷

Die Theologie habe diesen Ausgangspunkt ihrer Schwesterdisziplin zu akzeptieren und die Theologen müssen ihren Bereich verlassen und Philosophie treiben, um diese grundlegende menschliche Erfahrung der Endlichkeit auch zum Ausgangspunkt der eigenen Reflexion zu machen.¹⁸

¹⁵ FALQUE : *Passer le Rubicon*, 151.

¹⁶ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, § 16 („L'horizon de la finitude“).

¹⁷ FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt: Suhrkamp 1971, 384.

¹⁸ Die Endlichkeit nimmt in der modernen Kultur den Platz ein, der im Mittelalter der Vernunft als allen Menschen Gemeinsames zugesprochen wurde. An diese basalen menschlichen Gestalten – der Mensch als Vernunftwesen (Mittelalter) oder als Gestalt der Endlichkeit (Moderne) – konnte und kann die christliche Theologie jeweils anknüpfen. Vgl. dazu FALQUE, Emmanuel : *Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin*, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (Juli–September 2008) 3, 527–555, hier vor allem die Konklusion 554f.

Als zweiter Punkt lässt sich festhalten, dass die Grenze zwischen beiden Disziplinen dann nicht in den Inhalten liegt, sondern in den unterschiedlichen Zugängen und Methoden. In diesem Sinn kann es nicht um ein „Ja“ oder „Nein“ zur theologischen Wende gehen, sondern um die Kompetenz, beide Disziplinen unterscheiden zu können. Das setzt allerdings ein Wissen darum voraus, was die jeweils andere Disziplin ausmacht. So kommt Falque zu dem Schluss, dass gerade diejenigen die besseren Philosophen sind, die über theologische Kompetenz verfügen, und umgekehrt.¹⁹ Denn nur sie erkennen die Grenze und die Grenzüberschreitungen.

Der Horizont der Endlichkeit, der für beide Disziplinen gilt, macht jedoch deutlich, dass es einen erkenntnistheoretischen Primat der Phänomenologie gibt:

„la ‘finitude’ servira de commencement à la philosophie comme à la théologie en cela d’abord qu’aucun *theologoumenon* n’aura de sens en dehors du vécu d’une expérience, ou d’un existential philosophique, qui lui donne sens [...]. Bref [...], une phénoménologie d’‘en bas’ précède et fonde toute théologie d’‘en haut’.“²⁰

An einigen Beispielen macht er die Bedeutungen der philosophischen Existentiale für die Theologoumena deutlich: des Körpers für die Inkarnation, der Angst für die Passion, des Eros für die Eucharistie, der Geburt für die Auferstehung, der Verirrung für die Sünde, der Kindheit für das Himmelreich, usw. Dieser Vorrang der Phänomenologie in der Erschließung der theologischen Inhalte findet Ausdruck in der häufiger vorkommenden Formel:

„Nous n’avons en effet, et *d’abord*, d’autre expérience de Dieu que celle de l’homme. Le point de départ de la réflexion, fût-elle aussi théologique, sera en ce sens *philosophique*.“²¹

Also zuerst die Philosophie, da die Erfahrung Gottes nur eine menschliche Erfahrung sein kann. Was bleibt der Theologie dann überhaupt noch, mag man sich fragen. Aber hier kommt der Anspruch Falques an die Theologie zum Tragen: Zum einen muss sie fähig sein, den philosophisch erfassten Horizont der Endlichkeit wahrzunehmen; zum anderen ist es dann ihre Aufgabe, diesen Horizont mit dem christlichen Zeugnis zu konfrontieren und zu verändern. Dieser zweite Schritt macht jedoch auf keinerlei Weise den Eigenstand der philosophischen Analysen zunichte, die Philosophie

¹⁹ Diese Position hat Falque in den Slogan gegossen „Plus on théologise et mieux on philosophe“, FALQUE : *Passer le Rubicon*, 22. Erstmals entwickelt hat er diese These in Anlehnung an Étienne Gilson für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie im Mittelalter. Vgl. FALQUE, Emmanuel : *Dieu, la chair et l’autre : d’Irénee à Duns Scot* (= Épiméthée. Essais philosophiques). Paris : PUF 2008, 34–37.

²⁰ FALQUE : *Passer le Rubicon*, 152.

²¹ FALQUE : *Passer le Rubicon*, 150.

wird nicht auf die Funktion einer Sklavin der Theologie reduziert, auch wenn jene natürlich der Theologie „dienen“. Für Falque ist dies in Anschluss an Thomas von Aquin kein sklavischer, sondern ein Ehrendienst, treten doch erst durch ihn die Inhalte der Theologie klar hervor.²² Durch die Mittel der Philosophie erneuert sich die Theologie: Das galt für Augustinus mit dem Platonismus, für Thomas mit dem Aristotelismus und das gelte für heutige Theologie mit der Phänomenologie.

