

renziertere philosophiegeschichtliche Ortung des Denkens R.s mit sich, sondern auch seine Einbettung in den systematisch-philosophischen Diskurs der Gegenwart. An R.s Denken geraten dabei manche seiner Züge und Momente aus den Perspektiven der in der R.-Forschung bislang eher ungewöhnlichen Zugänge neu oder gar überhaupt erst in den Blick. Die Frage, inwieweit R.s „neues Denken“ umgekehrt einen Beitrag im Ringen der akademischen Philosophie um das Wirklichkeits- und Lebensverständnis und -verhältnis leistet, die von anderen Systemkonzepten bestimmt werden, kann dabei verständlicherweise nicht im selben Maß bearbeitet werden. Insbesondere wird immer wieder die „Fremdheit“ (Gloy) der „jüdischen Methode“ R.s vermerkt, „das Ganze zu denken“. So kann denn auch der im Titel des Bandes verheißene „Ausgang von R.s SdE“ nur in Ansätzen eingelöst werden – eine Grenze des Bandes, die in der Sache selbst begründet ist und dem wissenschaftlichen Diskurs neue Impulse gibt. H.-J. GÖRTZ

KÜHN, ROLF, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart*. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 15). Freiburg i. Br.: Herder 2013. VI/501 S., ISBN: 978-3-451-34167-0.

Wer auch nur einen flüchtigen Blick auf die neuere Geschichte der französischen Philosophie wirft, wird unschwer feststellen können, wie stark der republikanisch geprägte Laizismus mit seinen Konflikten zwischen der kirchlich-religiösen Tradition und der gesellschaftskritischen, atheistischen *morale laïque* bis heute nachwirkt (vgl. 23). Bei genauerem Hinsehen lässt sich allerdings ein sehr viel differenzierteres Bild der kulturellen Hintergründe der aktuellen religionsphilosophischen und -phänomenologischen Debatten in Frankreich entwerfen. Der Strom eines streng rationalen, positiv-wissenschaftlichen Denkens wird seit Descartes – sei es nun offen oder eher unterschwellig – von einer ausgeprägten Sensibilität für das Spirituelle begleitet. Letztere hat über die „*école française de spiritualité*“ (H. Bremond) als Teil der katholischen Reform und ihrem zentralen Interesse für das Geheimnis der Menschwerdung hinaus auch in der philosophischen Verinnerlichungsbewegung einer *religion du cœur* oder in den laizistischen Formen eines *Kultes der Vernunft* ihren konkreten Ausdruck gefunden.

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Religionsphilosophie, deren Fokus traditionell auf dem Verhältnis von Vernunft/Wissen und Glaube liegt, rückt in der französischen Religionsphänomenologie zu Beginn des 20. Jhdts. die viel grundlegendere Frage nach „der menschlichen Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes“ (1; vgl. 9; 245) ins Zentrum des Interesses. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit Existenzialismus und Strukturalismus ist es zudem zu einer methodologisch reflektierten radikalen Wende hin zu phänomenologisch deutlich profilierteren Denkakten, die unterschiedliche Dimensionen des Erfahrenkönnens postmetaphysisch zu erproben und auszuloten versuchen, gekommen. Neuere Ansätze zu einer Analyse der „Affektibilität der Denktätigkeit“ (9) arbeiten sich nicht nur an der Phänomenologie des subjektiven Leibes als Fleisch (*chair*) ab; sie versuchen sich auch den ethischen Herausforderungen der Solidarität als *compassio* zu stellen und unsere Werte, Ideale oder Religionen auf Zukunft hin offen zu denken. Der Akzent der vorliegenden Studie liegt dabei klar auf einer ebenso historischen wie systematischen, wenngleich auch keineswegs umfassenden Darstellung prägender religionsphilosophischer Ansätze in Frankreich – wobei eher unbekanntes und noch wenig rezipierte Autoren bewusst bevorzugt werden.

