

cher Perspektive gelte (68). Gedächtnisgeschichte, so Assmann, fragt nicht nach der historischen, sondern nach der symbolischen Wahrheit, sie fragt nicht, „wie es eigentlich gewesen war, sondern wie und warum es erinnert wurde“ (127). Assmann will nicht ausschließen, dass der Exodus aus Ägypten stattgefunden hat, für plausibel hält er es nicht. Entscheidend sei vielmehr, dass es auf jeden Fall „symbolisch wahr (ist), und die symbolische Wahrheit finde ich, offen gesagt, interessanter als eine mögliche historische Wahrheit“ (162). So sehr die Gedächtnisgeschichte wichtige Erkenntnisse für das Verständnis von Paradigmen und konkreten Vorstellungswelten beisteuern kann, ohne Rückbindung an historische und diachrone Fragestellungen wird sie zu einer metaphysischen Kategorie, die ihre Kriteriologie verliert.

Auch wenn manche seiner Argumente etwas überzogen und apodiktisch erscheinen, Assmanns Thesen über Genese und Wirkungsgeschichte des Monotheismus sind und bleiben für die Theologie (und wohl auch für die Religionswissenschaft) eine heilsame Provokation. Sie schärfen den Blick für die verwobene und disparate Geschichte des Glaubens an den einen Gott.

Ägypten steht als Paradigma für die verdrängten, letztlich in Unterströmen auch im Zeitalter des Monotheismus präsenten Gegenentwürfe zur monotheistischen Gewalt- und Ausgrenzungsstruktur. Diese verfernten Teile zu reaktivieren und zu stärken, ist ein zentrales Anliegen Assmanns. Dabei möchte er, so viel gesteht er den Kritikern dann zu, die Mosaische Unterscheidung nicht aufheben, sondern im Sinne Freuds sublimieren, weil sie für einen Fortschritt in der Geistigkeit steht, der „wie teuer auch immer erkaufte – nicht wieder aufgegeben werden darf“ (165). Wohin diese Sublimierung führen soll, bleibt offen, aber sie wird, konsequent betrieben, wohl in irgendeiner Form Elemente des Kosmotheismus aufnehmen müssen. Einmal mehr erweist sich die Debatte um den Monotheismus als ein spannendes und notwendiges Unterfangen.

Alois Halbmayr

Zeillinger, Peter/Flatscher, Matthias (Hg.), Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Turia & Kant Wien 2004, ISBN 3-85132-406-4, br., 240 p., 22,00 Eur[D].

Das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie der Gegenwart beginnt sich, oft unbeachtet und unspektakulär, neu zu entwickeln. Die Notwendigkeit ihres intellektuellen Kontakts wird angesichts der unabgegoltene Fragen und Potenziale des religiösen Gedankens wieder deutlicher sichtbar. Die Selbstverständigung unserer Zeit und ihrer Kulturen hängt wesentlich mit religiösen Problemen

zusammen. Trotzdem haben die „offiziellen“ philosophischen Diskurse davon bislang nicht entschieden genug Kenntnis genommen. Umso verdienstvoller erscheint es, dass sich ein Kreis junger Philosophen und Theologinnen dieser kritischen Vermittlungsarbeit angenommen hat. Der vorliegende Aufsatzband, der auf eine Wiener Tagung zurückgeht, nimmt das Denken Jacques Derridas als Ausgangspunkt, Kreuzungsarbeiten zu leisten. „TeilnehmerInnen ... aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und Fakultäten“ (7) legen ihre Derrida-Lektüren vor, die den philosophisch-theologischen Austausch anregen wollen. Schließlich muss Derrida als wechselseitige Herausforderung begriffen werden. Denn „(m)it der Dekonstruktion – die nicht als pauschale Zerschlagung der Tradition, sondern als grundlegendes Befragen der alteingesessenen Strukturen zu lesen ist (der Metaphysik ebenso wie einer von der antiken Philosophie bestimmten (Onto-)Theologie) – geraten... nicht nur die sicheren Grundlagen solcher Konzepte ins Wanken, sondern es verschiebt sich auch das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie.“ (9)

