

ROLF KÜHN

# Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart

---

Metaphysische und  
post-metaphysische Positionen zur  
Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes



Forschungen zur  
europäischen Geistesgeschichte



ROLF KÜHN

FRANZÖSISCHE  
RELIGIONS-  
PHILOSOPHIE UND  
-PHÄNOMENOLOGIE  
DER GEGENWART

Metaphysische und post-metaphysische Positionen  
zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Erzdiözese Freiburg i. Br.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Sabon

Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 978-3-451-34167-0

E-ISBN 978-3-451-80607-0

# Inhalt

Einleitung: Religionsphilosophie, Religionskritik und Religionsphänomenologie in Frankreich . . . . .	I
I. Vom Rationalismus zur Lebens-, Reflexions- und Geistesphilosophie . . . . .	21
1. Die spirituell-metaphysische Lebensphilosophie und der positivistische Idealismus . . . . .	30
a) Maurice Blondel . . . . .	30
b) Henri Bergson . . . . .	39
c) Léon Brunschvicg . . . . .	52
2. Die französische Reflexionsphilosophie von Maine de Biran bis Nabert . . . . .	58
a) Pierre Maine de Biran und sein Einfluss . . . . .	59
b) Jules Lagneau . . . . .	66
c) Alain (Émile Auguste Chartier) . . . . .	74
d) Jean Nabert . . . . .	93
3. Sinnlichkeit und Offenbarung: Simone Weil und die »De-kreation«	110
4. Geistontologie und konkrete Existenz . . . . .	141
a) Louis Lavelle . . . . .	141
b) René Le Senne und Gaston Berger . . . . .	147
c) Gabriel Marcel . . . . .	168
d) Maurice Merleau-Ponty . . . . .	175
5. Metaphysische »Onto-do-logie« und narrative Religionshermeneutik . . . . .	195
a) Claude Bruaire . . . . .	195
b) Paul Ricœur . . . . .	216
c) Jean-Louis Chrétien . . . . .	237

## INHALT

II. Vom Strukturalismus zur radikalisierten Phänomenologie . . . .	247
6. Die Frage der phänomenologisch-religiösen »Selbstgebung« seit Heidegger . . . . .	261
a) Heidegger und das reine Bedürfnis . . . . .	261
b) Emmanuel Levinas . . . . .	271
c) Jacques Derrida . . . . .	293
7. »Sättigung« und »Anruf« im Offenbarungs-Denken Jean-Luc Marions . . . . .	313
8. Jean-Luc Nancys Kritik an der »eucharistisch«-abend- ländischen Identitätsrhetorik . . . . .	355
9. »Negative Theologie« und Mystik im Dekonstruktivismus und in der Religionsphänomenologie . . . . .	390
a) Mystik-Rezeption bei Derrida und Marion . . . . .	390
b) Michel Henry und Meister Eckhart – »über Theologie und Phänomenologie hinaus« . . . . .	426
10. Ausblick: Der Selbstvollzug des Religiösen als Unmittelbarkeit .	441
Bibliographie . . . . .	457
Personenregister . . . . .	493
Sachregister . . . . .	497

# Einleitung: Religionsphilosophie, Religionskritik und Religionsphänomenologie in Frankreich

Wie in Deutschland, wo der Begriff der *Religionsphilosophie* zusammen mit dem Denken der Aufklärung als eine zunächst stützende wie sodann kritische Fortsetzung der *theologia naturalis* bzw. *rationalis* auftritt, lässt sich gleichfalls in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts eine ähnliche Wortprägung durch François Para du Phanjas<sup>1</sup> feststellen. Da ungefähr ein Jahrhundert später, aber noch vor Husserl, auch zum ersten Mal der Begriff einer *Phänomenologie der Religion* durch den Leidener Religionswissenschaftler Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye<sup>2</sup> zur vorurteilsfreien Erforschung der »religiösen Tatsachen des menschlichen Bewusstseins« eingeführt wird, bleibt hierdurch die Religionsphilosophie besonders unter kantischen und idealistischen Vorgaben nicht bei der Diskussion des Verhältnisses von Vernunft/Glaube stehen, sondern wird in immer stärkerer Verbindung mit der philosophischen Religionsphänomenologie zur einer Grundfrage der menschlichen *Erfahrungs(un)möglichkeit* Gottes. Diese Entwicklung können wir insbesondere in der französischen Religionsphilosophie ab 1900 feststellen, während im deutschsprachigen Raum über Husserl, Jaspers und Scheler vor allem die phänomenologische Voraussetzung für eine *geschichtlich-eidetische* Religionswissenschaft weiter erarbeitet wurde, wie sie dann ab 1924 Gerardus van der Leeuw<sup>3</sup> tiefprägend systematisierte.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la philosophie de la religion*, Paris, Librairie Jambert Père 1774. Dazu auch weiter P. Ortegar, *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personaliste et communautaire*, Louvain – Paris, Peeters 1948; J. Greisch, *Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauschesne 1991; *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 Bde., Paris, Cerf 1998, sowie W. Jaeschke, Art. »Religionsphilosophie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, Sp. 748–763 (Lit.); W. Schröder, Art. »Religion bzw. Theologie natürliche bzw. vernünftige«, *ebd.*, Sp. 713–727.

