

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang
– Dezember 2023 –

1991–2023: Mehr als 30 Jahre Debatte über die „theologische Wende der französischen Phänomenologie“. Eine Spurensuche

Von Markus Kneer

Die Rede von „Wenden“ in Phil. und Theol. ist heutzutage gang und gäbe. Wir kennen die „anthropologische Wende der Theologie“ (Rahner), den „linguistic turn“ in der Phil. (nach dem bekannten Titel einer von Richard Rorty herausgegebenen Anthologie) und noch weitere „turns“ (z. B. den „spatial turn“, den „iconic turn“, den „experiential turn“ oder den „animal turn“), die zumeist als phil.- oder theol.geschichtliche Konstatierung daherkommen, manchmal jedoch auch als Forderung, wobei sowohl in der Deskription schon ein Normativitätsanspruch enthalten sein als auch umgekehrt die Norm auf der Beschreibung von schon bereits Bestehendem fußen kann. Doch egal wie sie zustande kamen – ob als Konstatierung oder als Forderung –, die sog. „Wenden“ und „turns“ werden schnell zu Schlagworten eines Wissenschaftsdiskurses, der sie häufig ungefragt übernimmt, ohne weiter nach der Legitimität zu fragen, mit der eine solche „Wende“ oder ein solcher „turn“ konstatiert bzw. gefordert wird.

Bei einer der jüngsten Ausrufungen einer „Wende“, des sog. „tournant théologique de la phénoménologie française“ in Form einer Konstatierung, gehört jedoch von Anfang an die Debatte um die Legitimität dieser „Wende“ – und gewissermaßen auch der Redeweise von einer „Wende“ – zum Diskurs dazu. Die Redeweise von der „theologischen Wende der französischen Phänomenologie“ gilt es nicht einfach nur zu übernehmen, sondern es gilt auch, sich ihr gegenüber zu verhalten – und zwar besonders auch als Theolog:innen, da es ja deren Wissenschaft ist, der sich die Phänomenologie in Frankreich zugewandt haben soll.

Neben allem fachphil. Interesse an dieser Debatte ist gerade die damit verbundene Konfrontation von Phil. und Theol. dasjenige, was in diesem Beitrag besonders im Fokus steht und woraus die noch zu erhärtende These erwächst: Im besten Fall führt die Debatte über die „theologische Wende der französischen Phänomenologie“ zu einer auf Kooperation angelegten Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses der beiden Disziplinen. Neben allen Parallelen zu der Vorgängerdebatte über die Möglichkeit einer „christlichen Philosophie“ liegt hier vielleicht der entscheidende Unterschied: Es geht nicht um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Phil., sondern um die Verhältnisbestimmung von Phil. und Theol. zueinander – was, so konnte Martin Heidegger vor

fast hundert Jahren in seinem in Tübingen und Marburg gehaltenen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* schon festhalten, die eigentliche Fragestellung ist.¹

1. Der Auslöser der Debatte

Im Jahr 1991 veröffentlicht der in Nizza lehrende Philosoph Dominique Janicaud (1937–2002) sein Buch *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,² in dem er darzulegen versucht, dass sich die Phänomenologie in Frankreich in den letzten 30 Jahren der Theol. zugewandt und sich damit von fundamentalen methodologischen Entscheidungen der phänomenologischen Gründergeneration abgewandt hätte, d. h. vom „methodologischen Atheismus“ (Edmund Husserl) und von der Unterscheidung von Phil. und Theol. als Disziplinen (Heidegger). Namentlich werden Emmanuel Levinas (1906–1995), Michel Henry (1922–2002), Paul Ricœur (1913–2005), Jean-Luc Marion (geb. 1946) und Jean-Louis Chrétien (1952–2019) erwähnt.

V. a. *Jean-Luc Marion* hat wiederholt zu dem Vorwurf Stellung genommen. Dabei entgegnete er Janicaud, dass sich bei Husserl kein Verbot fände, sich theol. Themen zuzuwenden. So kommt er in dem nun auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Interview-Buch *La rigueur des choses* (2012), in dem er sich nach der Darstellung seines Werdegangs, seiner Descartes-Forschung, seiner Hinwendung zur Phänomenologie in Kap. IV der Theol. zuwendet, zu dem Schluss: „Es hat keine theologische Wende gegeben. Die Phänomenologie hat sich einfach entwickelt.“³ Daran schließt sich das Kap. „V. Methodenfrage“ an, das sich mit Marions Sicht auf die analytische Phil. und auf die Phil.geschichte beschäftigt. Dass es durchaus auch eine innerphänomenologische Methodenfrage gibt, wird in der späteren Auseinandersetzung Marions mit Emmanuel Falque deutlich werden.

Im Jahr 2000 wurde Janicauds Schrift zusammen mit Artikeln, die einige der von ihm identifizierten Protagonisten der „theologischen Wende“ in einem Sammelbd. veröffentlicht hatten, ins Englische übersetzt, was suggerierte, dass dies alles Beiträge zur Debatte gewesen wären.⁴ Allerdings waren die Beiträge unabhängig davon für ein Heft der *Revue de Métaphysique et de Morale* entstanden.⁵ Dennoch folgte 2010 auf den Übersetzungsbd. ein Sammelbd., der im Titel sogar „theologische Wendungen“ in der französischen Phänomenologie vermutete: *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*.⁶ Das Buch ist in vier Teile gegliedert, wovon der erste unter der Überschrift „Reflections on the Theological Turn“ (im Singular) steht und alle weiteren jeweils einem Protagonisten der Wende (Marion, Henry, Chrétien) gewidmet sind. Der erste Beitrag des ersten Teils, J. Aaron Simmons’ „Continuing to Look for God in France: On the Relationship Between Phenomenology and Theology“, erweitert das Spektrum der bisher in diesem Zusammenhang genannten um René Girard, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und Jean-Yves

¹ Vgl. Martin HEIDEGGER: *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970, 13.

² Vgl. Dominique JANICAUD: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Das Buch basiert auf einem Text, den Janicaud im Auftrag des *Institut International de Philosophie* verfasst hat und der über die französische Philosophie der vorherigen 15 Jahre berichten sollte.

³ Marion, Jean-Luc: *Die Stringenz der Dinge*. Gespräche mit Dan Arbib. Übers. v. Ulli ROTH unter Mitarbeit v. Alwin LETZKUS. – Freiburg: Alber 2020. 222 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-495-49222-2, 151.

⁴ Vgl. Dominique JANICAUD, Jean-François COURTINE, Jean-Louis CHRÉTIEN, Michel HENRY, Jean-Luc MARION, Paul RICŒUR: *Phenomenology and the „Theological Turn“*. The French Debate. Übers. v. Bernard G. PRUSAK, Jeffrey L. KOSKY u. Thomas A. CARLSON, New York 2000 (Perspectives in Continental Philosophy 15).

⁵ Vgl. *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991) 1, 3–95.

⁶ Vgl. *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*, hg. v. Bruce Ellis BENSON / Norman WIRZBA, New York 2010 (Perspectives in Continental Philosophy).

Lacoste und entdeckt als Verbindendes zwischen diesen unterschiedlichen Autoren, dass sie in der Entwicklung nicht so sehr eine „theologische Wende“ sehen, sondern eine Vertiefung und eine Wiederbelebung der Phänomenologie – was der schon erwähnten Einschätzung Marions entspricht. Nach Simmons bringt sie dies jedoch nicht der Theol. näher. Er schlägt dagegen vor, sich zwar von der Onto-Theol. zu verabschieden, Gott aber deswegen nicht aus der phänomenologischen Deskription auszuschließen.

Auch Jeffrey Bloechl fragt sich in „Being Without God“ (als Umkehrung des Titels von Marions Buch *Dieu sans l'être* [1982]), wie vor der Heideggerschen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem ein Denken Gottes möglich ist, das nicht in die onto-theol. Falle tappt: Das Seiende, das für Gott empfänglich ist, ist eines, das im Modus von Hoffnung und Glauben lebt, ein Modus, in dem Gott nicht verfügbar, sondern allein erwartbar ist.

Jean-Yves Lacoste (der von Simmons auch unter die Autoren der „Wende“ gezählt wird) konstatiert in „The Appearing and the Irreducible“, dass das für die phänomenologische Reduktion zentrale Konzept der Epoché in Husserls Schriften erst relativ spät auftaucht und dass die „natürliche Einstellung“ auch schon eine Reduktion enthält: In ihr erleben wir Gegenstände und andere Personen, ohne dass deren Sein an sich berücksichtigt wird. Angewandt auf die zwischenmenschliche Begegnung wird so zwar die Menschlichkeit des Dus ausgeblendet, aber es bleibt der nichtreduzierbare Andere. Die Erfahrung Gottes ist daher auch eine, die nicht allein auf ihren Inhalt reduziert werden kann.