Der erste Beitrag von Georg W. Bertram lässt sich vor diesem Hintergrund als Hinführung lesen. Umsichtig erklärt der Autor die Bedeutung von „Zeichen und Welt im Denken Jacques Derridas“ (15-34) und liefert eine vorbereitende Regie für die folgenden Texte. Bertram bietet vom zeichentheoretischen Ansatz Derridas ausgehend eine profunde Leseanleitung. In systematischer Hinsicht kann er nachweisen, dass Derridas Dekonstruktion nicht auf einen semiologischen Kohärentismus hinausläuft und auch die idealistische Versuchung der Zeichentheorie unterläuft. Stattdessen ist jedes sprachliche Zeichen in seiner materiellen Gestalt zu begreifen: als Laut und Schrift. Die *différance* schafft zwar erst die Bedeutung von Zeichen, weil Zeichen nur in Bezug und Unterschied zu anderen Zeichen vorkommen. Aber diese unfeststellbare Bewegung überspringt die Zeichenkörper nicht: sie ist in sie verwickelt. Damit ergibt sich ein dynamischer Bezugsrahmen für jede Zeichentheorie: sie ist differenzlogisch unterfasst, sie ist konstruktiv in der Erfindung immer neuer Beziehungen und also phantasiereich in der Umschreibung der gegebenen Ordnungen der Dinge. Jedes Bedeutungssystem wird durch seinen unbeherrschbaren Fremdbezug aufgebracht, irritiert, verändert. Ohne dass dies in Bertrams philosophischer Grundlegung in den Blick käme, zwingen sich für eine theologische Hermeneutik und eine ekklesiologische Zeichentheorie bedeutsame Anschlussfragen auf: etwa nach einer differenzbewussteren Fassung von Tradition und Autorität.

Der zweite Text interpretiert Derrida als einen aporetischen Denker, der auf der Linie Martin Heideggers und über ihn hinaus die Selbstverständigungsverhältnisse der Moderne auf den Kopf stellt. Der Mitherausgeber Matthias Flatscher untersucht Derridas und Heideggers Denken der Gabe (35-53). Die Gabe ist das Unmögliche, weil sie sich jeder Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe entzieht. Sie sprengt die ökonomischen Verhältnisse, auf denen un-

sere Welt beruht, liegt ihnen aber zugleich als ihre immanente Unmöglichkeit zugrunde. „Im Gegebenen, d.h. in der Ökonomie, zeigt sich für ihn (Derrida – GMH) der je schon ereignete Einbruch der Gabe. Im Bereich des Möglichen im Sinne des Ökonomischen – und nur in ihm – kann sich das Unmögliche ereignen... Der Bedingung der Möglichkeit ist immer schon die Bedingung der Unmöglichkeit miteingeschrieben. Die Gabe impliziert, dass jeder Kreislauf, jedes System, jeder Zusammenstand nicht abschließbar ist“ (51).

Die umsichtige Rekonstruktion des Konzepts *Gabe* beinhaltet nun theologische Anschlüsse, die einen eigenen Beitrag zur Derrida-Rezeption ermöglichen könnten. Das zuständige Geistergespräch fällt freilich aus. Inwiefern ist etwa der Zusammenhang zwischen Verborgenheit und Offenbarsein jüdisch-christlich konnotiert und was trägt der Gedanke für einen theologischen Offenbarungsdiskurs heute bei? Wenn der Mensch nur aufgrund seiner Antwortfähigkeit Mensch ist (vgl. 49), was bedeutet das für die Rede von der Transzendenzverwiesenheit des Menschen? Inwiefern gehen von Derridas „unmöglichem“ Denken der Gabe gnadentheologische Impulse aus, die z. B. für den ökumenischen Diskurs von Interesse sein könnten? Natürlich stellt es eine besondere Herausforderung und möglicherweise eine Überforderung des Einzelnen dar, sich aus dem philosophischen Denken in theologische Debatten einschalten zu sollen – aber genau in diese Richtung deutet der Titel, und hier liegt verstecktes, aber auch nicht immer konsequent genutztes Potenzial.