<sup>2</sup> Vgl. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1. Aufl. 1887, 48–170: »Phänomenologischer Teil«; 4. Aufl., 2 Bde. (Hg. A. Bertholet u. E. Lehmann), Tübingen, Mohr 1925 (mit starken Abweichungen von der 1. bis 3. Aufl.).

<sup>3</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München, Ernst Reinhardt 1925, 1961; *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr 1933; vgl. M. Scheler, *Probleme der Religion: Die Wesensphänomenologie der Religion* (1921), in: *Gesammelte Werke*,

Ohne diese und andere zeitgeschichtliche Hintergründe zu vernachlässigen, werden wir in unserer folgenden Darstellung jedoch besonders die mögliche *metaphysische* wie *nach-metaphysische* Erfahrungsanalyse der Religion und Offenbarung wie des Göttlichen als Problematik des französischen Denkens bis in die aktuellste Gegenwart hinein skizzieren und diskutieren, insofern gerade in der philosophischen Tradition Frankreichs das transzendente *Cogito* seit Descartes an die originäre bzw. konkrete Einheit mit einem nicht-reflexiven *sum* gebunden bleibt. Dadurch enthält es für die einen einen unaufhebbaren Bezug zum Unendlichen oder Ewigen der »Idee Gottes«, während andere Denker etwa von Auguste Comte bis Jean-Luc Nancy heute dies ausschließen. In diesem Sinne ist die französische Religionsphilosophie gegenwärtig immer auch eine prinzipielle *methodologische* Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten der Phänomenologie als solcher, die sich in Bezug auf das »Phänomen der Religion« oder »Gottes« eben nicht nur auf die Beschreibung universaler eidetischer Formen oder Narrative beschränkt,<sup>4</sup> wie dies der Religionswissenschaft eigen ist, sondern in der unmittelbaren oder möglichen Selbstgegebenheit religiöser Erfahrung das eigentliche Wesen der Phänomenologie als solcher erblickt, wodurch sich weitere Verbindungen zur *mystischen* Tradition in den Religionen ergeben.<sup>5</sup> In diesem Sinne lassen sich auch schon die Fragmente Blaise Pascals (1623–1662) verstehen, wo *religio* und *foi* (Glaube) als identisch ausgegeben werden, insofern sie in der unveränderlichen »Göttlichkeit« des Christentums als »wahrer Religion« gründen.<sup>6</sup> Auch bei Pierre Bayle (1647–1706) findet sich bereits dieser Schritt auf eine neuzeitliche »Verinnerlichung der Religion« hin, um sie nicht mehr allein durch *cultus*, *pietas* oder *virtus* zu bestimmen, wie seit der Antike und dem Mittelalter. So schreibt Bayle nach der Aufhebung des Toleranz-Edikts durch Ludwig XIV, die Religion sei eine »gewisse Überzeugung (*persuasion*) der Seele in Bezug auf Gott«.<sup>7</sup> Montes-

---

Bd. 5, Bern, Francke <sup>5</sup>1968; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.

<sup>4</sup> In dieser Hinsicht bleibt Paul Ricœur der bedeutsamste Vertreter in Frankreich; vgl. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Paris, Seuil 1969 (dt. Übers. *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, München, Fink 1973).

<sup>5</sup> Vgl. M. de Certeau, *La Fable Mystique. XVI<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf 1982; J.-L. Vieillard-Baron (Hg.), *L'Intelligence mystique. Textes choisis et présentés*, Paris, Berg International 1986; J. Greisch, *Philosophie, poésie, mystique*, Paris, Beauchesne 1999; R. Kühn, »Ungeteiltheit« – oder *Mystik als Ab-Grund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart*, Leiden – Boston, Brill 2012.