Bei dieser Nähe beider Disziplinen ist die klare Verhältnisbestimmung umso notwendiger: Verbindet man beide zu stark, werden die methodologischen Zugänge verwechselt, unterscheidet man sie zu stark, lässt man die gemeinsamen Inhalte außen vor.

Die Philosophie kann nie einen anderen Anfang nehmen als vom „Menschen, wie er geht und steht“, dem „homme tout court“.²³ Es kann also immer nur eine Philosophie „von unten“ sein, wofür Falque Heidegger als Stichwortgeber nimmt.²⁴ In der weiteren philosophiehistorischen Verge- wisserung über diesen Punkt findet er eine Stütze vor allem in der Philoso- phie von Johannes Duns Scotus. Dessen positive Bewertung des Seinsmodus der Kontingenz eröffnet einen neuen Blick auf die Moderne: Die Endlich- keit hat nicht den Status einer verlorenen Unendlichkeit. Das heißt nicht, dass Letztere in keiner Beziehung zum endlichen menschlichen Leben steht. Es heißt jedoch zunächst, dass dieses Leben als eine eigenständige Realität wahrgenommen wird.²⁵

Hinsichtlich der Vorgehensweisen ist es für die Theologie die Didaktik, die als die adäquateste Form ihres Diskurses gelten kann. Diese Form ist dadurch gekennzeichnet, dass das, von dem man ausgeht, sich in identi- scher Weise auch am Ende der theologischen Analysen wiederfindet.²⁶ Die Systematik dieses Vorgehens ist in sich selbst gegründet und damit auch selbstgenügsam. In den Einleitungen theologischer Werke wird das zu be- handelnde Problem häufig schon von vornherein als gelöst dargestellt oder

²² Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 160.

²³ Ich übersetze „homme tout court“ mit einer Wendung aus Karl Marx' Frühschrift *Zur Judenfrage*. Dort wird der „Mensch, wie er geht und steht“ als „Mensch in seiner zufälligen Existenz“ dem Menschen als „Gattungswesen“ gegenübergestellt. Vgl. MARX, Karl: *Zur Juden- frage*, in: DERS.: *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner 2004, 237–274, hier 254. Natürlich ist der Kontext ein anderer, doch gibt diese Wendung wieder, was Foucault meint, wenn er aus- spricht: „dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch“.

²⁴ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 154–155.

²⁵ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 157–159 (Abschnitt „De la contingence“).

²⁶ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 155. Vgl. auch FALQUE, Emmanuel : *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, in: DERS. : *Triduum Philo- sophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*. Neue überarbeitete, verbesserte u. korrigierte Auflage. Paris : Cerf 2015, 165–363, hier § 3 („Cheminement heuristique et exposé didactique“, 177–181).

es wird sich damit begnügt, es darzulegen. Auch die Zuspitzung von Fragestellungen ist dieser Vorgehensweise fremd. Die Stärke der theologischen Methode liegt darin, dass die Gegebenheit der Offenbarung für diese Wissenschaft feststeht. Darin liegt jedoch auch ihre Schwäche, da die Fragen, die sich die Theologie stellt, von ihrem Gegenstand her – Gott – entworfen werden, nicht vom Menschen. Dagegen verfolgt die Philosophie eine heuristische Vorgehensweise: Der Ausgangspunkt entspricht nicht dem Endpunkt.²⁷

Falques Kritik an der Theologie, und er nennt namentlich die deutsche Theologie mit ihren bekanntesten Vertretern (Barth, Bultmann, Moltmann, Kasper, Rahner, Balthasar), besteht darin, dass der Ausgang vom „Menschen, wie er geht und steht“ weitgehend aus dem Blick geraten sei, der „ordre de la découverte“, wie Falque ihn nennt.²⁸ Was steckt hinter dieser Kritik? Man kann ja gerade den namentlich Genannten nicht vorwerfen, die Philosophie nicht zu würdigen. Ja, so würde der Pariser Philosoph antworten, sie bedienen sich ihrer, aber schon im Interesse des jeweiligen theologischen Ansatzes: Der Ausgangspunkt ist jedoch der „Mensch, wie er geht und steht“, eben nicht *sub specie aeternitatis*, sondern vor dem Horizont der Endlichkeit.²⁹ Die Entdeckungsordnung „von unten“ darf der didaktischen Ordnung „von oben“ nicht von vornherein geopfert werden. Und das hat Konsequenzen bis in die Terminologie, bis in die Beschreibung von Erfahrungen hinein:

„Dit autrement, faut-il tout de go parler de création lorsque nous ne faisons d’abord que l’expérience de la finitude, de perichorèse trinitaire lorsque nous éprouvons premièrement l’expérience de l’autre homme, ou d’incarnation christique lorsque nous nous auto-affectons avant tout nous-mêmes, en autrui, dans notre propre chair?“³⁰

Eine dritte Differenz sieht Falque im Status, den die jeweilige Disziplin dem zu analysierenden Gegenstand zuerkennt. Dafür zieht er das berühmte Diktum Heideggers aus dem siebten Paragraphen von *Sein und Zeit* über Möglichkeit und Wirklichkeit heran, welche er für die Bestimmung des

²⁷ Als Beispiel werden Descartes’ *Meditationes De Prima Philosophia* angeführt. Der Ausgangspunkt ist der radikale Zweifel. Der Endpunkt ist die Setzung der Welt im Ausgang vom Cogito. Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 155.