Auch die beiden folgenden Texte interpretieren Derrida als aporetischen Denker. Sascha Bischof kann zeigen, dass sich jede Begründung in ihre Disseminationen verschiebt („Plus d’une éthique. Die Aporien der Ethik denken, 54-85). Die Ethik sucht einen Universalismus, der für jeden Einzelfall gilt, und ist doch schon das Besondere schlechthin. Das Individuum, dem das Gesetz gilt, kann sich für oder gegen es entscheiden. Das ist die Aporie des Allgemeinen und des Einzelnen – und angesichts der Gewalttätigkeit der Lebensverhältnisse muss sie in den Blick genommen werden. Genau das verspricht die Dekonstruktion, weil sie die Gewalt auf dem Grund jedes Gesetzes als dessen Baugesetz erfasst. Man kann und darf dem nicht ausweichen, um den Anspruch des Anderen, des Einzigartigen nicht einfach in der Gewalt ohnmächtig untergehen zu lassen. Die Dekonstruktion ist die Stimme dieses Gesetzes. Es erinnert an den Gesetzestext, der nie er selbst bleibt, sondern von allen sich anschließenden Lesarten verändert wird. Er schließt also den Bezug auf die eigene Abwesenheit ein und schafft Raum für eine konstitutive Alterität.

Solche Ethik ist politisch brisant. Thomas Schmidt räumt mit dem Vorurteil auf, Derrida denke politisch enthalten („Politik der Verantwortlichkeit. Überlegungen zur politischen Philosophie von Jacques Derrida“, 86-101). Im Gegenteil: die Dekonstruktion ist eine Intervention in jedes politische Programm, eine Beunruhigung.

Einen anregenden Einblick in die philosophische Theologie des Gebetes nach Derrida gibt Othmar Kastner („Brüchige Marginalie – Kant *und* Derrida zum Gebet“, 102-118). Für Kant ist das Gebet der Wahnsinn einer Bitte, die meint, Gott beeinflussen zu können. Rational wird es erst, wo sich das Gebet zum Ausdruck einer ethischen Haltung wandelt: der Beter stellt sich einem sittlichen Anspruch und übernimmt ihn als solchen, indem er sich an Gott als den Gesetzgeber adressiert. Dabei kann er sich Gottes so wenig wirklich gewiss sein, wie er vernünftigerweise darauf hoffen kann, dass Gott nach dem Willen des Betenden handle. Das Gebet ist damit ein exzessiver Ort, ein Ort am Rande der Vernunft – ein marginales Sprechen. Und genau das kennzeichnet für Derrida jedes Sprechen von Gott. Das Beten ist sein exemplarischer Fall. Im Gebet wird das Unsagbare zum Thema – der Adressat entzieht sich, weil er im Besprechen nie ganz erscheint.