<sup>6</sup> Vgl. *Pensées et Opuscules*, Frg. 614 (éd. Brunschvicg), Paris, Garnier <sup>42</sup>1976 (dt. Übers. *Gedanken*, Leipzig, Reclam <sup>2</sup>1992).

<sup>7</sup> Vgl. *Commentaires philosophiques sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle (Philosophischer Kommentar zu den Worten Jesu Christi: Nötige sie hereinzukommen, oder Traktat über die unverselle Toleranz)*, in: *Œuvres diverses*, Paris, Éditions sociales 1971, Bd. II, 371.



quieu (1689–1755) wird dieses Religionsverständnis des Herzens (*parler au cœur*) aufgreifen, aber durch zivilrechtliche Forderungen ergänzen. Durch die Französische Revolution wurde dann diese Tradition einer spezifischen inneren »Mystik« in Frankreich, wie sie besonders bei Fénelon (1651–1715) zu Tage tritt, bis heute in ihrer möglichen Weiterentwicklung weitgehend unterbunden.<sup>8</sup> Das 16. Jahrhundert zuvor war im Übrigen noch ganz von den »Religionsgesprächen« (etwa in Poissy 1561) durch französische Juristen vornehmlich gekennzeichnet, um den Religionsfrieden und die Einheit des Staates durch den Herrscher zu garantieren. Diese Auffassung findet sich auch bei Montaigne (1533–1592) wie Jean Bodin (1529–1596) wieder, wo meist der Ausdruck *religio naturae* oder *naturalis* in den kontroverstheologischen Dialogen unter den christlichen Konfessionen oder mit anderen Religionen wie Judentum und Islam verwandt wird (vgl. »Les six livres de la république« von 1576), wie sie literarisch aus der Frührenaissance seit »De pace fidei« von Nikolaus von Kues bekannt sind.

Kann daher insgesamt für das Verständnis der Religion(en) auch die *Religionskritik* nicht vergessen werden, welche diese schon bei den Griechen (Skepsis) wie im Judentum (Propheten) und Christentum (Luther) intern oder extern immer begleitet hat,<sup>9</sup> so tritt jedoch besonders in Frankreich seit dem 17.–18. Jahrhundert ein *politischer* Aspekt hinzu. Durch Paul Henry Thiry d’Holbach (1723–1789) wird die Religion – vor Marx – dem prinzipiellen Verdacht ausgesetzt,<sup>10</sup> die Menschen »trunken« zu machen, um sie besser beherrschen zu können, was mit einer »der menschlichen Natur angemessenen Moral« unvereinbar sei. Diese politisch-gesellschaftliche Stoßrichtung einer Kritik der religiösen Leichtgläubigkeit oder Unwissenheit findet sich auch bei Voltaire (1694–1778) wieder, der sich einerseits gegen die Theodizeeargumente von Leibniz wandte,<sup>11</sup> andererseits aber dennoch unter Berufung auf Spinoza die Nützlichkeit des Gottesglaubens im Sinne einer *deistischen* Ethik für menschliches Glück und soziale Stabilität gegen d’Hol-

<sup>8</sup> Vgl. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studie über Fénelon*, Stuttgart, Kohlhammer 1963.

<sup>9</sup> Diesen Sachverhalt machen sich in der Post-Moderne Derrida wie Nancy vor allem zunutze, um in der *Dekonstruktion* die bewusste Weiterführung solcher Ansätze für eine nicht länger intuitionistisch-identische »christliche« Kultur zu sehen; vgl. unser folg. Kap. II, 5 u. 8).

<sup>10</sup> Vgl. *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (unter dem Pseudonym M. Boulanger), London (Nancy) 1761; Paris, Éditions Coda 2006 (dt. Übers. *Das entschleierte Christentum, oder Prüfung der Prinzipien und Wirkungen der christlichen Religion*, in: *Religionskritische Schriften* [Hg. M. Naumann], Berlin/Weimar, Aufbau Verlag 1970, 51–171).