Bevor R. Kühn (= K.) näher auf aktuelle Debatten, die oft ohne entsprechendes Hintergrundwissen vorschnell als nachmetaphysisch oder postmodern (ab)qualifiziert werden, näher eingeht, zeichnet er in einem ersten Teil zentrale Grundlinien des Spannungsbogens zwischen Rationalismus, Lebens-, Reflexions- und Geistphilosophie (21–246) nach. Er entwirft das faszinierende Bild einer äußerst kreativen Periode des französischen Geisteslebens um 1900 (vgl. 21–29). Zwischen rationaler Wissenschaft und Philosophie als ganzheitlicher Lebensform entwickelt sich – begünstigt durch die Atmosphäre republikanischer Freiheit – eine Vielzahl philosophischer Lehren, die über die engen Grenzen des universitären Lehrbetriebes hinaus für Gesellschaft, Politik oder Kunst prägend geworden sind – ein Phänomen, das sich unter anderen Vorzeichen auch

heute wieder beobachten lässt. Das dabei immer wieder neu zum Austrag kommende Grundproblem des Verhältnisses von Leben und Wahrheit (vgl. 24) spiegelt sich in Blondels „(vor)phänomenologische[r] Erhellung der Verschränkung von transzendentaler und konkreter Erfahrbarkeit“ (38) ebenso wider wie in Bergsons erst noch phänomenologisch aufzuklärendem spirituell-metaphysischen Lebensbegriff (vgl. 51) oder im positivistischen Idealismus eines Brunschvicg.

Die spezifisch französische Tradition der Reflexionsphilosophie im Gefolge von Maine de Biran, Lagneau, Alain oder Nabert bildet den zweiten zentralen Anknüpfungspunkt für die vorliegende Studie. Ihr religionsphilosophisches Potenzial wird insbesondere in Naberts phänomenologisch nicht weiter ausgeführten Analysen zur Passivität eines radikal verstandenen *Cogito* – die auch für Ricœur und Henry bedeutsam werden – sichtbar. Für die kommenden Entwicklungen wird die Frage, „wie phänomenologisch [...] ein ‚originäres Mich‘ konzipiert werden“ (108) müsste – das also nicht schon Gegenstand seiner eigenen Selbstsetzung ist –, entscheidend. Auch Simone Weil, die über den Gedanken der De-creation die „christlichen Glaubensmysterien für eine [...] freiheitsbezogene Seinstransparenz“ (110) fruchtbar zu machen versucht, wird zu einer wichtigen Wegbereiterin eines wirkmächtigen phänomenologischen Prinzips, demzufolge „die Gebung umso größer ist, je radikaler die Reduktion ausfällt“ (137–138).

Das Ringen um eine gleichermaßen „rationale[.] wie existentielle[.]“ Notwendigkeit einer Seinszustimmung und -teilhabe“ (141), die auch die Grunderfahrungen des Leidens und des Bösen ernst zu nehmen vermöchte, veranlasst Lavelle dazu, die spirituellen Ressourcen einer spekulativen Ontologie als dritte Quelle wieder neu in den Blick zu nehmen – ein Bemühen, das im personalen und konkreten Idealismus eines Le Senne oder eines Berger ebenso wie in Marcells Leibdenken als konkreter Existenzphilosophie auf unterschiedliche Weise fortgeführt wird. Die „rein mundane und ästhetische Phänomenologie der Inkarnation“ (175) bei Merleau-Ponty markiert schließlich das Ende eines Überblicks über die vielschichtigen Hintergründe der Religionsphänomenologie in Frankreich und deutet zugleich einen Übergang an.