Das Gebet hat eine Tendenz auf das Ausständige, auf das Ungesicherte einer Zukunft, die nie wirklich zu erwarten ist – die gleichsam messianisch kommt: erschütternd einzigartig, als Einbruch. Joachim Valentin entziffert die messianische Gedächtnisspur im Werk Derridas und kann mit ihr die Dekonstruktion als radikalisierte Form einer *kritischen Theorie* begreifen („Theologie *post* Derrida. Zum »kritischen« Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie. Durchgeführt in einer messianischen Dekonstruktion der Eschatologie“, 119-137). Sie gründet in einer „Reflexion auf Sprache, die diese und die dem Subjekt nicht verfügbaren Prozesse der Artikulation selber als nicht feststellbare und damit Identität und Subjektivität immerfort herausfordernde zu begreifen in der Lage ist.“ (122) Gott steht danach aus, er ist der Exodus jedes Gedankens, der sich ihm nähert. Das Scheitern muss demnach als ein spezifischer *locus theologicus* begriffen werden – es ist konstitutives Moment jeder Möglichkeit, den Namen Gottes überhaupt auszusprechen. Dabei macht Valentin auf einen besonderen Umstand aufmerksam: jedes Zeichen knüpft an andere Zeichen an. Es ist damit *gespurt*, und zwar von anderen Zeichen und mit ihnen von jener *différance*, die sich ihnen durchsetzt und die selbst doch nie als Zeichen adäquat zu fassen ist. Jedes Sprechen ist einem anderen Sprechen verdankt. Hier könnte eine Theologie der Offenbarung ansetzen. Die Notwendigkeit des verdankten Sprechens wäre mit jener negativen Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit zu vermitteln, in denen sich die biblischen Offenbarungsszenen grundsätzlich halten. Nicht zuletzt die messianische Dramatik und Offenheit der Offenbarungsgeschichte ließe sich damit stärker profilieren. Valentin kann Derrida wichtige Hinweise in dieser Richtung entnehmen. Sie müssten mit einer Theologie des Kreuzes und einer kenotischen Beunruhigung verbunden werden – als eine Kritik jeder Theologie, die als System erstarrt und die Offenheit des Kommenden verpasst. In dieser Hinsicht befragt die Dekonstruktion jede Offenbarung von Wahrheit, sofern sie endgültig steht, bereits zum Ende wird. Die

Dekonstruktion ist ihr messianischer Stachel. „Im Namen einer Negativen Theologie plädiert sie für ein Offenhalten von Wesensaussagen über Gott und das Jenseits und betont die Diskontinuität zwischen Historie und Transzendenz.“ (133) Die gegebene Offenbarung wird so zu denken sein, dass sie zugleich je aussteht. Für die christliche Theologie zeichnen sich damit erhebliche Herausforderungen ab.

Einige davon greift Johannes Hoff in seinen Überlegungen zu einer *Dekonstruktiven Metaphysik* auf (mit dem Untertitel: „Zur wissenschaftlichen Erschließung des Archivs Negativer Theologie „nach“ Derrida, 138-168). Bewusst fügt Hoff im Titel zwei zunächst unvereinbar erscheinende Diskurse zusammen. Derridas Philosophie der Dekonstruktion bringt doch gerade die metaphysischen Denkformen auf. Indes stellt er auch „letzte Fragen“ – freilich so, dass diese Fragemöglichkeit selbst kritisiert wird. Die Möglichkeit, nach Gott und Grund zu fragen, ist an die gleichzeitige Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit gebunden – daran, dass diese Frage genauso gut verschwinden könnte, dass sie in reine Bedeutungslosigkeit hineingestellt und somit *unmöglich* wäre. Es existiert kein Standpunkt, der absolut sicher wäre und von dem aus mit der energischen Gewissheit einer zielgerichteten Frage deren Antwort bereits in den Blick käme. Transzendentalphilosophische bzw. –theologische Diskurse sehen hier schon eine Spur Gottes. Stattdessen steht die Begründungssicherheit einer solchen Perspektive immer aus, weil die Bedeutung jeder Legitimationsstrategie sich in den semiologischen Differentialen der *différance* verliert. Damit schafft die Dekonstruktion die metaphysischen Fragen der Tradition indes nicht ab. Sie radikalisiert sie jedoch als Fragemöglichkeit, die offen steht. Ein Raum zwischen dem Möglichen und Nicht-Möglichen tut sich auf, und er ist nicht noch einmal identifizierbar. Die Vernunft bewegt sich auf dieser Grenze – und darin zeigt sich Derridas Konzept einer aporetisch beunruhigten Rationalität, weit ab von allem Irrationalismus.