²⁸ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 155.

²⁹ Hier wendet sich Falque gegen eine „Erbschaft“ Descartes’, die sowohl bei Philosophen wie Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion und Michel Henry sowie im Bereich der Theologie bei Maurice Blondel, Karl Rahner und Hans-Urs von Balthasar zu finden ist: der Vorrang des Unendlichen vor dem Endlichen. Vgl. FALQUE : *Métamorphose de la finitude*, hier § 5 („Préemption de l’infini“, 193–196).

³⁰ FALQUE : *Passer le Rubicon*, 156.

Verhältnisses von Phänomenologie und Theologie nutzt.³¹ Anders als Heidegger geht es ihm nicht darum, die Unterscheidung beider in eine hierarchisierende Bewertung umzuformen. Vielmehr nimmt er die Unterscheidung als Ausgangspunkt für die Spezifizierung der Disziplinen. Der Philosoph hält das für möglich, was der Theologe für wirklich hält.

Mit dieser Zuordnung hat die Theologie von der Philosophie nichts zu befürchten, da die Wirklichkeit des Phänomens gar nicht in Frage gestellt wird. Es geht nämlich allein um dessen Möglichkeit. Für die Analyse dieser Letzteren kann sich dann die Theologie auch der Philosophie öffnen.

Denn, so kann Falque zusammenfassend sagen, beide Disziplinen unterscheiden sich eben nicht so sehr aufgrund der Inhalte, sondern aufgrund der Vorgehensweisen:

„Ce qui fait la force de l'une, la théologie comme discours à partir de Dieu, n'empêche pas l'autre, la philosophie comme discours sur le phénomène Dieu apparaissant à l'homme.“³²

Diese Verhältnisbestimmung lässt jedoch noch einmal die Frage aufkommen, wie dieser Neuanatz zu bewerten ist: Wenn die Philosophie sich auf dieselben Gegenstände bezieht wie die Theologie, führt das nicht schnell zu Konfusionen oder der Erniedrigung der Ersteren zu einer bloßen Zuarbeiterin, einer *ancilla*, der Letzteren, die nur Zugang zu den *praeambula fidei* hat? Schiene das nicht eher auf eine Unterwerfung der Philosophie durch die Theologie hinauszulaufen denn auf ein partnerschaftliches Verhältnis?

Interessanterweise sieht Falque nichts Ehrenrühriges darin, dass sich die Philosophie in den Dienst der Theologie stellt, sondern gerade eine Ehre. Denn die Magd ist nicht die Sklavin, um an Thomas von Aquin zu erinnern. Aber genügt es, diese Zuordnung des 13. Jahrhunderts aufzurufen, um das Verhältnis beider Disziplinen im modernen Denken zu bestimmen?

Es ist problematisch, sie ganz voneinander unterschieden zu sehen, da die Phänomenologen sich zum einen immer wieder theologischen Themen zuwenden, zum anderen der Inhalt der Inkarnation dazu einlädt, sich ihm gemeinsam zu nähern, „von oben“ und „von unten“. Daher ist Thomas' Bestimmung immer noch aktuell, wenn der Begriff der *ancilla* richtig verstanden wird. Vor allem ist er nach Falque der bonaventuranischen und pascalschen Bestimmung vorzuziehen, nach der die Theologie die Philosophie ablöse.³³

³¹ „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als *Möglichkeit*,“ in: HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993, 38. Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 157.

³² FALQUE : *Passer le Rubicon*, 157.

³³ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 161f.

Falque führt einen besonderen Begriff ein, um dieses Verhältnis zu beschreiben: „tuilage“.³⁴ Es ist eine Metapher, die eine spezielle Form des Ineinandergreifens wiedergeben will.³⁵ Wie die Ziegel („tuiles“) beim Decken eines Daches in einer bestimmten Form angeordnet sind, indem die eine auf der anderen aufliegt und dadurch beide einander Halt geben, so ist auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie gedacht: Es gibt einen Bereich, wo sie deckungsgleich erscheinen, und einen Bereich, wo sie klar unterscheidbar sind. Die Überdeckung oder Überlagerung im Bereich der Inhalte führt jedoch nicht zur Deckungsgleichheit, da Ausgangspunkt, Vorgehens- und Darlegungsweise verschieden sind. Neben „tuilage“ benennt Falque das Verhältnis auch als „recouvrement“ (von „recouvrir“, abdecken bzw. wiederabdecken).³⁶

Diese nahe Beziehung von Philosophie und Theologie, die klar unterscheidet zwischen Ausgangspunkt, Vorgehensweise und Darstellungsweise einerseits sowie Inhalten andererseits, ermöglicht es, so Falque, eine Befreiung der Theologie durch die Philosophie zu postulieren.³⁷ Dadurch, dass sich die Philosophie mit der phänomenologischen Deskription theologischer Gegenstände begnügt, ist die Theologie ganz bei sich. Die Philosophie fällt kein Urteil über die Wirklichkeit dessen, was sie als Phänomen analysiert.