Anhand von Geoffrey Hills „September Song“ über ein in der Schoah ermordetes Kind versucht Kevin Hart in „it / is true“ zu zeigen, dass ein Gedicht zwar auch die Reduktion vollzieht, dass dieses vorliegende Gedicht sie jedoch nicht vollständig vollziehen kann. Der nichtreduzierbare Überschuss führt zu der Frage, ob ein Gedicht in diesem Sinne – im Auffinden des Nicht-Reduzierbaren – wahr sein kann, Ästhetik also im Dienste der Ethik steht.

Der Jean-Luc Marion gewidmete zweite Teil beginnt mit dessen Beitrag „The Phenomenality of the Sacrament – Being and Givenness“, der sich damit beschäftigt, wie die „unsichtbare Gnade“ in der „sichtbaren Form“ des Symbols gegeben sein kann, welches für das Heilige steht. Marion entwickelt hier seine schon in den 1970er-Jahren entworfene Theorie des Unterschieds von Idol und Ikone weiter.

Mit „The Human in Question: Augustinian Dimensions in Jean-Luc Marion“ legt Jeffrey L. Kosky dar, dass mit der „theologischen Wende“ auch die menschliche Endlichkeit in den Fokus der neuen französischen Phänomenologie rückt. Anhand des Denkens Marions und dessen Hinwendung zu Augustinus wird demonstriert, wie die Fraglichkeit des Menschen an die Stelle des Wissens über ihn rückt.

Marions „gesättigtes Phänomen“, welches den Überschuss des Intendierten gegenüber der Konstitutionsleistung des Subjekts anzeigt und worunter auch die Ikone fällt, bekommt in Anthony J. Steinbocks „The Poor Phenomenon: Marion and the Problem of Givenness“ ein Gegenüber. Steinbock stellt jedoch fest, dass in dem „armen Phänomen“ oft mehr steckt, als Marions Konzeption suggeriert. Dieses „Mehr“ resultiert daraus, dass das Intendierte der Intentionalität immer schon vorausliegt. Allerdings wird diesen Phänomenen häufig nicht erlaubt, ihr „Mehr“ zu zeigen.

Mit „Michel Henry's Theory of Disclosive Moods“ beginnt der Henry-Teil. Jeffrey Hanson geht hier den Stimmungen von Angst und Verzweiflung bei dem Autor von *L'essence de la manifestation* (1963) nach und markiert die Unterschiede zu Heidegger: Die Stimmungen offenbaren

die radikale Immanenz des menschlichen Selbst. Aus dieser Immanenz kommt ein unmittelbarer und nichtreduzierbarer Ruf.

In Henrys letztem Buch *Paroles du Christ* (2002) sind es die Worte Christi, die nichtreduzierbar sind und somit keiner Hermeneutik bedürfen. Mit dieser Henryschen These setzt sich Christina Gschwandtner in „Can We Hear the Voice of God? Michel Henry and the *Words of Christ*“ auseinander und kommt zu dem Schluss, dass wir Gottes Stimme ohne Hermeneutik nicht in einem uns verständlichen Sinne hören können.

Nach Ronald L. Mercer Jr. („Radical Phenomenology Reveals a Measure of Faith and a Need for a Levinasian Other in Henry’s Life“) bedarf die henrysche Lebensphil. der Korrektur bzw. Ergänzung durch das Alteritätsdenken von Emmanuel Levinas: Henrys „vie“ gleiche bei Levinas dem „même“ (dem „Selben“), das sich dem Anderen verschließe.

Einen Quasi-Gnostizismus meint Clayton Crocket in der Entwicklung des Henryschen Werkes feststellen zu können, der in *C’est moi la Vérité* (1996) dann ganz offenkundig wird, da Henry dort Leben und Welt voneinander trennt.

Der dritte Teil über Jean-Louis Chrétien beginnt mit Joshua Davis’ „The Call of Grace: Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology“. Wenn bei ihm von „christlich radikaler Phänomenologie“ die Rede ist, ist zwar Chrétien gemeint, doch kann die Kritik auf andere Autoren der „theologischen Wende“ ausgeweitet werden. Davis legt den Einfluss Henri de Lubacs (1896–1991) auf Chrétien offen: Lubacs Denken in Paradoxien schlage sich auch bei dem Philosophen nieder – allerdings könne er diese theol. Denkform phänomenologisch nicht einholen, woraus sich die Inkonsistenzen seines eigenen phil. Denkens erklären lassen.

In seiner mehr affirmativen als kritischen Interpretation beschäftigt sich Joseph Ballan („Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien“) mit Chrétiens Phänomenologie des Rufs und der damit zusammenhängenden menschlichen Unfähigkeit, adäquat auf ihn zu antworten.

Bruce Ellis Bensons Beitrag „Chrétien on the Call That Wounds“ sieht Chrétiens Phänomenologie dadurch geprägt, dass es in ihr keine letzte Auflösung von dem gibt, was sich im „verwundeten Wort“ („parole blessée“) des Gebets ausdrückt: Verwundung und Segnung, was Chrétien anhand des Kampfes Jakobs mit dem Engel am Jabbok (Gen 3,23–33) darlegt.

In „Embodied Ears: Being in the World and Hearing the Other“ konstatiert Brian Treanor zunächst, dass die Phil. lange mit visuellen Metaphern gearbeitet habe. Chrétien ist einer der Phänomenolog:innen – nach Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) –, mit denen eine Wende zu mehr taktilen Metaphern geschieht: Berühren läuft auch immer darauf hinaus, berührt zu werden, was die Begegnung mit dem Anderen vertieft.

Norman Wirzba greift in „The Witness of Humility“ die Deskriptionen Chrétiens auf, die sich dem Umstand widmen, dass wir schon auf etwas Vorgegebenes antworten – und angesichts des Vorgegebenen inadäquat antworten. Nach Chrétien können wir gar nicht anders. Die Einsicht, dass das Leben Gabe und Geschenk ist, etabliert die Haltung der Demut, die die Grundhaltung jeder – immer noch inadäquaten – Antwort ist.

Im deutschen Sprachraum war es das Buch *Neue Phänomenologie in Frankreich*, in dem Janicauds These zum Merkmal einer neuen phänomenologischen Generation in unserem Nachbarland

erhoben wurde.⁷ Die von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi übernommene These wurde nun wiederum in Frankreich diskutiert.⁸ Als schließlich *Die theol. Wende der französischen Phänomenologie* in deutscher Sprache vorlag, bemerkte Burkhard Liebsch im Nachwort, dass es eigentlich noch keine wirkliche Debatte über das interdisziplinäre Verhältnis von (phänomenologischer) Phil. und Theol. gebe.⁹

2. Reaktionen

Allerdings gab es schon ab Mitte der 1990er-Jahre die Arbeitsgemeinschaft *Lien Inter Philosophie et Théologie* (LIPT), die sich der Frage der phänomenologisch-theol. Verhältnisbestimmung stellte.¹⁰ Aus dieser Gruppe ist v. a. Emmanuel Falque (geb. 1963, Prof. für Phil. am *Institut Catholique de Paris*) hervorzuheben, der ein Forschungsprogramm entworfen hat, in welchem er die Anfragen Janicauds an die phänomenologische Vorgängergeneration methodologisch aufnimmt. Seine Qualifikationsschrift zum Erwerb der „habilitation à diriger des recherches“ stellt hier einen ersten Meilenstein dar.¹¹ Den eigentlichen methodologischen Diskurs tritt er jedoch mit *Passer le Rubicon* an,¹² in dem er das Verhältnis von Phänomenologie und Theol. mit der Metapher der „Ziegelung“ erfasst, die zeigen soll, dass sich beide Disziplinen derselben Inhalte annehmen (z. B. Gott, Leib, Anderer) – was die „theologische Wende der Phänomenologie“ impliziert –, sich dabei jedoch unterschiedlicher Herangehensweisen bedienen: Phänomenologisch wird als Möglichkeit beschrieben, was theol. als Wirklichkeit vermittelt wird – phänomenologische Deskription und theol. Didaktik bezeichnen den Unterschied in der Methode trotz der gemeinsamen Inhalte (dazu Kap. 5 von *Den Rubikon überschreiten: „Ziegelung und Konversion“*). Dabei betont Falque, dass die Theol. in gewisser Weise in der Luft hängt, wenn sie sich nicht phänomenologisch der Tatsache der menschlichen Erfahrung stellt: „Wir haben nämlich *zunächst* keine andere Erfahrung Gottes als die des Menschen.“¹³ Und diese Erfahrung steht unter dem „Horizont der Endlichkeit“, der letztlich ganz angenommen werden muss, um „verwandelt“ zu werden.¹⁴ Aus dem Ansatz bei der menschlichen Erfahrung entsteht *de facto* ein Vorrang der phänomenologischen Deskription vor der theol. Didaktik, worauf dann auch Falques Neuinterpretation der alten Ancilla-Metapher zur Beschreibung des Verhältnisses von Phil. und Theol. beruht: Die Phil. ist nun – in Umkehrung ihrer von Hans Urs von

⁷ Hans-Dieter GONDEK / László TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011, 14.

⁸ Vgl. *Nouvelles phénoménologies en France*. Actes des journées d'étude autour de Hans-Dieter Gondek et de László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, hg. v. Christian SOMMER. Nachwort v. Jean-Claude MONOD, Paris 2014.