Der Mitherausgeber Peter Zellinger fragt auf dieser Linie nach den Konstitutionsbedingungen einer Theologie, die nach Derrida fragwürdig sein muss („Jacques Derridas »Grundlegung« einer Theologie? (»Eine Theologie wäre sie möglich?«), 169-200). Wo ist ihr Ort? Zellinger sieht ihn im Raum einer universalen Krise der Gottrede. Sie hat jede Selbstverständlichkeit verloren – und genau das erfordert ihre Neubegründung. Doch auch sie erscheint vorab problematisch, weil die verschiedenen Begründungsdiskurse im Zeichen der Differenzphilosophie aporetisch auflaufen. „In diesem Sinne ist die Gotteskrise auch Ausdruck einer globalen, d. h. weltweit gewordenen („mondialisierten“) *Grundlagenkrise*“ (173). Dieser Universalismus der Krise betrifft die Grundlegung der Theologie, weil sie ihren Anspruch universal adressiert, zugleich aber auf die Erschöpfung, genauer: auf die grundlegende Begrenzung ihrer Begründungszeichen zurückgeworfen wird. Darin vollzieht sich ein wesentlicher Prozess:

Theologie verlässt ihren eigenen Diskursrahmen. Sie ist immer schon auf ihr Außen geöffnet und deshalb randständig, eine Marginalie. Theologie holt das Gegebene ein, stellt ihm einen Grund zu, dem sie sich zugleich verdankt. Aber sie hat diesen Grund nie. Er ist randständig in jener *différance* der Zeichen, in der Theo-Logie erst generiert wird.

Der theologische Diskurs wird damit in seinem aporetischen Augenblick gefasst (198). Nur als unmögliche Möglichkeit, als die ausstehende Gerechtigkeit des Sprechens von Gott hat er seinen u-topischen Ort erreicht. Die metaphorologischen Überlegungen zur Gerechtigkeit bei Derrida, die Anna Aloisia Moser vorlegt, bestätigen dies noch einmal fundamental-semiologisch („Gerechtigkeit der Metapher. Metapher der Gerechtigkeit“, 201-219). Artur K. Boelderl knüpft hier an, wenn er die Unendlichkeit des Interpretierens profiliert („»Ich, ich bin, ich bin geboren«. Die Dekonstruktion spricht die Sprache der Geburt“, 220-237). Hier werden – eher nebenbei und epigonal verwickelt – u.a. auch die subjektphilosophischen Sollbruchstellen der Dekonstruktion thematisiert. Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung bleibt freilich unterbestimmt – ein systematisches Desiderat der philosophischen wie der theologischen Derrida-Rezeption.

Mit dem vorliegenden Band werden ihr wichtige Anregungen vermittelt, die gelegentlich das Geschäft der philosophisch-theologischen Kreuzungen entschlossener betreiben könnten. So scheinen sie mitunter eher im Unendlichen zu verlaufen – was man dekonstruktiv immerhin als indirekte Sprechform begreifen könnte.

Gregor Maria Hoff

GRAUMANN, Sigrid/SCHNEIDER, Ingrid (Hg.), Verkörperte Technik – Entkörperte Frau. Biopolitik und Geschlecht (Politik der Geschlechterverhältnisse 22). Campus Frankfurt 2003, 247 p., kt. 29,90 EU, ISBN 3-593-37358-0

Gen- und Reproduktionstechnik sind vielfach noch eine männliche Domäne. In der Diskussion der betreffenden Fragen kommen die Stimmen der vor allem Betroffenen, nämlich der Frauen, oft nicht ausreichend zu Wort. Der vorliegende Band will mit feministisch-theoretischen Beiträgen diese Stimme zur Geltung bringen.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit der Ausweitung der In-vitro-Befruchtung (=IVF): Nutzung von Keimzellen, genetische Prüfung von Embryonen etc. Die Beiträge des 2. Teils greifen zurück auf die feministisch-metatheoretischen Debatten der letzten Jahre und fragen nach ihrem Ertrag für die feministische Kritik an den neuen biomedizinischen Verfahren. Kontrovers wird