<sup>11</sup> Vgl. *Tout en Dieu*, in: *Œuvres complètes*, Bd. 28 (Hg. L. Moland), Paris, Garnier Frères 1877, 91 ff.

bachs und Diderots<sup>12</sup> Atheismus betonte. Trotz aller Feindschaft gegenüber Voltaire hat Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ebenfalls eine »*religion du cœur*« gefordert, was auch im Begriff des »*culte intérieure*« der »Encyclopédie« im Artikel über »Religion« festgeschrieben wurde. Aber von da aus war es kein weiter Schritt mehr, wie etwa bei Claude-Adrien Helvétius (1715–1771), um jegliche »*religion extérieure*« abzuschaffen.<sup>13</sup>

Das späte 18. Jahrhundert ersetzt so weitgehend Religion durch *Moral*, aber die Errichtung eines »Kultes der Vernunft« und des »Höchsten Wesens« durch Robespierre während der Französischen Revolution zeigt, dass nicht jegliche Wirkung der Religion auf die Moral bestritten wird. Dennoch führen die Geschehnisse dieser Revolution, welche eine strikte Trennung von Kirche und Staat in der Folgezeit gerade auch im Erziehungs- und Universitätswesen mit sich brachten, im Frankreich des 19. Jahrhunderts zu einem selbstbewussten, republikanisch geprägten *Laizismus*, der kirchlich-religiöse Erscheinungen wie gerade den Katholizismus unter atheistischen wie gesellschaftskritischen Vorzeichen einer *morale laïque* bekämpft.<sup>14</sup> Verstärkt wird diese Tendenz durch die *philosophie positive* bei Auguste Comte (1798–1857), der in seinem Drei-Stadien-Gesetz der menschheitlichen Geistesentwicklung die Religion, Theologie und Metaphysik durch eine rein wissenschaftliche Erfassung der beobachtbaren Beziehungen zwischen den (»positiven«) Naturphänomenen abgelöst finden will, aber in seiner Spätphilosophie durchaus auch wieder eine »wahre Religion der Menschheit« konzidiert. Diese kennt ein »Großes-Wesen« (*Grand-Être*) als allgemein religiöse Voraussetzung des menschlichen Geistes und Gemütes, aber die anthropologischen Grundakte von »denken, lieben und handeln« bleiben – wie beim etwas späteren Freud – rein naturalistische Akte.<sup>15</sup>

Diese im weitesten Sinne »religionskritische« Tendenz durchzieht bis heute noch spürbar alle Lebensbereiche Frankreichs und hat besonders in Verbindung mit einem naturwissenschaftlichen oder idealistischen Rationalismus bzw. Positivismus um 1900 zu jener geistig-kulturellen Konfrontation geführt, die etwa von Durkheims Soziologismus sowie wenige Jahrzehnte darauf von Sartres atheistischem Existentialismus geprägt war und ebenfalls

<sup>12</sup> Vgl. *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, London 1749 (dt. Übers. in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Berlin, Aufbau Verlag 1961).

<sup>13</sup> Vgl. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773), in: *Œuvres complètes*, Bd. 9, Paris, 1–246, hier S. 30 (dt. Übers. *Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und der Erziehung desselben*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1972, 346 ff.).

<sup>14</sup> Vgl. P. Ricœur, *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg/München, Alber 2009, 174–189: »Bildung und Laizismus«.

<sup>15</sup> Vgl. *Système de politique positive, ou traité de sociologie*, 2 Bde., in: *Œuvres*, Bd. 8, Paris, Alcan 1852, 24; *Rede über den Geist des Positivismus* (1844), Hamburg, Meiner 1994.

bis heute ihre Spuren zeigt. Denn wenn Émile Durkheim<sup>16</sup> jedes »Übernatürliche« (*supernaturel*) aus der Religion entfernte, indem er in ihr nur ein sprachlich-rituelles System von gesellschaftlicher »Gläubigkeit« (*croissance*) erblickt, so negiert Sartre<sup>17</sup> nicht nur die Gottesfrage als eine falsch gestellte phänomenologische Problematik des göttlichen oder allgemeinen »Wesens« (*essence*) vor der Existenz, sondern er wird die religionsphilosophische Suche nach einer solchen transzendenten »Leerstelle« überhaupt aufgeben. Entsprechend konnte sich zusammen mit neo-marxistischen, freudianischen und linguistisch-semiotischen Einflüssen in Frankreich ein *Strukturalismus*