⁹ Dominique JANICAUD: *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, hg. u. übers. v. Marco GUTJAHR. Nachwort v. Burkhard LIEBSCH, Wien 2014, 181.

¹⁰ Vgl. *Philosophie et théologie en dialogue 1996–2006*. LIPT. Une trace, hg. v. Emmanuel FALQUE / Agata ZIELINSKI, Paris 2005.

¹¹ Vgl. Emmanuel FALQUE: *Dieu, la chair et l'autre*. D'Irénée à Duns Scot, Paris 2008 (Épiméthée. Essais philosophiques) u. DERS.: *Gott, der Leib und der Andere*. Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus. Übers. v. Felix RESCH, Freiburg 2018 (Eichstätter philosophische Studien, 3).

¹² Vgl. Emmanuel FALQUE: *Passer le Rubicon*. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières, Brüssel 2013 (Donner raison: philosophie, 42) u. DERS.: *Den Rubikon überschreiten*. Philosophie und Theologie: Ein Versuch über ihre Grenzen, Münster 2020 (rezensiert v. Fana SCHIEFEN in ThRev 117 [2021], 494–495).

¹³ FALQUE: *Passer le Rubicon*, 155.

¹⁴ Mit der Auferstehung als „Verwandlung der Endlichkeit“ beschäftigt er sich ausgiebig in Emmanuel FALQUE: *Métamorphose de la finitude*. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection, Paris 2004 (La nuit surveillée), wiederveröffentlicht in DERS.: *Triduum philosophique*. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau. Nouvelle édition (revue, augmentée et corrigée), Paris 2015, 165–363.

Balthasar verkündigten theol. Befreiung – die Befreierin der Theol.¹⁵ Die beschriebene Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theol. wurzelt für Falque auch in einer der ihnen jeweils eigenen Glaubensweisen: Der von Maurice Merleau-Ponty ausgemachte unreduzierbare Glaube an die Welt ist auch derjenige, auf dem sowohl ein in allen Religionen zu findender anthropologischer Glaube als auch ein theol.-konnessorischer Glaube aufruhen (dazu Kap. 3 von *Den Rubikon überschreiten*: „Immer schon glaubend“). Allerdings kann Falque unterschiedliche Hermeneutiken des konfessorischen Glaubens ausmachen, was er im Vergleich mit Emmanuel Levinas und Paul Ricœur verdeutlicht: Ist aus protestantischer Perspektive der Inhalt des Glaubens immer schon durch den Textsinn vermittelt, so geschieht dies in jüdischer Perspektive durch die Materialität des Textes. In Absetzung dazu besteht Falques kath. Ansatz in einer „Hermeneutik des Leibes und der Stimme“, die über den Text hinaus auf die Erfahrung verweist, die ihn ermöglicht.

In eine andere Richtung geht die Reaktion bei dem Marion-Schüler Jocelyn Benoist (geb. 1968, Prof. für Phil. an der Sorbonne) in *L'idée de la phénoménologie*: Er bestätigt Janicauds These in Bezug auf seinen phil. Lehrer, lehnt jedoch zugleich dessen „theologische“ – die Anführungsstriche sollen anzeigen, dass es sich nicht um Marions Selbstbeschreibung handelt – Wende ab. Vielmehr erklärt er ganz offen: „Lieber Jean-Luc Marion, ich bin *Atheist*, Ihr seid es nicht [...]. Nichts, was an dieser Interpretation nicht *legitim* wäre, geht sie doch mit dem konform, was Ihr *zu sehen* glaubt, d. h. mit dem *Glauben* [croire], in den sich Euer *Sehen* einwurzelt und der es ausrichtet. Bleibt nur die [...] Tatsache übrig, dass man *anders sehen* kann, dass ich oder andere uns *anders* sehen [...]. Für mich, für den der Atheismus immer *eine Evidenz* gewesen ist [...], für den er immer eine *existenzielle Haltung* und keine *theoretische* Gewissheit gewesen ist.“¹⁶

Die Überzeugung, dass der Atheismus kein „Drama“ (Henri de Lubac), sondern eine seriöse und legitime Haltung ist, verbindet die Generation dieser jüngeren Phänomenolog:innen wie Falque und Benoist. Letzterer wendet sich in der Folge von der Phänomenologie ab und dem Realismus zu, der im deutschsprachigen Raum v. a. mit dem Namen Markus Gabriel (Universität Bonn) verbunden ist (s. 3.4 „Theologische Wende und realistische Wende“).

Eine dritte Reaktion kann im Denken von Natalie Depraz ausgemacht werden: Weder nimmt sie die „theologische Wende“ als Ausgangspunkt für einen interdisziplinären phänomenologisch-theol. Methodendiskurs noch für eine Abwendung von der Phänomenologie, sondern sie sieht sie exemplarisch für eine „pragmatische Wende“ in der Phänomenologie der Gegenwart.¹⁷ Wie Marion die Phänomenologie auf das Christentum anwendet,¹⁸ so gibt es z. B. auch Anwendungen auf die Neurophysiologie, auf den Buddhismus, usw.¹⁹ Die Anwendung auf konkrete Erfahrungsfelder – Religion und Theol. eingeschlossen – ist das Signum der gegenwärtigen Phänomenologien. Diese Einordnung der „theologischen Wende“ wird u. a. von Jean-François Courtine in seiner Rekonstruktion der Debatte um Janicauds Schrift gestützt.²⁰ Ebenfalls in einen größeren Kontext

¹⁵ Vgl. FALQUE: *Passer le Rubicon*, 190–191.

¹⁶ Jocelyn BENOIST: *L'idée de phénoménologie*, Paris 2001 (Le grenier à sel), 81.84.85 („Le tournant théologique“, Übers. M. K.).

¹⁷ Vgl. Natalie DEPRAZ: *Phänomenologie in der Praxis*. Einführung. Übers. v. Sebastian KNÖPKER, Freiburg 2012.

¹⁸ Vgl. ebd., 50–52.

¹⁹ Vgl. dazu ebd., 80–103 (Kap. 3: Die Fruchtbarkeit der Phänomenologie in anderen Bereichen).

²⁰ Vgl. Jean-François COURTINE: „French Phenomenology in Historical Context“, in: *Quiet Powers of the Possible. Interviews in Contemporary French Phenomenology*, hg. Tarek R. DIKA / W. Chris HACKETT. Vorwort v. Richard KEARNEY, New York 2016, 24–39, 31f.

eingebettet wird die „theologische Wende“, wenn sie im Kontext der „Rückkehr der Religion“ und der post-säkularen Wende diskutiert wird.

3. Weiterentwicklungen

Die genannten Reaktionen rufen weitere Entwicklungen hervor, von denen hier einige aufgegriffen werden sollen: (1.) Das Verhältnis von Phänomenologie und Theol. als Methodendiskurs. (2.) Die theol. Wende und die Frage des Atheismus. (3.) Theol. Wende und post-säkulare Wende. (4.) Theol. Wende und realistische Wende. (5.) Jean-Luc Marion und die Fragen nach der Phänomenalität der Offenbarung.²¹

3.1 Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie als Methodendiskurs

Inspiziert durch Falques interdisziplinäre Methodologie in *Passer le Rubicon* hat sich 2015 das *International Network in Philosophy of Religion* gegründet, das im phänomenologisch-theol. Grenzbereich arbeitet.²² Aus diesem Kreis ging ein Sammelbd. hervor, der sich dem Falqueschen Ansatz widmet: *Transforming the Theological Turn*.²³

In ihrer Einleitung nennen die beiden Hg. *Passer le Rubicon* „one of the most provocative works on relations between theology and philosophy in recent years“ (XV). Danach stellt Falque seinen Ansatz noch einmal in Kürze dar, bevor sich die weiteren Autor:innen an ihm unter drei Überschriften abarbeiten: Im ersten Teil „Interpreting Emmanuel Falque“ fragt sich Bruce Ellis Benson: „Where is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of ‚Religion““ und untersucht den phil.-theol. Methodendiskurs als Machtfrage, der nicht nur zwischen akademischen Disziplinen stattfindet, sondern auch zwischen Kirche und Staat. Die politische Dimension des Diskurses muss daher auch in den Blick genommen und darauf geachtet werden, wer ihn kontrolliert. *Jakub Čapek* zufolge („Philosophy and Theology: What Happens When We Cross the Boundary?“) ist nach der Überschreitung der Grenze keine Rückkehr mehr möglich: Falque betreibe damit „natürliche Theologie“. *William C. Woody* („Foreign Exchange or Hostile Incursion?“) sieht in *Passer le Rubicon* zunächst eine methodologische Rechtfertigung für die Art von Phänomenologie, die Falque in seinem bisherigen Werk betrieben hat – nämlich eine „theologische Phänomenologie“, und erst in zweiter

²¹ Nicht alle Veröffentlichungen zum Thema konnten hier berücksichtigt werden. So brachte z. B. die Zeitschrift *Philosophy Today* 2018 ein eigenes Dossier zum Thema heraus, vgl. „Special Topic: Futures of the Theological Turn“, in: *Philosophy Today* 62 (2018) 1, 89–197 mit Beiträgen von Joseph Rivera („Introduction: Futures of the Theological Turn“), Joseph S. O’Leary („Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“), Felix Ó Murchadha („The Passion of Grace: Love, Beauty, and the Theological Re-turn“), Jeffrey Bloechl („Justice and Mercy: Phenomenological Explorations of Theological Space“), Ian Leask („Was There a Theological Turn in Phenomenology?“), Eileen Brennan („Paul Ricoeur and the ‚Theological Turn‘ in French Phenomenology“), Joseph Rivera („The Myth of the Given? The Future of Phenomenology’s Theological Turn“). Und selbst die Einführung von Steven DeLay behandelt v. a. die Autoren der „theologischen Wende“ plus der nächsten Generation: Levinas, Henry, Marion, Lacoste, Chrétien, Romano, Falque, vgl. Steven DELAY: *Phenomenology in France. A theological and philosophical introduction*, Oxford 2019.