Aber auch in die Gegenrichtung gibt es eine Befreiung, oder vielmehr eine Konversion. Wer die österliche Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger als wirkliche betrachtet, der kann nicht umhin, die Erfahrung der radikalen Endlichkeit gewandelt zu finden, was zu allererst eine innertrinitarische Metamorphose ist:

„De même que nous n'avons pas d'autre expérience de Dieu que *celle de l'homme* dans la phénoménologie et la théologie 'd'en bas' [...], de même n'irons-nous à Dieu *que par Dieu* dans la phénoménologie et la théologie d'en haut [...], dès lors précisément que le tout de l'expérience de l'homme se

³⁴ Vgl. z.B. die Überschrift des fünften Kapitels von *Passer le Rubicon* bzw. FALQUE, Emmanuel : *Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie*, in: DERS. / ZIELINSKI (Hgg.): *Philosophie et théologie en dialogue*, 45–56.

³⁵ So ist in dem einsprachigen Standardwörterbuch *Le grand Robert de la langue française*. 2. Auflage. Bd. 6, Paris : Dictionnaires le Robert 2001, 1566 unter „tuilage“ zu lesen: „action de tuiler, d'enchaîner (des éléments, une série d'opérations)“. Vgl. dazu auch die Ausführungen in GILBERT, Paul : *Écriture phénoménologique et méthode patristique. Les frontières de la philosophie et de la théologie selon Emmanuel Falque*, in: *Gregorianum* 95 (2014) 3, 559–575, hier 570.

³⁶ Zu „recouvrement“ vgl. § 17 von *Passer le Rubicon*.

³⁷ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 191–193.

trouve et se voit radicalement *transformé* dans la métamorphose intra-trinitaire de Dieu [...].³⁸

Die beiden Theologoumena, an denen Falque diese Transformation und Konversion der Philosophie durch die Theologie zeigen kann, sind die Auferstehung und die Eucharistie.³⁹ Hat der Philosoph das legitime Anliegen, die Situation des radikal endlichen Menschen zu rechtfertigen, so zieht ihn der Theologe über diese Grenze hinaus.

III. THEOLOGISCHE INHALTE IN PHÄNOMENOLOGISCHER PRAXIS

Die Konsequenz, die Falque aus seinen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Theologie und Phänomenologie zieht, ist folgende: Es spricht nichts dagegen, die phänomenologische Methodik auf die theologischen Inhalte anzuwenden. Aus der phänomenologischen Praxis der Inhalte werden Perspektiven möglich, die ansonsten verborgen geblieben wären.

Die Aussage, dass Phänomenologie in erster Linie eine Praxis meint,⁴⁰ weist auch darauf hin, dass Falque trotz seiner starken Bezugnahme auf Husserl und Heidegger seine eigentliche Inspiration von Seiten eines anderen phänomenologischen Klassikers erhält: Maurice Merleau-Ponty. Letzterer schreibt im Vorwort zu seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung*: „Phänomenologie ist vollziehbar und erkennbar als Manier oder Stil“.⁴¹

Handelte es sich bei LIPT um eine Gruppe von Phänomenologen und Theologen, denen es um die Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und Theologie ging, so ist ein Blick auf das weitere Spektrum der französischen Phänomenologie hilfreich, um zu verstehen, dass Falques an Merleau-Ponty orientierter Entwurf sich auf der Höhe gegenwärtiger Entwicklungen befindet. Der Kürze wegen sei hier nur auf den Ansatz von

³⁸ FALQUE : *Métamorphose de la finitude*, 297. In dem späteren Werk *Passer le Rubicon* kann man den Eindruck gewinnen, dass der phänomenologische Zugang zu den Phänomenen grundsätzlich „von unten“ seinen Ausgang nimmt, wohingegen der theologische „von oben“ geschieht. In dieser früheren Schrift (erste Auflage 2004) ist noch beides gedoppelt: Theologien und Phänomenologien von „oben und unten“. Die spätere Präzisierung ist aus Falques Ausführungen zwar schlüssig, trotzdem wäre es interessant zu erfahren, welche Phänomenologien er zum damaligen Zeitpunkt mit dem Prädikat „von oben“ versehen hat.

³⁹ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 167.

⁴⁰ So z.B. in seinen Ausführungen zur phänomenologischen Praxis der mittelalterlichen Philosophie, vgl. FALQUE : *Dieu, la chair et l'autre*, 13–16.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. u. mit einem Vorwort versehen von Rudolf Boehm. 6. Auflage. Berlin: de Gruyter 1966, 4. Das französische Original lässt den Praxisbezug noch stärker anklingen: „La phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière et comme style“, in : MERLEAU-PONTY, M. : *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard 1945, II (zitiert nach FALQUE : *Dieu, la chair et l'autre*, 14).