<sup>16</sup> Vgl. *Les formes élémentaires de la vie religieuses: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan 1912 (dt. Übers. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1981). Dieser Schule französischer Religionsoziologie können auch Autoren wie Marcel Mauss und L. Lévy-Bruhl zugeordnet werden, die im Opfer das bleibende (Tausch-)Wesen der Religion erblicken, bzw. eine »prälogische Mentalität« proklamieren. Vgl. M. Mauss, »Die Gabe« (franz. Orig. *Essai sur le don*, 1925), in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/M., Suhrkamp 1999, 11–148; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan 1910 (dt. Übers. *Das Denken der Naturvölker*, Wien, Braunmüller 1926); *La Mentalité primitive*, Paris, Retz 1922 (dt. Übers. *Die geistige Welt der Primitiven*, München, Beck 1927); *Carnets*, Paris, PUF 1949. Besonders Mauss hat über die phänomenologische Gabendiskussion seit Bruaire, Derrida und Marion eine neue Aktualität gewonnen; vgl. K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer 2006, 11 ff. u. 133 ff. – Lucien Lévy-Bruhl (1857–1929) nimmt hierbei insofern eine Sonderstellung ein, als er im Ausgang von einem positivistischen Empirismus mit Anwendung auf ethnographische Berichte von Reisenden und Missionaren den genannten Begriff des Prälogischen (*prélogique*) so verstand, dass dieser als »Kollektivvorstellungen« (*représentations collectives*) einen Glauben an Kräften, Einflüssen und Handlungen enthält, der »mystisch« zu nennen ist. Es bestehe dabei eine Indifferenz gegenüber Widersprüchen und diskursivem Denken und lasse alle räumlichen und zeitlichen Differenzen zu einer Alleinheit verschmelzen, welche von Lévy-Bruhl als »Prinzip der Partizipation« gedacht wird, so dass Gefühl und Vorstellung in Bezug auf Weltwahrnehmung voneinander untrennbar sind. Es sei nicht möglich, sich in die Fremdheit einer solchen Mentalität einzufühlen, aber es soll damit unterstrichen werden, dass unsere Denkkategorien nicht die ersten und einzigen sind, um Wirklichkeit zu erfassen. Auch der Begriff des Individuums löst sich damit auf im Sinne einer Vielheit von Partizipationen mit Pflanzen, Tieren, Lebenden und Toten, wodurch auch eine Reversibilität der Zeit mitgegeben sei. Diese Prälogik ist nicht abwertend gemeint, wenn Lévy-Bruhl von »primitiver Mentalität« spricht (und im Übrigen in seinen späteren Schriften aufgibt), aber er sieht in diesem Irrationalismus auch kein Korrektiv gegenüber dem westlichen Rationalismus, was erst Nachfolger wie Cassirer mit dem Begriff vom »mythischen Denken« oder Lévi-Strauss mit dem des »wilden Denkens« intendieren. Levinas hat diesen Ansatz mit Parallele zu Bergsons »Intuition«, welche in der *durée* das Sein und die Erfahrung des Seins als Einheit einsichtig machen will, für seine Kritik an der Vorstellung fruchtbar gemacht, indem er wie Scheler eine »emotionale Intentionalität« durch diese Untersuchungen gestärkt sieht, welche phänomenologisch umfassender und älter im Existenzvollzug sei als das vorstellende Denken; vgl. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset 1991, 53–67: »Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine« (1957).

<sup>17</sup> Vgl. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard 1946 (dt. Übers. in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Reinbek, Rowohlt 2000, 145–192).

ab 1950 etablieren, der nicht nur den »Tod Gottes« in der Nachfolge Nietzsches und Sartres, sondern auch den »Tod des Subjekts« proklamierte.<sup>18</sup> Das allmähliche Zurücktreten dieser strukturalistischen (Post-)Moderne, die wir noch genauer untersuchen werden (Teil II), führte in Frankreich – nach verschiedenen Versuchen einer neu zu begründenden geist- oder existenz-metaphysischen Religionsphilosophie in der Zwischenzeit (Teil I) – zu einem radikalen Neuansatz in der Verhältnisbestimmung von *Metaphysik* und *Phänomenologie*, welche sich als *post-metaphysisch* versteht.<sup>19</sup>

In einer solchen Sichtweise ist selbst der traditionelle Gegensatz von Atheismus/Glaube überholt, insofern phänomenologisch-dekonstruktiv einerseits die *Unentscheidbarkeit* letzter Sinnaussagen unterstrichen wird (Derrida, Nancy), bzw. andererseits die Phänomenologie sich von allen konsti-