²² Vgl. <https://www.network-inpr.org/> und die Zeitschrift *Crossing: The INPR Journal* (<https://inprjournal.pubpub.org/>).

²³ Vgl. *Transforming the Theological Turn. Phenomenology with Emmanuel Falque*, hg. v. Martin KOCI / Jason W. ALVIS. Vorwort v. Richard KEARNEY. – Lanham: Rowman & Littlefield 2020. (XXXVI) 226 S. (Reframing Continental Philosophy of Religion), brosch. \$ 36,00 ISBN: 978-1-78661-622-7.

Linie einen interdisziplinären Methodendiskurs. Tamsin Jones diskutiert Falques Ansatz schließlich vor dem amerikanischen Kontext.

Im zweiten Teil „Emmanuel Falque in Comparison“ kommt *William L. Connelly* über den Vergleich Falques mit Maurice Blondel („At the Confluence of Phenomenology and Non-Phenomenology: Maurice Blondel and Emmanuel Falque“) zu der beide beschäftigenden Frage, wie eine genuine Religionsphil. im eigentlichen Sinne zu etablieren wäre. *Katerina Koci* („A Friendly Tussle Between Hermeneutics and Phenomenology: From Ricœur to Falque and Beyond“) untersucht das Verhältnis von Hermeneutik und Phänomenologie bei dem Pariser Philosophen und fragt sich, ob – entgegen Falques eigener Präferenz – bei ihm die Hermeneutik nicht doch der Phänomenologie vorangeht und damit die Erfahrung der Interpretation folgt. Womit sich die Frage anschließt: Sollte es nicht gerade umgekehrt sein? *Lorenza Bottacin Cantoni* („*Hoc est corpus meum*: Kenosis, Responsibility, and the Ethics of the Spread Body Between Levinas and Falque“) kann durch den Vergleich mit Levinas die Bedeutung des Leibes angesichts seines Leidens bei beiden hervorheben, darüber hinaus bei Falque den auch vorhandenen kreativen Ausdruck des Leibes ausmachen. In ihrem Beitrag „God’s Word and the Human Word: Philosophy and Theology in Emmanuel Falque’s Phenomenology“ kritisiert *Francesca Peruzzotti* die bei Falque zu findende dichotomische Struktur, die in der Gefahr stehe, Erfahrung und Text zu sehr voneinander zu trennen. Die Theol. habe der Phänomenologie jedoch nur etwas anzubieten, wenn ihr Logos beides ist, Erfahrung und Text.

Teil drei „Critical-Constructive Engagements“ beginnt mit *Carla Canullos* „*Oportet transire*. How ‚Crossing‘ Becomes a *quaestio de homine*“, in dem sie den Beitrag der Theol. zur Phil. dahingehend auslegt, dass jeder Mensch die Erfahrung der Endlichkeit, die verwandelt wird, machen kann. *Andrew Sackin-Poll* erweitert in „Phenomenology and the Metaphysics of Conversion“ unter Hineinnahme von Étienne Gilson und Michel Henry das Diskursfeld um die Metaphysik, womit es ihm gelingt, die Brücke von der Reduktion zur Konversion zu schlagen. Nach *Barnabas Aspray* („Transforming Heideggerian Finitude?: Following Pathways Opened by Emmanuel Falque“) entwickelt Falque die Heideggersche Ontologie der Endlichkeit zum gemeinsamen unhinterfragbaren Ausgangspunkt des phil.-theol. Austauschs weiter. Doch kann Aspray darlegen, dass sie gar nicht so unhinterfragbar ist wie angenommen und dass damit die Phänomenologie auch nicht als eine Art „natürliche Theologie“ (s. o. Čapek) fungieren kann. *Victor Emma-Adamah* („The Sense of Finitude in Emmanuel Falque: A Blondelian Engagement“) stellt im Anschluss und mit Blondel die Frage, ob es Modelle der Kommensurabilität zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gibt, bevor Steven DeLay („The Power at Work within Us“) zum Abschluss Falques phänomenologische Deskription der Schwachheit des Leibes als Wende zur Praxis interpretiert.

3.2 Die theologische Wende und die Frage des Atheismus

Das sowohl Falque als auch Benoist beschäftigende Thema des Atheismus wird ebenfalls in einem Sammelbd. behandelt.²⁴ Im ersten von drei Teilen – „The Experience of Atheism“ – legt *Jean-Luc*

²⁴ Vgl. *The Experience of Atheism. Phenomenology, Metaphysics and Religion*, hg. v. Robyn HORNER / Claude ROMANO. – London: Bloomsbury Academic 2021. (X) 202 S., geb. £ 90,00 ISBN: 978-1-3501-6763-6. Die Autor:innen dieses Bd.s haben sich von 2016 bis 2019 zu vier Tagungen in Rom getroffen, um sich dem Verständnis von Atheismus bzw. unterschiedlichen Atheismen sowie der atheistischen Erfahrung zu widmen. Das Buch beruht v. a. auf der letzten Tagung 2019 (1).

Nancys Text „Atheistic Experience“ nahe, dass es der Atheismus schwer hat, sich als Erfahrung durchzuhalten (Beispiel: Karl Marx glaubt zwar nicht an Gott, dafür aber an eine Realität, die er manchmal auch als Geist bezeichnet). In dieselbe Richtung geht *Christopher Watkins* „There Is No Experience of Pure Atheism – Michel Serres and the Schema of Unbelief“. *Jeffrey Bloechl* („Desire and Inertia“) beschreibt Atheismus und Theismus weniger als zwei Glaubensweisen, sondern vielmehr als zwei Weisen des In-der-Welt-Seins. In „No Gods, No Masters – Anarchism and Religious Experience“ entwickelt Catherine Malabou mit Hilfe von anarchistischer Theorie und Dekonstruktivismus eine kritische Gotteslehre, die Gott als Kritik der ἀρχή begreift. Nicht als atheistische Erfahrung, sondern als Erfahrung des Nichts kann wohl das angesehen werden, was der Dichter Stéphane Mallarmé am 28.04.1866 beschreibt – und dem sich *Quentin Meillassoux* in „Nothingness Against the Death of God – Mallarmé’s Poetics after 1866“ widmet.

Zu Anfang des zweiten Teils „The Atheisms of Faith“ stellt Richard Kearney in „Theism, Atheism, Anatheism“ sein Konzept des Anatheismus als ein „returning to God after God“ und den daran eschatologisch ausgerichteten „after-faith“ vor. Auch *Emmanuel Falque* nimmt in „Apocalypse or Revelation?“ das Ende in der Zeit vor dem Hintergrund des aktuellen klimabezogenen Wissenschaftsdiskurses in den Blick, in dem die Apokalypse in einem atheistischen Gewand daherkommt und sich die Frage stellt, wie sie zum christlichen Begriff in Beziehung gesetzt werden kann. Atheismus kann nämlich nach *Anthony J. Steinbock* („Atheism and Critique“) als liebende Kritik fungieren, um die religiöse Erfahrung wieder offenzulegen.

Mit *Philippe Cabestans* „The Death of God – Sartre Against Heidegger“ beginnt der dritte Teil „The Phenomenality of the Religious“, wo er die unterschiedliche Deutung des Todes Gottes bei den Autoren von *Sein und Zeit* und *Das Sein und das Nichts* offenlegt. *Tamsin Jones* gelingt es in „Materialism, Social Construction, and Radical Empiricism – Debating the Status of ‚Experience‘ in the Study of Religion“, im Vergleich zwischen Traumaerfahrung und religiöser Erfahrung eine Analogie herzustellen, durch die beide jeweils als ein Mixtum von nichtreduzierbarer Wirklichkeit und sozialer Konstruktion erfasst werden. *Patrick Masterson* unternimmt den Versuch, die Komplementarität von Phänomenologie und Metaphysik hinsichtlich der Gottesbeziehung darzulegen, da die metaphysisch ausgemachte Asymmetrie in der Mensch-Gott-Beziehung Voraussetzung für die phänomenologisch beschriebenen religiösen Erfahrungen sei („Atheism, Religion, Experience [and Metaphysics?]“). In ähnlicher Weise, wie wir es schon bei Jocelyn Benoist gesehen haben, wird die Seriosität der atheistischen Erfahrung von *Christina Gschwandtner* gegen Marion vorgebracht: Sie kritisiert in „On Seeing Nothing – A Critique of Marion’s Account of Religious Phenomenality“ dessen Unterscheidung zwischen der atheistischen Blindheit, die das geoffenbart Gegebene zurückweist, und der theistischen Blindheit, die von ihm überwältigt wird. Marion wiederum konstatiert in „Doubling Metaphysics“ die Krise gegenwärtiger Religionsphil., die aus derjenigen der Metaphysik resultiert. Eine christliche Erneuerung erscheint ihm nur im Ausgang von einer autonomen und wohlbegründeten Agape möglich.