Natalie Depraz hingewiesen, die schon in den 2000er Jahren auf eine praktische Wende der Phänomenologie drang.⁴²

Dieser Ansatz lässt sich in Depraz' Worten so zusammenfassen: „Die Phänomenologie ist ‚angewandt‘ oder sie ist überhaupt nicht!“⁴³ Eine Unterscheidung zwischen „reiner“ und „angewandter“ Phänomenologie sei in keiner Weise in der Erforschung der Phänomene angelegt. Dabei macht sie auf eine ganze Reihe von Feldern aufmerksam, in denen die Phänomenologie in einen Dialog mit anderen Wissenschaften tritt, in der Neurophänomenologie (Francisco Varela) z.B. mit der experimentellen Psychologie, der Gestaltpsychologie und den neueren kognitiven Wissenschaften. Interessanterweise arbeitet Depraz selbst an Themen, die aus dem Bereich der Religion stammen, so über das Herzensgebet im orthodoxen Christentum oder über die Meditation im Buddhismus.

Aus der Sicht Depraz' hat die Phänomenologie die unhintergehbare Aufgabe, sich auf andere Felder menschlicher Ausdrucksformen zu beziehen.⁴⁴ Sie ist in diesem Sinne „das Mädchen für alles“, wie Emmanuel Falque es in der Einleitung von *Dieu, la chair et l'autre: d'Irénée à Duns Scot* betont.⁴⁵ Sie ist also auch diejenige, die sich der Theologie annimmt. D.h., dass sie sich auf eine theologische Praxis bezieht, die sie beschreibt, die sie jedoch auch selbst verändert, wie es auch Depraz für die von ihr angegangenen Felder festhält.⁴⁶ In diesem Sinn lässt sich das auch von Falque ausgedrückte Paradox des „Je mehr man Theologie treibt, desto besser philosophiert man“ verstehen.⁴⁷ Aus den Ausführungen in *Passer le Rubicon* lässt sich dieser Aphorismus in folgender Weise deuten: Indem die theologischen Inhalte in ihrer theologischen Valenz herausgearbeitet werden, ist deren phänomenologische Deskription umso angemessener möglich.

Das 2008 erschienene Werk *Dieu, la chair et l'autre* ist neben den drei Bänden zur phänomenologischen Auslegung des Triduum Pascale dasjenige, in dem Falques Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie angewendet wird.⁴⁸ Was es von den dreien unterscheidet, ist die stärkere methodologische Reflexion über die phänomenologische Praxis.⁴⁹

⁴² Vgl. DEPRAZ, Natalie : *Le tournant pratique de la phénoménologie*, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 129 (2004) 2, 149–165.

⁴³ DEPRAZ, Natalie: *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*. Übers. von Sebastian Knöpker. Freiburg: Alber 2012, 53.

⁴⁴ DEPRAZ: *Phänomenologie in der Praxis*, 80–103 (Kapitel 3: „Die Fruchtbarkeit der Phänomenologie in anderen Bereichen“).

⁴⁵ Vgl. FALQUE : *Dieu, la chair et l'autre*, 13. Falque bezieht sich dabei auf das Vorwort von Max Schelers zweiter Edition von *Vom Ewigen im Menschen*.

⁴⁶ Vgl. DEPRAZ: *Phänomenologie in der Praxis*, 80.

⁴⁷ „Or tout le paradoxe sur ce point tient en cela que plus on théologise, et mieux on philosophe“, in : FALQUE : *Dieu, la chair et l'autre*, 35.

⁴⁸ Vgl. die drei Bände des philosophischen Triduums: FALQUE, Emmanuel : *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (= La

Es sei hier ein etwas längeres Zitat gestattet, um die theologischen Inhalte nebst ihren phänomenologischen „Entdeckungen“ zusammengestellt zu sehen:

„[chap. I] la découverte de la ‘relation’ là où on attendait encore et toujours la ‘substance’ chez saint Augustin (*De Trinitate*, V-VII) ; [chap. II] la ‘théophanie’ comme un mode de la ‘phénoménalité’ chez Jean Scot Érigène (*Periphyseon*) ; [chap. III] la ‘conversion’ comme ‘réduction’ chez Maître Eckhart jusqu’à la réduction ‘à rien’ et ‘au rien’ (*Serm. 2* et *Serm. 71*), [chap. IV] la détermination d’Adam comme ‘arche de la chair’ ‘œuvrant’ et ‘ouvrant’ le monde de l’incarné chez Irénée (*Adversus Haereses*, IV-V) ; [chap. V] la ‘chair pour mourir’ qui est aussi et d’abord ‘une chair pour naître’ chez Tertullien (*De Carne Christi*, VI, 6) ; [chap. VI] la ‘conversion des sens’ comme lieu d’une ‘intercorporéité’ de l’homme à Dieu chez Bonaventure (*Breviloquium*, V, 6) ; [chap. VII] la communion des saints comme interaction des monades dans la sphère divine chez Origène (*Homélies sur le Lévitique*, VII, 2) ; [chap. VIII] la connaissance alter-angélique comme premier interdit du solipsisme chez Thomas d’Aquin (*Somme théologique*, Ia, q. 50) ; [chap. IX] et la singularité d’autrui comme mode exemplaire de toute haecceité chez Duns Scot (*Ordinatio* ; II, d. 3).“⁵⁰