<sup>18</sup> Vgl. etwa das epistemisch-kritische (»post-strukturalistische«) Denken Michel Foucaults: *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard 1966 (dt. Übers. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp 172002); dazu Chr. Bauer u. M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz, Grünewald 2003. In religionskritischer Hinsicht bliebe außerdem für unseren Kontext auf die komplexen »Machtformen« hinzuweisen, welche die Wirklichkeit und die in die menschlichen Körper sich einschreibenden Machtstrategien in der abendländischen Tradition nach Foucault miteinander verbunden haben, worunter eine frühe Form die *christliche Pastoralmacht* ist. Sie lebt in gewisser Weise in späteren körperlichen wie seelischen Formen des Überwachens und Strafens (Medizin, Gefängnisse etc.) weiter, insofern diese sich noch deutlicher als *Sicherheitsmacht*, *Disziplinarmacht* oder *Bio-Macht* herausbilden; um eine »Regierbarkeit« der »Bevölkerung« zu ermöglichen; vgl. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, Paris, Gallimard 2004 (dt. Übers. *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit. Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2004). Diese kritisch behandelte »Pastoralmacht« ist zugleich zusammen zu sehen mit Foucaults Studien hinsichtlich der »Techniken der Selbstsorge« in der griechischen und römischen Antike, das heißt mit den Macht-Techniken der Subjektivierung (*assujettissement*). Diese Untersuchungen machen zudem deutlich, dass Foucault nicht nur jegliche rationalen oder dialektischen Subjektstrukturen (Hegel) als Kontinuum von Sinnzusammenhängen ablehnt, sondern auch jede transzendentalphilosophische Verankerung des »Selbst« (Husserl); vgl. M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard 1984 (dt. Übers. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1986). Dazu auch P. Gehring, *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2006.

<sup>19</sup> Im Rückblick erscheint eine Tagung von 1984 in Poitiers als programmatisches Auseinandertreten von »Phénoménologie et métaphysique«, wo bes. die Beiträge zu Hegel, Husserl und Heidegger in dieser Frage im Mittelpunkt standen (veröffentlicht von J.-L. Marion u. G. Planty-Bonjour bei PUF, Paris 1984). Vgl. kritisch dazu E. Gabellieri, »De la métaphysique à la phénoménologie – une relève?«, in: *Revue philosophique de Louvain* 1 (1997); sowie zuletzt K. Novotny, A. Schnell u. L. Tengelyi (Hg.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens – Prag, Annales de Phénoménologie-Filosofia 2011. Zum Verständnis dieser Debatte kann ebenfalls der übersetzte Beitrag von J.-L. Marion, »Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit«, in: J.-L. Marion u. J. Wohlmut, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn, Borengässer 2000, 13–34, helfen.

tutiven Vorgaben befreit, um das Erfahren-Können originär zum Ausgangspunkt der Analyse zu machen (Henry, Marion), oder eine neue, ethisch orientierte »Metaphysik des Anderen« (Levinas) etabliert. Insofern eine solche Originarität des »Erscheinens« (*manifestation*) mit der *Selbstgebung* jeder Gegebenheit zusammenfällt, erweist sich die Religionsphänomenologie als Verwirklichung eines solchen Anspruchs selbst und löst die klassische Religionsphilosophie, natürliche Theologie oder Metaphysik von jedem (höchsten) »Sein« als irgendwie noch zu denkende Gegenständlichkeit oder Seidendheit. Die schon früher innerhalb der Theologie wie Philosophie geäußerte Forderung (etwa bei Maurice Blondel), dass die »Offenbarung Gottes« (*Révélation*) als dessen *Selbstoffenbarung* ihre Bedingungen von sich selbst her (und nicht von der Vernunft, dem Ich-Bewusstsein oder dem Dasein her) zu bestimmen habe, rückt damit vielleicht zum ersten Mal in den Bereich möglicher Verwirklichung, um ein neues philosophisches Religionsverständnis herbeizuführen. Nach gegenwärtiger Einschätzung, welche die sprachanalytischen Verdienste um speziell religiöse Sprechweisen und Lebensformen nicht verkennen muss,<sup>20</sup> bewegen wir uns heute damit innerhalb der *radikal phänomenologisch* geprägten Religionsphilosophie in einem Analysebereich, der zugleich den dringlichsten kulturellen Herausforderungen der »Globalisierung« entspricht – nämlich Singularität und Pluralität (Nancy) ohne neuerliche imperiale Totalität oder Allgemeinheit (Levinas) so zusammenzuführen, dass »Gott« weder eine bloße Projektion noch Ersatzfunktion innehat, sondern die innerste Realität des Erscheinens selbst bildet (Henry).