3.3 Theologische Wende und post-säkulare Wende

Was trägt die Phänomenologie zur Reflexion über die hinlänglich diagnostizierte „Rückkehr der Religion“ bei? Dieser Frage widmet sich der Sammelbd. *Phenomenology and the Post-Secular Turn*,²⁵ der darin auch die verschiedentlich schon angeklungene politische Dimension der „theologischen Wende“ stärker in den Blick nimmt. Die Hg. halten in der Einleitung fest, dass die „theologische Wende in der französischen Phänomenologie“ – und hier kann der französische Kontext auch exemplarisch für eine besonders umfassende „laïcité“ bzw. Säkularität verstanden werden – als ein Indikator für die Unzufriedenheit mit dem Säkularen gelten kann (3). Kann die Phänomenologie damit als *die* post-säkulare Phil. der Religion gelten? Das wäre zu bejahen, wenn sie dabei auch ihre kritische Funktion gegenüber neu entstandenen theol.-politischen Konfigurationen (Stichwort: Fundamentalismus) ausübt.

Im ersten Beitrag „The Role of the Moral Emotions in Our Social and Political Practices“ stellt sich *Anthony J. Steinbock* der Frage, was in der säkularen Welt fehlt – dass etwas fehlt, macht er an der fehlenden Tiefe der „social imaginaries“ fest –, und findet in „moralischen Empfindungen“ einen Ausgangspunkt für Transformationen des Säkularen – auch in institutioneller Hinsicht. In der Erste-Person-Erfahrung sieht *James G. Hart* („Deep Secularism, Faith, and Spirit“) das unlösbare Problem für einen naturalistischen „deep secularism“ und zugleich die Chance für eine post-säkulare Legitimität der „Glaubensperspektive“. *Simmons’ „Personnally Speaking ... Kierkegaardian Postmodernism and the Messiness of Religious Existence“* nutzt die Phänomenologie zur Beschreibung des (seines eigenen) post-säkularen Lebens, welches er mit dessen existentialistischen Wurzeln verknüpft. *Alvis* beschäftigt sich in „How to Overcome the World: Henry, Heidegger, and the Post-Secular“ mit der Phänomenalität der Welt und der Frage, wie sich deren „Offenkundigkeit und Neutralität“ gibt. „Post-säkular“ könnte mit Heidegger und Henry bedeuten, dass die Frage nach anderen Gegebenheitsweisen der Welt als derjenigen, die sich neutral und unauffällig gibt, (wieder) möglich ist. *Gschwandtner* („Philosophical Reflections on the Shaping of Identity in Fundamentalist Religious Communities“) nutzt Ricœurs hermeneutischen Ansatz, um zu verstehen, wie fundamentalistische Gemeinschaften der Moderne begegnen. Die Frage, wie die Wahrheit der Andersheit bzw. die Wahrheit, dass der Andere anders ist, Gewalt – und nicht nur religiöse – hervorruft, ist das Thema von *Robyn Horner’s* „Murdering Truth: ‚Postsecular‘ Perspectives on Theology and Violence“, dem sie in Auseinandersetzung mit Jean-Luc Marion und Jean-Yves Lacoste nachgeht. In dieselbe Richtung – nun aber allein auf „religiöse Gewalt“ fokussiert – geht *Michael Staudigl’s* „On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence“, der sich dabei allerdings auf Ricœur stützt. Der Eindämmung von Gewalt widmet sich der Beitrag „From Mystery to Laughter to Trembling Generosity: Agono-Pluralistic Ethics in Connolly v. Levinas (and the Possibilities for Atheist-Theist Respect)“ von *Sarah Pessin*, in dem es darum geht, wie Theist:innen und Atheist:innen miteinander auskommen können. Dazu macht sie im Anschluss an Levinas das Angebot eines Agono-Pluralismus, der als nicht-theistischer Weg beiden Gruppen offenstehe.

²⁵ Vgl. *Phenomenology and the Post-Secular Turn*. Contemporary Debates on the „Return of Religion“, hg. v. Michael STAUDIGL / Jason W. ALVIS. – London: Routledge 2019. (IX) 206 S. brosch. £ 38,99 ISBN: 978-0-367-58858-8. Die Buchkap. waren schon in der Dezemberausgabe des *International Journal of Philosophical Studies* 24 (2016) 5 veröffentlicht worden.

3.4 Theologische Wende und realistische Wende

Der schon mehrfach erwähnte *Jocelyn Benoist* beschreibt in seinem Buch *Von der Phänomenologie zum Realismus*, wie er sich von der Phänomenologie ab- und sich dem in Deutschland von dem Bonner Philosophen Markus Gabriel vertretenen „Neuen Realismus“ zugewandt hat.²⁶ Man hat nicht übel Lust, in dem nicht namentlich benannten Lehrer Benoists, den er am Eingang der École Normale Supérieure in der Rue d’Ulm in Paris trifft (49), Jean-Luc Marion erkennen zu wollen, der als Phänomenologe die Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Realismus als eine überwundene phil.geschichtliche Debatte ansah. Dass es bei Benoists Wende von der Phänomenologie zum Realismus um etwas anderes geht als um die Wiederbelebung einer alten phil. Debatte, versucht er in diesem Buch zu zeigen.

Das erste Kap. „Das Gegenteil der Phänomenologie“ lässt sich als Kritik an der Phänomenologie insgesamt – exemplarisch ausgeführt an ihrer Devise „Zu den Sachen selbst!“ –, aber im Besonderen auch als Kritik an Jean-Luc Marions Gabe-Begriff lesen. Diesem stellt Benoist Freges realistischen Gabe-Begriff gegenüber – und wirft den Phänomenologen vor, „eine *unnatürliche Bedeutung des Gegebenen*“ eingeführt zu haben (6). Ein weiterer Vorwurf besteht darin, die Sachen immer seitens ihrer „Zugänglichkeit“ zu betrachten, d. h., dass sie nicht als schon gegeben betrachtet werden, sondern als noch zu geben. Das widerspricht aber dem gewöhnlichen Sinn von Wahrnehmung, die nicht als Zugang zur Sache, sondern als deren Präsenz verstanden wird (11) – der Unterscheidung zwischen „Wahrnehmung als Intentionalität und Wahrnehmung als Realität“ ist das gleichnamige dritte Kap. gewidmet. Im Gegensatz zur phänomenologischen Reduktion will Benoist schließlich mit einer Art Gegenreduktion zum wirklich Gegebenen vordringen. Anstatt das Gegebene durch die Epoché einzuklammern, geht es darum die Einklammerungen aufzuheben: „So würde ‚das Gegenteil der Phänomenologie‘ seine Aufgabe erfüllen: indem es *das Gegebene jenseits, oder genauer: diesseits der sogenannten Gegebenheit freigibt.*“ (14) Das zweite Kap. „Zum Begriff der ‚Sache Selbst‘“ beschäftigt sich mit der Frage „Aber ist die ‚Sache selbst‘ der Phänomenolog:innen das Reale?“ (23). Gegen die Methodik der Phänomenologie hält Benoist fest, dass es keiner Anstrengungen bedarf, um zu den Sachen selbst zu gelangen: „Die Realität *muss* nicht phänomenalisiert werden“ (27). In Kap. vier „Realismus und Metaphysik“ möchte Benoist zeigen, warum es sich beim „Neuen Realismus“ nicht um die alte Idealismus-Realismus-Problematik handelt und warum man die traditionelle Debatte mit Markus Gabriels Buch *Warum es die Welt nicht gibt* hinter sich lässt (60–61)²⁷ – wenn man unter „Welt“ Außenwelt und nicht die Wirklichkeit, in der wir leben, versteht. In den folgenden drei Kap. widmet er sich der Begründung des „Neuen Realismus“ in epistemologischer, ontologischer und metaphysischer Hinsicht.