Diese phänomenologische Praxis der mittelalterlichen Philosophie, in deren Zentrum das Nachdenken über theologische Inhalte steht, führt zu den drei großen Themen zeitgenössischer Philosophie phänomenologischer Provenienz: Die Beziehung des Menschen zu Gott (Augustinus, Scotus Eriugena, Meister Eckhart), die Beziehung zu seinem Leib (Irenäus, Tertullian, Bonventura) und die Beziehung zum Anderen (Origines, Thomas von Aquin und Duns Scotus).

IV. DER ANSATZ IN DER DEBATTE

Die Debatte über Falques Ansatz wird theologischerseits recht unterschiedlich geführt.⁵¹ So widmeten die *Recherches de science religieuse* 2014 ein

nuit surveillée). Paris : Cerf 1999 ; DERS.: *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (= La nuit surveillée). Paris : Cerf 2004 ; DERS.: *Les Noces de l’Agneau. Essai philosophique sur le corps et l’eucharistie* (= La nuit surveillée). Paris : Cerf 2011. Die bibliographischen Angaben zur überarbeiteten Neuausgabe aller drei Bücher in einem Band finden sich unter Anmerkung 26.

⁴⁹ Vgl. FALQUE : *Dieu, la chair et l’autre*, 11–40.

⁵⁰ FALQUE : *Dieu, la chair et l’autre*, 20–21.

⁵¹ Erste Zugänge zum Œuvre Falques bietet das Buch von Alain Saudan, vgl. SAUDAN, Alain : *Penser Dieu autrement. Introduction à l’œuvre d’Emmanuel Falque*. [o.O.] : Germina 2013. Des Weiteren sei auf folgenden Sammelband verwiesen: CANULLO, Carla/GILBERT, Paul (Hgg.): *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell’incarnazione* (= La ragione aperta 5). Florenz: Le Lettere 2014. In deutscher Sprache liegt folgender Artikel vor: FALQUE, Emmanuel: *Dies ist mein Leib – eine philosophische Lektüre der Eucharistie*, in: MA-

ganzes Heft dem Thema „Nouvelles configurations des rapports entre philosophie et théologie“.⁵² Im Editorial spricht Christoph Theobald die aktuelle Situation nach dem Verschwinden einer *philosophia perennis* und die daraus entstehende Reflexion über die philosophische Arbeit innerhalb der Theologie angesichts eines Pluralismus der Philosophien und Weltanschauungen an und erkennt eine Spaltung bei den Theologen in diejenigen, die eine Hermeneutik in Anschluss an Heidegger und Gadamer bevorzugen, und diejenigen, welche sich zur theologischen Wende der Phänomenologie bekennen. Dabei macht der Chefredakteur der *Recherches* auf die darunter liegenden kulturellen und kirchlichen Entwicklungen aufmerksam, die zu einer solchen „komischen Aufteilung“ geführt haben. Damit ist zum einen die gerade die akademische Welt separierende Auffassung der französischen „laïcité“ gemeint, zum anderen ein doktrinaler Positivismus, der zur Konsequenz hat, dass die Glaubenshermeneutik nur noch als eine Art Katechetik vorkommt. Die Philosophen reagierten darauf, indem sie die spekulativen religiösen Fragen angehen, welche die Theologen nicht mehr stellen. Damit ist Theobald nicht zufrieden. Interessanterweise findet sich einige Zeilen später folgender Satz:

„Par ailleurs, tel philosophe réinvestit le champ de l'exégèse et de la patristique, voire de la théologie médiévale, comme s'il n'y avait plus de 'textes canoniques' réservés à certaines disciplines : une sorte de 'braconnage' qui par ailleurs ne respecte pas toujours les exigences techniques et critiques du champ en question.“⁵³

Es wäre schwer, in diesem anonymen „wildernden“ Philosophen nicht Emmanuel Falque zu erkennen, wird dessen Ansatz doch im darauffolgenden Artikel von Benoît Bourguine unter die Lupe genommen. Dessen massive Kritik am Ansatz Falques ist eine grundsätzliche: Die Analysen des Pariser Philosophen werden nicht an seiner phänomenologischen Methodik gemessen, sondern aus einer an Karl Barth geschärften Perspektive betrachtet.⁵⁴

RION, Jean-Luc/SCHWEIDLER, Walter (Hgg.): *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang* (= Eichstätter philosophische Beiträge 2). Freiburg: Alber 2014, 181–205.