In einer solchen Forschungsperspektive, welche also die Entwicklung der Religionsphilosophie und Religionsphänomenologie im französischen Denken umreißen will, bilden die folgenden Kapitel mit den darin dargestellten Positionen folglich immer auch die konkrete Erprobung solcher Erfahrungen im Vollzug der (religiös-phänomenologischen) Analyse selbst. Ob sich daraus schließlich zugleich auch ein allgemeiner Begriff von Religion erheben lässt, der für so unterschiedliche Bezeichnungen und Inhalte wie *religio*, *dharma*, *tao*, *nómos*, *thora*, *scharia* etc. aus der römischen, asiatischen, griechischen, jüdischen oder arabischen Tradition verbindlich ist,<sup>21</sup> kann sich erst am Ende unserer Untersuchung ergeben, insofern gleichfalls die Zusam-

<sup>20</sup> Vgl. beispielsweise I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie*, München, Kaiser 1961.

<sup>21</sup> Vgl. den umfangreichen Art. »Religion« von mehreren Autoren in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Sp. 632–713; M. Enders, *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem, christlichem und neu-religiösem Denken*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač 2010, 297–331: »Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zum Verständnis des Menschen aus der Sicht christlicher Religionsphilosophie«.

menhänge von Phänomenologie, Hermeneutik, Geschichte, Theologie(n), ritueller Praxis und Ethik zu berücksichtigen bleiben, ohne die zuvor genannte und uns leitende Originarität aufzugeben, wie sie schon in Augustinus' Schlusssatz seiner frühen Schrift »De vera religione« anklingt: »Möge uns die Religion mit dem einen allmächtigen Gott verbinden (*religet*), weil zwischen unserem Geist [...] und der Wahrheit [...] keine Kreatur steht.«<sup>22</sup> Darin liegt ein reduktiv-originärer bzw. religiöser Weg der Einheit und Immanenz der menschlichen Erfahrung vorgezeichnet, dem die jüngste Religionsphänomenologie verständlicher Weise ihr Ohr leihen konnte,<sup>23</sup> um ihn mit heutigen Fragestellungen über das reine *Sich* (»Selbstheit«, Ipseität) und der ursprünglich namenlosen *Wahrheit* (Selbsterscheinen, Leben) als absoluter Phänomenalisierungsweise zu verbinden.

Dabei muss man sich selbstverständlich vor Augen halten, dass weder die These von einer »theologischen Wende der französischen Phänomenologie« noch ihr Aufbrechen in ganz unterschiedliche »phänomenologische Stile«, die nicht mehr vereint werden könnten, eine wirkliche Antwort darstellt,<sup>24</sup> weil dabei der »Gegenstand« oder die »Sache selbst« der Phänomenologie nach Husserl und Heidegger ungeklärt bleibt. Andererseits die Religion bloß auf eine »Zeugenschaft« zur Wahrheit – und vor allem gegenüber dem Anderen – zu gründen, um der in allem »Sagen« (*Dire*) spurenhaft vorausliegenden Inanspruchnahme eines »unendlichen Kredits (Gottes)« zu entsprechen, wie Derrida<sup>25</sup> sein Religionsverständnis »vor jeder Religion« gefasst haben möchte, übersteigt zwar jede begrenzt historische oder hermeneutische Annäherung an Gott, aber in einem solch »offenen Messianismus« (den auch Levinas teilt) bleibt letztlich die Frage einer »Inkarnation Gottes« unbeantwortet oder wird über den prekären Leibbegriff eines unmöglichen »Berührens« ohne letzte Plausibilität dekonstruiert. Wenn es aber einen gewissen Gewinn der Phänomenologie über Husserl und Heidegger hinaus gibt, dann sicher den, dass Originarität wie Leiblichkeit (*chair*) zu einer »inkarnatorischen Offenbarung« gehören, wie sie das Christentum

<sup>22</sup> *De vera religione*, § 310, in: *Opera-Verke*, Bd. 68, Paderborn, Schöningh 2007.

<sup>23</sup> Vgl. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF 2008.