In „Zurück zur Wirklichkeit! (Epistemologie)“ stellt er dem phänomenologischen „Zurück zu den Sachen selbst!“ die genannte Überschrift entgegen, kritisiert jedoch noch stärker die Abstraktheit

²⁶ Vgl. *Benoist, Jocelyn: Von der Phänomenologie zum Realismus*. Die Grenzen des Sinns. – Tübingen: Mohr Siebeck 2022. (XXIV) 177 S. (Reality and Hermeneutics, 1), geb. € 49,00 ISBN: 978-3-16-161389-0, XIII–XX. Benoist hatte schon zuvor Bücher veröffentlicht, die sich am „Neuen Realismus“ orientierten (XV–XVI), vgl. DERS.: *Concepts*. Introduction à l’analyse, Paris 2010 (Passages), DERS.: *Le Bruit du Sensible*, Paris 2013 (Passages), DERS.: *Elemente einer realistischen Philosophie*, Berlin 2014, DERS.: *Logique du phénomène*, Paris 2016 (Le Bel Aujourd’hui). Zum „Neuen Realismus“ von Markus Gabriel vgl. Markus GABRIEL: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016.

²⁷ Vgl. Markus GABRIEL: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

postmoderner Differenz- und Diversitätsdiskurse, die die „wirkliche Welt“ außen vor lassen. Die moderne und postmoderne Erkenntnistheorie meinen, dass sich die Wirklichkeit Normen unterwerfen müsse, um erkannt zu werden, bzw. dass die Normen sich auch selbst genügen, um eine Welt zu konstruieren. Dies kritisiert Benoist:

In der Tat hat die Moderne weitgehend übersehen, dass die Normen die Wirklichkeit als solche voraussetzen und sich wesentlich auf dieselbe beziehen. Sie hat die Normen abstrakt wie einen Staat im Staate behandelt, als ob ihre Verbindung mit der Wirklichkeit erst im Nachhinein hergestellt werden könnte. So hat sie die Normen als Teil eines logisch und ontologisch selbständigen mentalen repräsentationalen Bereiches verstanden. Infolgedessen fiel es der *Postmodernität* leicht, die verbleibenden Brücken zwischen diesem Bereich und der Wirklichkeit abzureißen. Dagegen muss man geltend machen, dass die Wirklichkeit schon am Anfang steht: dass es keine Norm außer vor einem wirklichen Hintergrund und in Bezug auf die Wirklichkeit selbst gibt [...]. (71)

Das ruft die Frage nach einer neuen bzw. erneuerten „ontologischen“ – Benoist betont, dass er keine Ontologie entwickeln wolle (75, deshalb die Anführungszeichen) – Fragestellung hervor, der er im nachfolgenden Kap. „Was ist wirklich? (Ontologie)“ nachgeht. Phil. sei immer etwas Zweites, ein Urteilen über bereits vorhandene Diskurse, die sich auf die Wirklichkeit beziehen – womit die „Ontologie“ eine kritische Funktion bekommt. Wenn von Sein die Rede ist, dann, so bekräftigt der „Neue Realismus“, immer im Modus eines grundlegend wirklichen Seins – was als eine Spitze gegen den von Heidegger formulierten phänomenologischen Grundsatz „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“ gelesen werden kann.²⁸ Des Weiteren ist zur Erfassung des Wirklichen die Wahrnehmung des Kontextes von höchster Bedeutung (85). Im siebten Kap. „Der Streit um den Sinn des Wirklichen (Metaphysik)“ vertieft Benoist noch einmal die vorhergehenden beiden Kap. und markiert das Grundproblem von Moderne und Postmoderne: „Ein *kategorialer Unterschied* wird immer mit einem *inhaltlichen Unterschied* verwechselt“ (91). Dagegen wird im „Neuen Realismus“ die Wirklichkeit als die einzige grundlegende Kategorie benannt, von der es kein Mehr oder Weniger gibt. Die den Sachen innewohnenden Möglichkeiten wären demnach auf deren Wirklichkeit bezogen – und damit inhaltlicher Art. Gegen einen postmodernen privativen Perspektivismus hält Benoist fest, dass es eine Wirklichkeit für alle gibt. Kap. acht „Aus den Augen, aus dem Sinn: ein deutsches Requiem“ setzt er sich mit Markus Gabriels Denken als einem „Realismus des *Sinnes*“ (105) auseinander, die er mit den „wüstenartigen Ontologien der ‚strengen‘ Zeit der analytischen Philosophie einerseits“ und der „kontinentale[n] Metaphysik der ‚sinnlosen‘ Realität andererseits“ konfrontieren will (107), um Grenzen des Sinn-Denkens Gabriels aufzuzeigen. Denn dessen Behauptung einer universellen Perspektivität des Seins teilt Benoist nicht:

Sollten wir nicht schlichtweg anders denken und das perspektivische Bild aufgeben, anstatt es zu verabsolutieren? Meiner Meinung nach wäre dies tatsächlich der Preis für einen echten Realismus. Solch ein Realismus, bis zum Ende getrieben, erfordert, dass wir darauf verzichten, der Metapher des Erscheinens einen globalen metaphysischen Wert zu verleihen, und zu postulieren, dass das Sein immer erscheint, was im Grunde eine bloße Verwechslung zweier Arten von Grammatik ist. (123–124)

Für ihn hat alles Sinn, weil alles immer schon da ist. Und so kann Benoist im nächsten Kapitel „Zur Vieldeutigkeit des Sinnes“ mit aller zugegebenen Zweideutigkeit formulieren: „Man könnte

²⁸ Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 38.

dementsprechend das Programm der realistischen Wende in der Philosophie zu Beginn des 21. Jahrhunderts in folgender Weise umformulieren: Es geht in erster Linie darum, den *Sinn wieder in der Realität zu verorten*“ (131). Die Zweideutigkeit entsteht deswegen, weil der „Sinn in der Realität“ auch mit der „Realität des Sinnes“ gleichgesetzt wird – was wiederum auf einen Idealismus hinausläufe. Vielmehr geht es jedoch darum, „die realen Verpflichtungen gegenüber der Wirklichkeit, die seinen notwendigen Hintergrund bilden“ (135), zu untersuchen. Dieser Sinn ist „situationell“, „präverbal“: „Dieser Sinn ist in unserer einfachen Inhärenz in der Welt verwurzelt: in der Art und Weise, wie wir uns als Leibkörper in der Welt verorten. Dieser Sinn ist nicht propositional: Es ist eine Frage der *Position*, nicht der *Proposition*“ (147). Nach der Kritik an der Phänomenologie – obwohl es wohl gerade Maurice Merleau-Ponty ist, der ihn zu diesem Verständnis des Sinns inspiriert – folgt also diejenige an der analytischen Phil. Doch anders als Merleau-Ponty, der für die Wahrnehmung den Tastsinn gegenüber dem in der Phänomenologie vorherrschenden Gesichtssinn rehabilitierte, ist es der Gehörsinn, den Benoist im letzten Kap. „Nachklang: Der Klang der Wirklichkeit“ für den „Neuen Realismus“ starkmacht. Dabei interessiert ihn in erster Linie, was Lärm genannt wird – worin ja schon eine Norm enthalten ist. Um dieser Normierung zu entgehen, fordert er für den „Neuen Realismus“ auch eine andere Haltung des Philosophierens, die des Zuhörens:

Dies bedeutet jedoch, sich nach einer Philosophie zu sehnen, die fähig wäre, das Schwierigste für die Philosophie überhaupt zu tun: anstatt das vermeintliche Sprechen der Phänomene zum Ausdruck zu bringen („Phänomeno-*logie*“), zu *schweigen* und den anderen Reden (die auch *die Reden der Anderen* sind) ebenso wie auch jenem Lärm, der keine Rede ist, *zuzuhören*. (164)

Diese Neuausrichtung nennt Markus Gabriel im „Nachwort“ dann die „akustische Wende“ und führt dazu auch Benoists Werk *Le Bruit du Sensible* an (166).²⁹

3.5 Jean-Luc Marion und die Fragen nach der Phänomenalität der Offenbarung

Die Mutmaßung, dass Jocelyn Benoist am Eingang der École Normale Supérieure auf *Jean-Luc Marion* gestoßen sei und dass dieser den Realismus als eine überholte metaphysische Position ansah, gewinnt an Plausibilität, wenn man dessen Buch *Das Erscheinen des Unsichtbaren* liest, das anlässlich seiner Regensburger Papst-Benedikt-XVI.-Gastprofessur veröffentlicht wurde und das er in eine Reihe mit Veröffentlichungen stellt, die einer nichtmetaphysischen phänomenologischen – und damit in Marions Sicht nun auch tatsächlich theol. – Deutung der Offenbarung gewidmet sind. Ihren Abschluss fand dieses Unternehmen schließlich mit dem 2020 publizierten umfangreichen Werk *D’ailleurs, la Révélation*.³⁰

Auch wenn Marion einer der prominentesten Bestreiter der Rede von der „theologischen Wende der französischen Phänomenologie“ ist, zeigt doch seine Vorgehensweise in *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, warum Janicaud ihn als Vertreter einer solchen qualifiziert hat.³¹ Im ersten Kap. „Der Vorrang einer Frage“ konstatiert er zunächst: „an Offenbarung herrscht kein Mangel“ (18), und exemplifiziert dies an der Offenbarung des (!) Skifahrens. Ihm geht es in diesem Zusammenhang

²⁹ Vgl. Jocelyn BENOIST: *Le Bruit du Sensible*, Paris 2013.