Die immer unüberhörbarer werdende Forderung nach einer Verwindung der Metaphysik darf allerdings nicht zu dem Fehlschluss führen, eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit ihrem ursprünglichen Anliegen insgesamt für unmöglich oder gar überflüssig zu halten. Der in diesem Kontext entwickelte Ansatz zu einer metaphysischen Onto-do-logie (vgl. 199) bei Bruaire und seine Reflexion auf die ontologisch-phänomenologische Struktur der Gabe (vgl. 215) wird – wenn auch unausgesprochen – für Marion bedeutsam werden (vgl. 328). Auch Ricœurs Überlegungen zum *homo capax* – einem brüchigen und zugleich zum Handeln befähigten Selbst (vgl. 237) – führen immer wieder auf ontologische Fragestellungen zurück. Zugleich konfrontieren sie die Religionsphilosophie mit der Ethik und fordern zu einer „neuen Bestimmung des Theologisch-Politischen“ (226) heraus. Dass und inwiefern die in einer narrativen Religionshermeneutik unterschwellig mitlaufende Spannung zwischen Textinterpretation und Unmittelbarkeit auf ein klassisches Problem der christlichen Mystik – nämlich die Auseinandersetzung zwischen spekulativer Mythologie und Unmittelbarkeit der Fleischwerdung (vgl. 246) – verweist, und damit mitten in die zentrale Frage dieser Studie hineinführt, lässt sich besonders gut an der Verknüpfung von traditioneller Ontologie und inkarnierter Leiblichkeit bei Chrétien ablesen (vgl. 237; 245).

Die beiden großen Strömungen des Strukturalismus und einer an den späten Heidegger anknüpfenden radikalisierten Phänomenologie (247–445), die sich im Frankreich der Nachkriegszeit zu formieren beginnen (vgl. 247–260), prägen die intellektuellen Debatten der jüngeren Vergangenheit seit den teils mythisch überhöhten Ereignissen von 1968. Während in ersterer Gott und Mensch in einer „kosmischen Logik [der] Kombinationssymbolik“ (251) verschlungen zu werden drohen, erhält parallel dazu die „Frage der phänomenologisch-religiösen Selbstgebung“ (261) neue Schärfe. Der von K. detailliert und sachkundig nachgezeichnete Weg der Zuspitzung phänomenologischen Fragens führt von Heidegger über eine intensive Auseinandersetzung mit dem Anderen als Antlitz und der darauf aufbauenden Kritik einer christlich verstandenen Inkarnation (vgl. 282–286; 288–289) bei Levinas, über Derridas Denken der reinen Gabe und der damit aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit des Verzeihens bis hin zum Offenbarungs-

Denkens Marions, dessen Kategorien der Sättigung und des Anrufes eine „Reorganisation des phänomenologischen Feldes“ (353) insgesamt möglich machen. Das religionsphilosophische Dilemma des lebendigen Sichgebens, das jedes saturierte Phänomen in seinem Aufbrechen – einer letztlich nur verdeckten Differenz – schon von vornherein mit einem phänomenologischen Mangel belädt, kann bei aller Anstrengung einer Würdigung der Religion dadurch aber gerade nicht überwunden werden (vgl. 331–333).

Im Gegensatz zu den vorigen drei Denkern ist Nancys Versuch, „im Zentrum jeglichen leiblichen wie kulturellen *Berührens* dessen *eucharistische* Hypostase aufzusprengen“ (355) und sich an eine Dekonstruktion der christlich universalen Kultur – die allerdings nicht im Sinne eines leichtfertigen Laizismus missverstanden werden sollte (vgl. 387) – zu wagen, im deutschen Sprachraum bisher kaum rezipiert worden. Die scharfen, teils in sarkastischem Ton vorgetragenen „Analysen zur Auflösung der Einheit von Welt und Schöpfung sowie von Okzident und Christentum“ (385) durchzieht im Gegenteil ein durchaus religionsphilosophischer Anspruch, der in der Auf-/Entschließung (*déclousion*) als strikt a-theologischem Akt eines de-kostruktiven Glaubens seinen Ausdruck findet (vgl. 385). Eine damit angedeutete Nähe zu Denkfiguren der negativen Theologie, wie wir sie bei großen Mystikern finden, kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass letztere trotz des alle menschlichen Begriffe sprengenden *Namens* Gottes an seiner Präsenz, die mit ihrem eigenen Sein oder Leben zusammenfällt, festhalten (vgl. 386–387).

