

als (153) „Differenzialdiagnostiker“. (Durchaus belustigend die Diskussion der Männerrunde über das „principium idolitatis“ [Rez.] bei BB und Marilyn Monroe.) Unlegbar haben die Kirchen langhin Konstanten menschlichen Verhaltens „monopolisiert“ und so „religiös aufgeladen“ (Korff 197); aber ist damit schon ausgemacht, daß wir außerkirchliche Rückgriffe auf solche Formen nicht religiös, sondern nur kulturell zu deuten hätten? Damit indes kämen wir in die Philosophie. Zum Schluß fragt so der Hrsg. die kenntnisreichen Referenten danach, ob der Mensch grundsätzlich auf Personen-Kult angelegt sei. Keine Antwort dazu von Korff, von den anderen auf je ihre Weise ein Ja. Aber man „muß gar kein Metaphysiker sein, um“ (209) sich über Kehrers Feststellung zu wundern, weil die Männer die Gazelle nicht erwischt haben, sei von ihnen „die Religion erfunden“ worden. Wobei die Verwunderung einem Doppelanstoß entspringt: Unstrittig müßte – auch im Rahmen des Symposions – der methodologische sein (wie sonst den [Religions-]Philosophen die Wissenschaftler auf seine Grenzen verweisen, so umgekehrt hier er sie); wichtiger fände ich allerdings den inhaltlichen – zur Gesprächs-Fortsetzung jedenfalls mit denen, die sich nicht mit funktionaler Reduktion begnügen.

J. SPLETT

3. Systematische Theologie

VALENTIN, JOACHIM, *Atheismus in der Spur Gottes*. Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen. Mainz: Grünewald 1997. 296 S.

Bilderverbot und negative Theologie sind die Programmworte der Freiburger theologischen Dissertation. Teil I entwickelt anhand der frühen Schriften Derridas das Modell seiner Metaphysik-Kritik. „Die Annahme eines sinnkonstituierenden Zentrums, in dem alle Wahrheit überzeitlich und unzerstörbar versammelt gedacht wird, verwirft er als gefährlichen Teil des abendländischen Identitätsdenkens, als strukturellen Hintergrund konkret geschehender Unterdrückung. Andererseits sucht er aber, vor allem im Kontext der Begriffe *différence*, *la trace* und *déconstruction*, nach nichtmetaphysischen „Alternativen“ (18). – Verständlich bei einer Dissertation, daß der Verfasser, fasziniert, erst einmal für seinen Autor fight. Dafür darf dann Rez. seine Rückfragen stellen. (Nicht zum Anti-Metaphysizismus [angesichts der „Destillierung eines Begriffs von Sein durch reine Abstraktion“ – 36; gestützt auf die Kantische „Einsicht“ – 60, 124 – in die Unwissenbarkeit der „Dinge an sich“], der halt zum Freiburger Lokalkolorit gehört; doch:) Zum Beispiel danach, warum bei aller Kritik am Präsenz-Denken nicht einmal bedacht werde, daß im gesprochenen Wort, genauer: im Sprechen, der Andere gegenwärtig ist und Respekt heischt (statt daß es bloß um ein Sich-selber-Hören des Redenden ginge [32 f.]), während sich an wehrlosen Texten mitunter eine Interpretationswillkür austobt, vor deren Gewalttätigkeit alle „Wut des Verstehens“ verblaßt. Derlei wieder wird verständlich, wenn „für die wesentliche Unerkennbarkeit der Wahrheit Zeugnis abzulegen“ ist (61). Wobei es Derrida gelinge, „den Wert von Nichtverstehen positiv zu denken, nämlich als Wahrung des Geheimnisses“ (63 – Rez. nur wüßte gern, wie man es so von non-sense unterscheide).

Der zweite Hauptteil der Arbeit gilt Derridas Verhältnis zum Judentum. Um von „Theologie“ bei ihm sprechen zu können, wird diese hier „in dem weiten Sinne verstanden, der bei der Auseinandersetzung mit einem explizit atheistischen Denker der späten Moderne unumgänglich ist“ (73 – inwiefern dann überhaupt noch „Auseinandersetzung“?). Zum Judentum steht zuerst D.s Sicht der Beschneidung an, als nicht nur Kastration, sondern mütterliche Fellatio. Sodann sein Dialog mit E. Levinas, wobei dieser hier als der Empfangende erscheint, sowie (recht knapp) seine Stellungnahme zu P. Celan (die Unfähigkeit, schibboleth zu sagen, als Beschneidung der Zunge). Die zweite Rücksicht, unter der das (Verhältnis D.s zum) Judentum bedacht wird, sind die „verrückten“ Interpretationstechniken des Talmud: Jabès (wie der Jude in den Machtzentren sei der Autor im Text abwesend: „alles und nichts zugleich. Wie Gott auch“ – 124. Wäre dazu nicht einmal zwischen Werk und etwa Brief zu unterscheiden, sodann zwischen ei-