<sup>24</sup> Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat 1991; dazu M. Staudigl, »Phänomenologie der Religion oder ›theologische Wende‹? Zur Problematik der methodischen ›Integrität‹ radikalisierte Phänomenologie«, in: *Focus Pragensis. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion* 1 (2001) 44–63 (zu Janicaud, Marion, Henry u. a.); bzw. auch J. K. A. Smith, »Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion«, in: *International Journal of Philosophy of Religion* 46 (1999) 17–33. Weniger problematisierend auch K. Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich*, München, Beck 1999.

<sup>25</sup> Vgl. »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, in: J. Derrida u. G. Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2001, 9–106, hier 101 ff.

kennt, welche nicht vom Selbsterscheinen des Erscheinens bzw. von der Selbstgebung der Gegebenheit im rein phänomenologischen Sinne (Leben) getrennt werden kann, das heißt keine äußeren mundanen oder rhetorische Vorgaben mehr kennt.<sup>26</sup>

Was *methodisch* damit für unsere gesamte Untersuchung gefordert ist, welche sich ebenso originär wie reduktiv die Frage nach der »Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes« als Leitfaden einer Analyse der französischen Religionsphilosophie heute stellt, soll deshalb vorausblickend dem Leser mitgeteilt werden, um die transzendental-kriteriologische Vehemenz nicht zu verkennen. Es kann letztlich nicht um doxographische oder exegetische »Interpretationskonflikte« gehen, wie ein früherer Buchtitel von Paul Ricoeur<sup>27</sup> lautet, sondern es handelt sich um eine Phänomenologie, welche als Meta-Genalogie der Ideen und ihrer Geschichte die *Affektibilität* des erlebend-denkenden »Selbst« als ein *Sich* im Sinne einer (göttlichen) »Selbstoffenbarung« seiner eigenen Phänomenalität freilegt angesichts der früheren Reflexions- und Geistesphilosophien oder Hermeneutiken. Aber auch gegenüber der klassischen (Religions-)Phänomenologie wird damit eine methodologisch reflektierte Wende innerhalb des phänomenologischen *Vollzuges* als »transzendentelem Leben« selbst gefordert. Denn letztes Ziel ist eben nicht mehr eine »strenge Wissenschaft« der Wahrnehmungsintentionalität als Eidetik eines typisierenden »Ich kann« (Husserl) mit einer noch metaphysikabhängigen Ontologie des Willens oder der »Person«, aber auch nicht länger der damit gegebene noetisch-noematische Konstruktivismus eines »uninteressierten Zuschauers«. <sup>28</sup> Die Affektibilität der Denktätigkeit im Zusammenhang mit einer Phänomenologie des subjektiven Leibes als »Fleisch«, das heißt des »nackten Lebens«, <sup>29</sup> eröffnet also durch solche Ori-

<sup>26</sup> Vgl. R. Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*, Würzburg, Echter 2004; A. Bozga, *The exasperating Gift of Singularity. Husserl, Levinas, Henry*, Bukarest, Zenta Books 2009; K. Novotny, *Was ist Phänomen? Phänomenalitätskonzepte beim frühen Husserl und in der nachklassischen Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2011.

<sup>27</sup> Vgl. unsere vorherige Anm. 4.

<sup>28</sup> Wir sind dieser Frage schon früher nachgegangen in Bezug auf das Verhältnis von »Lebensrealität und Personalität« bei Fichte und Husserl, einschließlich des transzendentalen Zusammenhangs von *Krisis* und *Erneuerung* in der klassischen Phänomenologie; vgl. R. Kühn, *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*, Stuttgart, Kohlhammer 2006, 261–299. Für die »Konstruktions«-Aspekte in der Phänomenologie vgl. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie*, Grenoble, Millon 2007.

<sup>29</sup> Dieser Begriff ist hier weniger im Sinne Agambens gemeint, als vielmehr in der Bedeutung der »nackten Wahrheit«, welche Simone Weil jener Wirklichkeitsbegegnung zuerkennt, die durch keine illusionäre Einbildung und besondere Triebfedern mehr bedingt ist (vgl. folgendes Kapitel I,3). Es wäre zugleich also ein weder geschichtlich noch politisch bedingtes »nacktes Leben«, sondern so wie es sich etwa in einer Todesahnung mitten im Leben manifestiert, die plötzlich realisiert, dass das ursprüngliche Leben im Letzten durch