⁵² Vgl. *Recherches de Science Religieuse* 102/4 (Oktober-Dezember 2014).

⁵³ Vgl. THEOBALD, Christoph : *Éditorial „Nouvelles configurations des rapports entre philosophie et théologie“*, in: *Recherches de Science Religieuse* 102 (2014) 4, 513–515, hier 513–514.

⁵⁴ Vgl. BOURGUINE, Benoît : *Philosophie et théologie en procès d'alliance*, in : *Recherches de Science Religieuse* 102 (2014) 4, 519–538. Neben erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Vorbehalten ist es vor allem auch eine soteriologische Kritik, die bei Bourguine zu finden ist : „La Croix du Christ, jugement de Dieu sur le péché et accomplissement des Écritures, vaut d'un point de vue théologique en tant qu'elle est un événement d'histoire qui s'est effectivement produit; [...] pour en dégager le caractère salutaire, il ne suffit donc pas de la faire valoir comme expression de vie du Christ souffrant dans sa chair, mais bien en tant qu'elle est la Croix effective du Fils bien-aimé“, in : BOURGUINE : *Philosophie et théologie*, 528f.

Die Auseinandersetzung Paul Gilberts mit dem Werk Falques ist vielversprechender, weil er sich mit dessen Thesen „von innen heraus“, d.h. von ihrer eigenen Methodik her, beschäftigt. So kann er, indem er Falques Schreibstil mit dem der Kirchenväter und der Scholastik (auf die oft Bezug genommen wird) vergleicht sowie Natalie Depraz' Analyse phänomenologischen Schreibens heranzieht, zeigen, dass es hier doch einige Male zu Sprüngen in der Argumentation kommt, die in gewisser Weise die Spannung zwischen dem logischen und dem poetischen Schreibstil in der Phänomenologie bekräftigen (Depraz).⁵⁵ Das überträgt sich auch auf Falques Umgang mit Zitaten aus der Heiligen Schrift: Er setzt einen kulturellen Kontext voraus, den es nach Gilbert so nicht mehr gibt. Daher ist dieser Umgang auch problematisch: Zitate und einzelne Worte der Schrift können in unserer Zeit nicht mehr unkommentiert und ohne Darstellung des Kontextes als Argumente aufgerufen werden. Es ist daher vonnöten, die heutige theologische Praxis stärker zu berücksichtigen. Zudem, so Gilbert, bleibt die Art und Weise der Metamorphose der Theologie durch die Phänomenologie unausgesprochen und die neue Denkform unbenannt:

„le ‚comment‘ de la métamorphose de la théologie demeure imprécisé ; on passera de la didactique dogmatique à une autre manière encore innommée ; on sait seulement qu'elle soit marquée par la réflexion phénoménologique.“⁵⁶

Trotz dieser Kritikpunkte hält Gilbert Falques Neubestimmung des Verhältnisses Theologie–Philosophie für einen originellen und vielversprechenden Ansatz, der helfen könnte, aus der verfahrenen Situation, die in der Moderne zwischen beiden Disziplinen nicht zuletzt aufgrund eines dichotomischen Vernunftbegriffs aufgetreten ist, herauszukommen.⁵⁷

V. RESÜMEE

Haben wir es bei der Falqueschen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie mit einer Kriegserklärung zu tun, wie der Titel *Passer le Rubicon* suggerieren könnte? Oder mit einem Friedensangebot?

Von Krieg kann bei Falque in Bezug auf die Theologie keine Rede sein, würdigt er sie doch für ihren je eigenen Beitrag im Wechselspiel mit der Philosophie: der Bereitstellung der Inhalte. In Bezug auf die Kollegen des eigenen Faches gibt er sich zwar militant, bevorzugt jedoch das Bild des „combat amoureux“. Dieser ist gerade auch in Bezug auf die interdisziplinäre

⁵⁵ So kann Gilbert beispielsweise zeigen, dass der Begriff „tuilage“, der zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie eingeführt wurde, auf einmal auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott angewandt wird. Vgl. GILBERT : *Écriture phénoménologique*, 573. Vgl. dazu FALQUE : *Passer le Rubicon*, 161. 164.

⁵⁶ GILBERT : *Écriture phénoménologique*, 573.

⁵⁷ Vgl. GILBERT : *Écriture phénoménologique*, 574.

näre Verhältnisbestimmung vonnöten: Erinnerung sei hier nur an Falques „Kampf“ mit Jean-Luc Marion über die Frage, ob der Übergang des Philosophen zur Theologie ein verdeckter und maskierter sein („*lavartus pro deo*“) oder ob dieser mit offenem Visier geschehen („*detecta fronte pro deo*“) solle, d.h. dass ebenjener Wechsel zwischen den Disziplinen nicht maskiert, sondern markiert wird.⁵⁸ Dieses Problembewusstsein für den Ansatz Marions ist für die künftige theologische Auseinandersetzung mit dessen Philosophie und philosophischer Theologie unabdingbar.