Es ist also nur konsequent, wenn K. vor einer abschließenden philosophischen Bewertung religiöser Phänomene (vgl. 441–453) nochmals systematisch auf die Bedeutung der negativen Theologie und der Mystik im Kontext der auch aus theologischer Sicht sehr fruchtbaren aktuellen Debatten zu sprechen kommt. Sein kritischer Blick auf die Mystik-Rezeption bei Derrida macht schnell deutlich, inwiefern sich die *différance* als Dekonstruktion einer metaphysischen Präsenz in letzter Konsequenz auch gegen eine negative Theologie richten muss. Selbst dort, wo sein Denken „dem Jesuanischen Gott des ‚Herzens‘ nahe“ (414) kommt, bleibt es in einem Apriori des Textes bzw. der Sprache gefangen (vgl. 308; 394; 405; 407), die jede mystische Innerlichkeit und damit letztlich auch die phänomenologische Unmittelbarkeit aushöhlt (vgl. 413–414). Selbst Marion, der sich entschieden gegen ein Apriori des Textes (vgl. 312; 422) stellt und sich kritisch von Derridas pathetischem Gestus der Überbietung einer negativen Theologie (vgl. 415) absetzt, muss sich die Frage gefallen lassen, ob die Metaphysik durch eine Phänomenologie der Gebung/Sättigung wirklich aufgehoben werden kann. Wenn ja, wie wäre angesichts ihrer Verabschiedung noch eine Unmittelbarkeit der realen Präsenz, wie sie im „Schweigen der mystischen Theologie“ (425) – noch vor jeder ethischen oder pädagogischen Umkehr! – zum Ausdruck gebracht wird, noch phänomenologisch einholbar? Henry entwickelt in Auseinandersetzung mit Meister Eckhart einen dritten, allerdings nur kurz skizzierten Anlauf zu einer „mystischen Kriteriologie eigener Natur“ (426) jenseits der Grenzen klassischer Theologie oder Phänomenologie.

Wer sich von einem streckenweise sperrigen Schreibstil nicht abschrecken lässt, wird die vorliegende Studie im Laufe der Lektüre zunehmend zu schätzen lernen. K. gelingt es nicht nur überzeugend, die Bedeutung der Frage nach Gott bzw. die Stellung der Religion im Denken ausgewählter Philosophen herauszuarbeiten, sondern auch die aktuellen religionsphilosophischen Debatten in Frankreich in größere historische Entwicklungszusammenhänge einzuordnen. Auf einer zweiten Ebene lotet er Potenziale und Grenzen der einzelnen Denkschulen aus und setzt sie systematisch zueinander in Beziehung. Dabei entsteht nach und nach ein lebendiges und komplexes Netzwerk von Denkbewegungen mit all den Rückverweisen, Querverbindungen, aber auch Brüchen und kritischen Absetzungen, an dessen zentralen Knotenpunkten die Grundfrage nach der Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes immer wieder neu in den Blick kommt. Dort, wo sich Berührungspunkte oder gar Überschneidungen mit der Theologie ergeben – wie insbesondere bei der Frage nach Inkarnation sowie bei der Rezeption von Mystik und negativer Theologie – scheut sich K. nicht, auch die entsprechenden jüdischen bzw. christlichen Denktraditionen explizit in den Blick zu nehmen. Damit wird er nicht nur den Autoren und ihren Texten gerecht, sondern vor allem auch dem sachlichen Gehalt der Fragestellung – was insbesondere dort sichtbar wird, wo theologische Denkfiguren

quer zu den philosophischen oder genauer: den phänomenologischen liegen. Damit erhält die vorliegende Studie zusätzlich Profil und fordert – gerade weil sie nicht bruchlos glatt ist und vorgibt, auf alle Fragen bereits eine Antwort zu haben, – zu einem konstruktiven Weiterdenken heraus.

P. SCHROFFNER SJ

LEICHSENRING, JAN, *Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie* (Philosophische Untersuchungen; Band 33). Tübingen: Mohr Siebeck 2012. X/453 S., ISBN 978-3-16-152470-7.

Der Autor Leichsenring (*1979) [= L.] studierte von 2002 bis 2008 Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte in Leipzig; anschließend gehörte er dem Max-Weber-Kolleg (Erfurt) für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an. Dort wurde L. 2012 promoviert und ist ebendort als Postdoktorand tätig. L. erwähnt im Vorwort insbesondere dankbar Thomas Wendt, der ihm Zugang zur Metaphysik, zur kritischen Philosophie und zum Denken der Moderne eröffnete.