³⁰ Vgl. Jean-Luc MARION: *D’ailleurs, la Révélation*. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Paris 2020.

³¹ Vgl. Marion, Jean-Luc: *Das Erscheinen des Unsichtbaren*. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung. Übers. v. Alwin LETZKUS. – Freiburg: Alber 2018. 134 S., brosch. € 25,00 ISBN: 978-3-451-38047-1.

darum, den Augenblick einzufangen, in dem es dem:der Adepten:Adeptin dieser Sportart gelingt – nach aller theoretischen Vorbereitung und den praktischen Versuchen und Fehlschlägen –, Ski zu fahren, ohne genau sagen zu können, wie er:sie es zustande gebracht hat. Dabei lassen sich drei Momente ausmachen: (1.) Das Ereignis der „Selbstoffenbarung dessen, was sich offenbart“ (19) – des Skifahrens. (2.) Die Offenbarung einer anderen Welt (20) – der Welt des Skifahrens. (3.) Diese Offenbarung offenbart mich mir selbst:

Derjenige, der ich werde – nicht mehr ein in seinem Aktionsradius begrenzter Fußgänger, sondern ein passabler Skifahrer in einem weiten Raum –, verdankt sich nicht mir selbst, sondern dieser Bewegung, die, indem sie sich als zugänglich offenbart hat, mich mir selbst offenbart hat, weil sie mir Zugang zu einem anderen *Ich selbst* verschafft hat, das ich nicht kannte und das ich ihr verdanke. Derjenige, der ich geworden bin, rührt also nicht in erster Linie von mir selbst her, sondern von der Offenbarung der Bewegung, deren Beobachter (allerdings engagierter), Mitwirkender (fast unfreiwilliger) und Nutznießer (ungläubiger und überraschter) ich gewissermaßen bleibe. Derjenige, der ich von nun an bin und der mehr ich ist als ich selbst, geht nicht mehr aus mir hervor: Er wurde mir durch die Offenbarung der anfänglichen Bewegung offenbart. (20)

Unter allen möglichen Offenbarungen ist für ihn jedoch das erotische Phänomen am herausragendsten. Die „erotische Reduktion“ – bei Marion wohl als kritische Erweiterung der phänomenologischen Reduktion verstanden – entlässt aus sich eine dreifache Offenbarung: (1.) Die Gegenwart des geliebten Anderen wird als ein Ereignis verstanden, das eine neue Zeit stiftet (21). (2.) Ein neuer Raum wird gestiftet, der sein Zentrum im Anderen findet (22). (3.) Die erotische Reduktion stiftet ein neues Selbstverständnis: Sie „verbietet jeden Zugang zu sich selbst, der nicht über einen anderen als man selbst verläuft“ (24).³² Die Offenbarung enthält demnach immer einen Vorrat, der nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als nicht erfahrbar gelten konnte, der Erfahrung jedoch trotzdem widerfährt.

Nach dieser phänomenologischen und damit phil. Annäherung an die Offenbarung kommt er in Kap. zwei „Der Vorrang eines Begriffes: Die Offenbarung“ auf den Offenbarungsbegriff in einem religiösen Sinne zu sprechen, was Marion durch kursive Schreibweise deutlich macht: „In einem ganz alltäglichen Sinne gibt es *Offenbarung*, wenn es Religion gibt“ (31). Die Offenbarung des Skifahrens und die *Offenbarung* Gottes gehen also nicht ohne Deutlichmachung der Differenz ineinander über. Die entscheidenden Begriffe der *Offenbarungs*religion sind für ihn „der *Zeuge*, der *Widerstand* und das *Paradox*“ (32). Anhand dieser Begriffe kann Marion darlegen, dass die *Offenbarung* immer inadäquat empfangen wird. Es zeitigt sich im empfangenden Ego ein Widerstand, der Hinweis auf die Unerträglichkeit der *Offenbarung* ist – als Beispiel dafür kann der neuzeitliche Deismus dienen, der darauf abzielte, sie vollständig aufzulösen.

Die drei genannten Begriffe – Zeuge, Widerstand, Paradox – modifizieren die Weise des Denkens: Die Fragen nach den Grenzen der *Offenbarung* sind nicht Grenzfragen der Rationalität, sondern werden von der *Offenbarung* gesetzt. Diese Grenzsetzung nimmt die Form des Paradoxes an. Das Paradox bringt die Logik an ihre Grenze und die Rationalität „auf die *Spur* einer Antwort“ (42). Es entsteht „aus der Vorgängigkeit der Antwort gegenüber der Frage“, was bedeutet: „die Aussage antwortet einer Frage, die der Zeuge noch gar nicht formulieren kann“ (42). Damit stellt sich das

³² Erstmals entwickelt Marion die „erotische Reduktion“ in Jean-Luc MARION: *Das Erotische. Ein Phänomen*. Sechs Meditationen. Übers. v. Alwin LETZKUS, Freiburg 2011 (frz. *Le phénomène érotique*, Paris 2003), 36–46 („§ 3. Die erotische Reduktion“).

Problem der Ausrichtung der Frage – und damit auch der „gängigen Logiken“, die immer wieder durch „radikale Paradoxe“ (bei Descartes, Kant, Heidegger) revolutioniert wurden. Daraus folgt für die Theol.:

Die Theologen, sofern sie sich mit der *Offenbarung* auseinandersetzen, radikalieren diese Geste oder sollten sie noch radikalieren: Und selbst die Logik sollte anhand der Selbstmanifestation Gottes überprüft werden. Diese Manifestation wird dann *umso vernünftiger*, je mehr es einer Frage, die sich auf ihrer Höhe befindet und ihr angemessen ist, gelingt, zumindest teilweise, sie als eine Antwort zu empfangen, die auf Anhieb schon endgültig ist. (43)

Ein Paradox ist in diesem Zusammenhang als ein Phänomen zu verstehen, das sich von sich selbst distanziert. Es kommt „an den Rändern der Phänomenalität zum Tragen und nicht in der Mehrdeutigkeit des Formalismus“ (43). *Offenbarung* ist demnach das „gesättigte Phänomen“ schlechthin, das als Ausnahme die allgemeine Regel des Phänomens bestätigt – auf bisher unerreichte Art und Weise (44–45). *Offenbarung* geschieht in den Begriffen der Phänomenalität, womit das Begreifen der *Offenbarung* auch nur anhand von deren Leitfaden möglich ist (48). Eine „ernsthafte Theologie der *Offenbarung*“ kann nur aus der Befassung mit dem phänomenologischen Paradox der Verschränkung von Sichtbarem und Unsichtbarem entstehen: „Was sieht man oder was kann man jemals vom Unsichtbaren sehen? – Das ist die eigentliche Frage“ (49).

In Kap. drei „Thomas von Aquin und die epistemologische Interpretation“ erörtert Marion im Anschluss an den Aquinaten den Offenbarungsbegriff, der erst spät zu einem Zentralbegriff der Theol. wurde. Durch die Ausrichtung des Wissenschaftsbegriffs an der Metaphysik stellt sich die Frage, ob die Theol. der *Offenbarung* als Wissenschaft angesehen werden kann, wenn die übernatürliche *Offenbarung* auf die natürliche reduziert wird. Die Schwierigkeit, auf die Thomas hinweist, will Marion durch eine bessere epistemologische Interpretation überwinden (69).

In Kap. vier „Entbergung und Enthüllung“ würdigt Marion Hans Urs von Balthasars Entdeckung des Gestalt Denkens als die Möglichkeit, der Logik der *Offenbarung* in einem nichtmetaphysischen Sinn auf die Spur zu kommen. Als Offenlegung der Logik der Liebe entdeckt sie die Welt in einem neuen Licht (72). Wie kann der Übergang von einer Logik zur anderen geschehen? Enthüllung der *Offenbarung* (*apokalypsis*) und Entbergung der metaphysischen Wahrheit (*alētheia*) sind nicht dasselbe (79). Wichtig ist zunächst, den Unterschied zu markieren. Ist Ersterer von Letzterer klar unterschieden, dann geht es nicht mehr um den überholten Gegensatz von „Vernunft“ und „Offenbarung“. Der *apokalypsis* begegnet man mit einer anderen Logik.