In Bezug auf das Verhältnis zur glaubenswissenschaftlichen Theologie, und hier besonders zur Fundamentaltheologie,⁵⁹ ist die vorgestellte Bestimmung jedoch nicht lediglich im Kontext einer Erweiterung des Spektrums der philosophischen Theologie zu betrachten. Gerade hier will sie ja klarer unterscheiden. Sie ist auch nicht nur ein weiterer religionsphilosophischer Ansatz, dessen Verhältnis zur Theologie diffus bleibt. Sie ist mit Falques eigenen Worten eine „Philosophie der religiösen Erfahrung“, wobei letztere bei unserem Autor die christliche bezeichnet.⁶⁰ Denn für eine klare Markierung des Übergangs zwischen Philosophie und Theologie bedarf es eben der Kompetenz im Feld der Letzteren, was mit einem konkreten Glaubensbekenntnis verbunden ist.

Falque begegnet der Theologie also mit friedlichen Absichten, auch wenn seine etwas provokative Rede von der Befreiung der Theologie durch die Phänomenologie im theologischen Lager doch für Verstörung sorgt (siehe Theobald und Bourguine). Und wenn es überdies wünschenswert wäre, die Methoden der einzelnen theologischen Disziplinen, an die Falque anknüpft, stärker zu berücksichtigen (Gilbert), so hat diese Anwendung der Phänomenologie (Depraz) auf die Theologie etwas Befreiendes an sich: Letztere hat mit den Menschen und ihren Erfahrungen zu tun. An diese knüpft sie an und lässt sie aus der Glaubensperspektive noch einmal klarer hervortreten. Einschränkend muss jedoch gesagt werden, dass die Theologie bei Falque in erster Linie die Dogmatik (als „Didaktik“) meint. In Anlehnung an die praktische Wende der Phänomenologie müsste die theologische Praxis in ihrer Pluralität noch stärker in den phänomenologischen Blick geraten. Doch das braucht nicht allein die Aufgabe von Emmanuel Falque zu sein: Er hat dazu den nötigen Ausgangspunkt und wesentliche methodologische Elemente beigesteuert, die nun auch auf andere theologische Arbeitsfelder angewendet und in ihnen weiterentwickelt werden können.

⁵⁸ Vgl. FALQUE, Emmanuel : *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (= De Visu). Paris : Hermann 2014, 137–193.

⁵⁹ Vgl. hierzu SECKLER, Max: *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann J./DERS.: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 2. Auflage. Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre*. Tübingen: Francke 2000, 131–184.

⁶⁰ Vgl. FALQUE : *Passer le Rubicon*, 128–131 u. DERS. : *Le combat amoureux*, 338–341.

Felder, die im Ansatz Falques völlig ausgespart bleiben, sind die Bereiche des Ethischen und des Politischen: Das ist umso erstaunlicher, da doch einige der Philosophen, mit denen er sich auseinandersetzt, gerade in diesen Feldern starke Impulse gesetzt haben: Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida. In diesem Zusammenhang ist nach den Gründen und Motiven zu fragen, weshalb es nachweisbare Passagen dieser Philosophen zum theologischen Ufer vor dem Hintergrund ihrer ethischen und politischen Philosophie gibt. Die Aufnahme dieses „combat amoureux“ wäre auch für die Theologie von großem Gewinn. Zudem wäre in dem Zusammenhang auch noch einmal über die epistemologische Stellung der phänomenologischen Praxis Falques nachzudenken, die sich ja zum einen der Erkenntnistheorie zuordnen lässt, zum anderen jedoch auch Ansätze zu einer Handlungstheorie enthält. Daher sind die Würfel über diesen neuen ambitionierten Versuch der wechselseitigen Beziehung von Philosophie und Theologie noch lange nicht gefallen. *À suivre!*

Zusammenfassung

In der Geschichte des Christentums war die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie immer eine besondere. Französische Phänomenologen haben in den letzten fünfzig Jahren die Grenze zur Theologie häufiger überschritten. Diese sogenannte theologische Wende der Phänomenologie kennzeichnet den Hintergrund dieses Artikels. Im Ausgang von dieser Debatte schlägt der Philosoph Emmanuel Falque einen neuen Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Disziplinen vor, indem er die unterschiedlichen Ausgangspunkte und Methoden aufzeigt und gleichzeitig an den gemeinsamen Inhalten festhält. Die Grenze ist zu respektieren durch die Offenlegung des momentanen eigenen Standorts.

Abstract

Within the history of Christianity, the relationship between philosophy and theology has always been a very special one. In the last five decades, French phenomenologists have often boldly transcended the boundary to their sister discipline of theology. The so-called theological turn of French phenomenology provides the backdrop for this article. Reflecting on this debate, the philosopher Emmanuel Falque proposes a new approach to determining the relationship between the two disciplines by stressing different points of departure and methods, while at the same time maintaining identical objects of inquiry. It is important to respect this boundary by indicating one's own present position.