nem menschlichen Autor und Gott, dessen Allmacht und Allwissenheit jede rabbinische Gewaltsamkeit rechtfertigend umfassen?), G. Scholem, M.-A. Ouaknin. Wie zu erwarten, wird frag- und kritiklos die Zinzum-Lehre referiert; als notwendige Voraussetzung zur Vermeidung jeder Idolatrie“ (133 – als ob Gott fern sein müßte, um unnahbar zu sein). In der Tat: „Die Schrift zu privilegieren heißt[,] die Bilder und die mündliche Rede gering zu achten ...“ (135). Im folgenden vermittelt V. die talmudischen Interpretationsregeln (die in der Tat jede Allegorik weit hinter sich lassen [138]; daß hierbei „der Achtung der individuellen Menschenrechte ... die Achtung der Bedeutungsvielfalt jedes einzelnen Buchstabens“ vorausgehe [140], kann Rez. nur komisch finden). D. halte an der „Heiligkeit“ der Schrift fest (142), unter Aufgabe der Unterscheidung zwischen Profanem und Heiligem, „jedoch nicht, um die Schriften der Bibel zu profanieren, sondern um alle Texte zu heiligen“ (? – ähnlich läse ich gern eine Begründung Ds. zu seinem Diktum [143], es sei „vollkommen falsch zu behaupten, Denkonstruktion sei die Aufhebung jeder Referenz.“ Sie versuche vielmehr, das Subjekt [welches?] „wiederherzustellen“). Immerhin erklärt Verf. (148) „die Alternative ‚Jesus Christus/Christentum/Metaphysik‘ einerseits und ‚Text/Judentum/Dekonstruktion‘ andererseits“ für problematisch. Welcher Anthropomorphismus indes steckt hinter der Rede von der Abwesenheit Gottes in der Anwesenheit der Texte? (Zur unentwegten Anthropomorphismus-Abwehr empfehle ich F. Rosenzweigs Klarstellung in seiner Rezension der *Encyclopaedia Judaica*.)

Negative Theologie als Dekonstruktion ist Thema von Teil III. Kant (für den Religion weitgehend in Ethik aufgeht, was mitnichten erst „aus der Perspektive der Theologie“ – 161 zu bemerken ist) und der Atheist Adorno werden für die Neuentdeckung des Bilderverbots berufen. Wobei Bild offenbar selbstverständlich als Abbild gedacht wird (erst 163 unten ein Hinweis auf moderne Kunst). Statt begründet, wird statuiert: „War das Bilderverbot auch eng mit dem Kult verbunden, so spricht doch wenig gegen seine Fruchtbarmachung für die Denkpraxis. Ebenso wenig übrigens, wie gegen seine radikalisierte Ausweitung auf die Sprache ...“ (meint ein *Theologe*?). Verf. geht auf Dionysios Areopagita und Meister Eckhart ein; die Fragwürdigkeit des neuplatonischen Eins-Denkens kommt zur Sprache (Gott [170] „monophysitisch“?); doch geradezu fixiert ist Verf. auf herrschaftslegitimierende Hierarchisierungen (auch bzgl. der verurteilten Eckhart-Sätze). Von Derrida ist vor allem der Text „*Comment ne pas parler ...*“ einschlägig. Der Hierarchie steht die Anarchie der Gabe entgegen. Jenseits der Ontologie etabliert sich eine Poetologie des Gebetes, wobei es V. besonders darum zu tun ist, daß es weder theologisch noch theoretisch, sondern reine Praxis sei (189). Doch welche Praxis steht hinter einem Satz wie diesem (191): es habe „den Charakter eines immer wieder zu erneuernden Postulates des angesprochenen Gegenübers: In einem unvertretbaren Sprechakt, der gleichzeitig das Gegenüber, das Du, setzt und verschwinden läßt, versteht der Beter, den anderen als Referenten eines *legein*, welches nichts anderes ist als seine Ursache“? Das rückt in der Tat Gebet und Gedicht zusammen – wobei Verf. anscheinend im „il faut“ keine Differenz sehen kann (dabei „muß“ ein Dichter dichten, beten „soll“ [darf] der Mensch). 195 wird das eigentliche *Movens* Wort: Jede Möglichkeit propositionaler Aussagen über Gott muß entfallen, weil sie „letztlich auf die allmächtigen Fähigkeiten eines HERRschergottes hinauslaufen“. (Auf wen sonst hätten wir zu hoffen?) Dafür gibt es dann das „Schöpferum ... der Überfülle der Gottesprädikationen der die Negative Theologie begleitenden Hymnen und Gebete ...“ (200). (Angesichts der Redseligkeit D.s berührt es merkwürdig, 202f. zu lesen, seine Ausdehnung des Bilderverbots auf die Sprache schaffe Raum für das Hören, das im Abendland dank platonischer Lichtmetaphorik verschüttet sei; ebenso, ausgerechnet in der Verteidigung seines Gewichts, [209] den Tod als „Unterbrechung“ bezeichnet zu sehen – dafür steht 211 endlich doch einmal, D.s gewohnte Wortspielerei wirke bei ernststen Themen etwas deplaziert.) Natürlich lehnt D. eine negative Theologie ab, die im Dienst einer „Hyper-Affirmation“ stünde (dann würde es nämlich ernst – wie, auf dem Grunde aller Spieleereien, beim Angelus Silesius). Daß aber (214) eine nachmetaphysische Theologie nur auf die konkrete Praxis selbststeigender Liebe hinweisen könne (hoffnungslos, wenn es keine kontrafaktische Verkündigung gäbe) – aufgrund der „theologischen Einsicht von der Unerkennbarkeit Gottes in der Welt“, läßt sich kaum durch Hinweis auf (was für