L. führt im ersten Kap. (1–41) den Leser an die Aufgabe heran, den Begriff des Naturrechts und somit das gegenwärtige Naturrechtsdenken darzustellen, zu prüfen und auszuwerten; darüber hinaus grenzt er seinen Gegenstand und seine Untersuchung von bestimmten philosophischen Vorgehensweisen ab, welche Letztnormen zu begründen versuchen, und drittens diskutiert er intensiv Theorien, welche das Naturrechtsdenken ablehnen. L. beweist dabei, wie im gesamten Buch, souveräne Kenntnis in der genauen Kurzdarstellung und bewertet kritisch sämtliche der von ihm gewählten philosophischen Ansätze; erwähnen will ich nur die neoaristotelische Ethik (1.4.4) und die Bioethik (5.3). Das zweite Kap. (43–84) dient L. dazu, noch direkter auf das gegenwärtige Naturrechtsdenken einzugehen und dessen Anwendung bis ins Detail zu überprüfen. L. beleuchtet ab dem dritten Kap. bestimmte „Typen“ naturrechtlichen Denkens, so das „Personale Naturrecht“ (85–176), welches vom Personsein und der Menschenwürde aus das Naturrecht begründen will. Das vierte Kap. geht auf das von L. so genannte „Gütertheoretische Naturrecht“ (177–253) ein, in welchem er sich insbesondere mit dem Naturrechtsdenken der Thomas-Nachfolge (John Finnis, Germain Grisez u. a.) auseinandersetzt. L. begründet, welche Punkte und weshalb er sie im thomasischen Naturrechtsverständnis für ungeklärt ausmacht (181). Er wendet sich mit dichtem Nachweis gegen eine grundlegende Trennung von „Tatsache“ und „Wert“ (224–247) und weist m.E. zutreffend auf, dass Werte notwendig mit bestimmten Objekten und somit auch deren Erkenntnis verbunden sind, woraus eben auch umgekehrt folgt, dass das Erkennen des Wahren untrennbar mit der jeweiligen Wertung als gut verknüpft ist (239). Im fünften Kap. (254–310) wird das klassische Naturrecht von der menschlichen Leibnatur und „natürlichen Zielen“ aus geprüft. Das sechste Kap. (312–365) diskutiert, dass und wie ein Verständnis des Naturrechts, wenn es als eines, als einzigartiges und als universal geltendes Recht verstanden wird, sich doch eben auch intensiv mit Pluralität, Geschichtlichkeit und deshalb auch mit unterschiedlicher Lebensauffassung aspektreich verknüpfen lässt. Eine im Grunde zusammen mit dem Naturrechtsanspruch bereits in der Antike entstehende Auseinandersetzung nimmt das siebte Kap. (367–429) auf: Es klärt nämlich das Verhältnis von Naturrecht zum von Menschen gesetzten Recht (oft *lex positiva* genannt). Eine der Antworten, zu welchen sich L. – wie im fünften und sechsten Kap. – durcharbeitet, lautet, dass man sich dazu bekennen solle, dass unser menschliches Wissen über naturrechtstheoretische Normen eben auch von der menschlichen Bedingtheit und unserem Verhaftetsein in die geschichtlichen Abläufe bestimmt ist; oder, so L., dass wir nur über ein „kontingenz- und historizitätssensitives Wissen“ verfügen (404); wir dürfen nicht vergessen, dass die eigene Rede wie ihr Gehörtwerden immer auch von den geschichtlichen Prägungen und aktuellen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen um letztgültige Normen geprägt ist (siehe auch 428 bzgl. des Menschenbildes).

Im achten Kap. (430–434) steuert L. konzentriert als Ergebnis bei: Dass heutige Erscheinungsweise des Naturrechtsdenkens in unterschiedlichem Maße es vermögen, „Totalkritiken standzuhalten“ und „einen (sämtlichen) Konkurrenzprogrammen überlegenen Beitrag“ (430) zu leisten. Seinem Anspruch, in grundsätzlicher Weise jede gesellschaftliche Tätigkeit auf ihren Endzweck hinzuorientieren und eine jegliche Rechts-