In Kap. fünf „Die andere Logik und ihre Bestimmungen“ legt Marion die vier Unterschiede zwischen der Logik der Entbergung und der Logik der Enthüllung dar. Ist in der metaphysischen Logik das Erkennen ein Wiedererkennen, so ist es in der nichtmetaphysischen ein Sich-Ergreifen-Lassen (96). Die Unvollständigkeit des Erkennens entsteht durch den Entzug des Phänomens (Entbergung) bzw. durch den Entzug des Adressaten (Enthüllung) (97). Kommt die Gabe in der Entbergung ohne eine:n Geber:in und eine:n Empfänger:in als Objekt daher, so offenbart sie sich samt Gebung und Empfänger:in in der Enthüllung (98). Die Entbergung wird durch Evidenz verifiziert, die Enthüllung durch Performanz (100). Die adäquate Bedeutung kommt von der Sache selbst her (z. B. durch die Stimme, die während der Verklärung vernommen wird; Mk 9,2–8). Vorher bleibt das Phänomen unvollständig (104). Angesichts der *Offenbarung* hat das Ich den Status eines „Hingegebenen“, d. h. eines:einer Zeugen:Zeugin. Auch wenn der:die Zeuge:Zeugin keine Autorität über das hat, was er:sie bezeugt – „Die korrekte Bedeutung des Phänomens der *Offenbarung* kann nur von diesem Phänomen

selbst kommen, das *sich sagt*“ (108–109) –, so ist er:sie doch unerlässlich: „Die Zeugenschaft ist der Ort selbst, an dem sich die *Offenbarung* manifestiert“ (111). Marion hält fest, dass die *Offenbarung* immer der endlichen Erfahrung widerspricht. Ob sie es tut, ist also nicht die Frage. Vielmehr geht es darum, wie sie es tut und sich dabei vollständig offenbart. Laut Marion ist die Frage häufig verkannt worden, da sie nur aus der phänomenologischen Herangehensweise ersichtlich wird: „Wie also manifestiert sich die *Offenbarung*, indem sie, wie sie es muss, den *Apriori*-Bedingungen der Erfahrung widerspricht?“ (115). Dabei gilt, wie immer bei Marion, sich der metaphysischen Fallen bewusst zu sein und nicht in sie hineinzutappen. Für ihn ist die *Offenbarung* das gesättigte Phänomen par excellence, wobei der:die das Phänomen Beschreibende immer als Zeug:in beschreibt.

4. Schlussbetrachtung

Mitnichten kann behauptet werden, dass die Debatte um die „theologische Wende der französischen Phänomenologie“ abgeflacht wäre: Sowohl die Zahl der Veröffentlichungen zum Thema in den letzten Jahren ist beachtlich als auch die Breite der Fragestellungen, die aufgeworfen wurden. Das konnte zumindest in diesem das Thema noch nicht erschöpfenden Beitrag angedeutet werden. Unter den Fragestellungen stechen drei hervor, die hier noch einmal kurz aufgegriffen werden sollen, weil sie für die Weiterführung der Debatte essentiell sein könnten: (a.) die methodologisch-epistemologische Frage, (b.) die Frage des Verhältnisses von Phänomenologie und „Neuem Realismus“, (c.) die politische Frage.

(a.) Die methodologisch-epistemologische Frage entwickelt sich aus derjenigen, was es mit der Wende überhaupt auf sich hat. Die beiden Hauptpositionen sind die von Jean-Luc Marion und Emmanuel Falque. Geht der Erste davon aus, dass es sich bei der Wende um eine Weiterentwicklung der Phänomenologie handelt, so begreift der Letztere sie als eine Grenzüberschreitung zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen, welche die Frage nach einem epistemologisch reflektierten interdisziplinären Austausch nach sich zieht. Im Kern ist diese epistemologische Fragestellung auch eine methodologische, da es um die Bestimmung dessen geht, was im Zentrum der phänomenologischen Methodik steht: der Reduktion. Marion geht davon aus, dass alles in der Lebenswelt Vorgegebene durch die phänomenologische Reduktion zu etwas phänomenal Gegebenem werden kann. Dem widerspricht Falque, der bei gewissen Erfahrungen (Krankheit, Trennung, Tod eines Kindes, Naturkatastrophe, Pandemie) die Anwendung der Reduktion für unmöglich erachtet und dafür im interdisziplinären Dialog mit der Theol. auch die Erfahrung des Karsamstages heranzieht.³³ Er stellt dem Prinzip Marions, „So viel Reduktion, so viel Gegebenheit“, sein Prinzip des „So viel Ausnahme, so viel Modifikation“ gegenüber.³⁴ Diesem methodologischen Streit ging auch die kürzlich abgehaltene Tagung „Methodological Discourse in French Phenomenology. The Phenomenological Method as an Instrument for Exploring the Transcendent“ nach, die vom 01. bis 03.09.2023 vom

³³ Eine direkte Konfrontation zwischen diesen beiden methodologischen Positionen geschah auf der letzten INPR-Tagung im Juni 2022 in Paris, vgl. den Tagungsbericht v. Markus KNEER: „En commun: Altérité, communauté et solitude – Séminaire international INPR-ICP, 15.–19. Juni 2022, Institut Catholique de Paris“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 130 (2023) 1, 106–109. Zu Falques phänomenologischer Deutung des Karsamstags vgl. Emmanuel Falque: „Dieu Hors phénomène. Pour une phénoménologie du Samedi saint, in: *Transversalités* 166 (2023) 3, 15–36.

³⁴ Vgl. Emmanuel FALQUE: *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris 2021 (De visu), 299–307.

Seminar für Fundamentaltheol. und Religionsphil. (unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Bernhard Nitsche und Dr. Dominic Ekweariri) der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster organisiert worden war.

(b.) Zur Frage des Verhältnisses zwischen Phänomenologie und „Neuem Realismus“ gilt es, sich in Erinnerung zu rufen, dass nicht alle Phänomenolog:innen der ersten Generation Husserls transzendente Wende mitvollzogen haben. Hier wären z. B. Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein zu nennen. Diese „realistische“ Richtung der Phänomenologie hat mit Benoists Hinwendung zum „Neuen Realismus“ – bei allen Unterschieden, die es gibt – gemein, dass sie auf der Faktizität der Wirklichkeit besteht. Und ist nicht die Offenbarung – wenn nicht sogar die *Offenbarung* in einem religiösen Sinne – als gesättigtes Phänomen die Manifestation der faktischen Wirklichkeit? Stehen sich Marion mit seiner Überwindung der Metaphysik und Benoist mit seiner Ablehnung der Transzendentalphil. – den Disput über Glaube und Atheismus einmal außen vor lassend – nicht näher, als beide es vermuten? Macht Marions gewöhnliches Verständnis der Offenbarung (z. B. des Skifahrens) nicht auch Sinn für Benoists Verständnis des Wirklichen? Hier scheint sich ebenfalls ein fruchtbares Forschungsfeld phänomenologisch-theol. Arbeit aufzutun, das sich jedoch seiner politischen Implikationen bewusst sein muss – was zum dritten Punkt führt.

(c.) Die Frage nach der politischen Dimension der „theologischen Wende der französischen Phänomenologie“ stellt sich zunächst in Bezug auf das Analysepotential der Phänomenologie für die Politik als solcher. Frédéric Seyler hat dies exemplarisch an Michel Henrys Text „*Difficile démocratie*“ untersucht, der zeigen möchte, „dass, sofern das demokratische Vorhaben sich auf eine *Opposition* zur Religion festlegt, es sich paradoxerweise von seinen eigenen Grundlagen zu entfernen droht“.³⁵ Jedoch ist es auch problematisch, „den Religionen die Rolle einer Revitalisierung des normativen Bewusstseins anzuvertrauen“, um die Demokratie zu stärken, da sie doch gleichzeitig aus dem demokratischen Prozess der „Meinungs- und Normenbildung“ ausgeschaltet bleiben.³⁶ Seyler zeigt auf, wie die post-säkulare Demokratie durch eine sich der Theol. zuwendende Phänomenologie Mittel an die Hand bekommt, um ihre Beziehung zur Religion zu analysieren. Der impliziten politischen Dimension der „theologischen Wende“ wendet sich dann Jacob Benjamins im Anschluss an Emmanuel Falque zu, der einen phil.-theol. Methodendiskurs führe, der politische Implikationen hat, auch wenn der französische Phänomenologe diese ausblendet. Um der Glaubwürdigkeit des Diskurses willen seien diese offenzulegen: „The challenge for Falque, therefore, is to go further than being methodologically attentive to the differences between philosophy and theology – already a difficult task given the complex institutional politics of French philosophy. An argument needs to be made for the credibility of the politics already embedded in the theological concepts being examined. This is all the more important for a confessional philosopher like Falque, who argues for open encounters between philosophy and theology. Without attending to the political content of theological concepts the credibility of a turn to theology by phenomenology remains questionable.“³⁷

³⁵ Frédéric SEYLER: „Demokratische Normenbildung und Religion. Habermas im Dialog mit der neueren französischen Phänomenologie“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie Band 18 – Philosophy of Religion Annual Volume 18*. 2019/2020/2021, hg. v. Markus ENDERS / Holger ZABOROWSKI, brosch. € 69,00 ISBN: 978-3-495-46509-7, 164–191, 186.

³⁶ Vgl. ebd., 191.

³⁷ Jacob BENJAMINS: „The Politics of French Phenomenology: Emmanuel Falque and the Credibility of a Theological Turn“, in: *Louvain Studies* 44 (2021) 1, 9–24, 23.

Über den Autor:

Markus Kneer, Dr. habil., Schwerte (markuskneer@gmx.de)