ein?) Beten entschärfen, wie es hier geschieht: „Wenn es eine rein reine Erfahrung des Gebetes gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder negativen?“ (Als wäre Theologie nicht eben dies: Selbstauslegung von Gebet.).

Teil IV benennt, nach einem Blick auf schon gegebene Rezeption (im nordamerikanischen Raum – wobei Taylors A/Theologie [„gewagt“, doch inwiefern von (226) „großer Überzeugungskraft“?] nicht eben eine Empfehlung sein dürfte), Anknüpfungspunkte für eine Theologie der späten Moderne. Zur Schriftauslegung liest der Christ, daß im Judentum „keine zentrale Schriftdeutungsinstanz im Wege stand“ (247); er soll sich offenbar ein Vorbild an D.s „Parallelmontagen augenscheinlich zusammenhangloser Texte und Textfragmente“ nehmen. Zur negativen Theologie (248 f. in fast wörtlicher Wiederholung von 213 f.) wird das Gebet „der überschwenglichen poetologischen, inhaltlich aber leeren Attribution“ empfohlen (249), dank einem „eigenständigen Ansatz ...“, der zwar durchaus theologische Qualitäten hat, jedoch über alle traditionellen Bezeichnungen hinausweist.“ (Besonders perhorresziert Verf., was die Lehrer des Gebets vor allem einschärfen: die Wiederholung.) Gebet „als praktischer Erweis der Existenz eines Gegenüber“, legitimiert „aus dem ethischen Akt des sich-Richtens – vorgängig zu jeder Gotteserkenntnis“. Hierfür sollte man nicht den Ernst des Levinasschen A-Dieu mißbrauchen. Schließlich wird sogar (251) die „parlation automatique (etwa im Sinne des Surrealismus)“ als „Technik“ angeraten – was ich nicht mehr bloß ärgerlich finde (und nicht bloß im Blick auf die Beter in Auschwitz) – aber damit falle ich natürlich (wie Hochstaff) „nach Kant in ein vorkritisches Stadium zurück“ (252). Von „einer gewissen Spannung zu der Tatsache, daß sich der Gott der Bibel konkret geoffenbart und mit dieser Offenbarung eine unbedingte Entscheidung des Menschen gefordert hat,“ kann Verf. schließlich doch nicht ganz schweigen (ebensowenig davon – 253, daß, „Derridas atheistisch anmutende Mystik ... auf eine grundlegende Weise parasitär“ ist), doch ohne daß dies Konsequenzen zeitigt. Die Schlußhinweise sind derart summarisch, daß Rez. Verf. nicht dabei behaften möchte, von den „Folgen des Levinasschen Denkens des Anderen und der Rolle des Dritten für die christliche Trinitätslehre“, die noch „kaum ausgelotet“ seien (255), über die „Abwesenheit Jesu Christi in der Anwesenheit der Texte der Tradition und den sakramentalen Materialisierungen der liturgischen Praxis (259 – wie wäre es mit einer Unterscheidung von Abwesenheit und Verborgenheit? Und wenn sich im Inkarnationsglauben Harmoniesehsüchte und totalitäre Machtausübung die Hand reichen, als was wäre dann die Eindeutigkeitsflucht der Spätmoderne zu diagnostizieren?). Bzgl. der Eschatologie haben Christen von den Juden Diesseitigkeit zu lernen; aber umgekehrt nichts von ihnen die Juden? Und sollte christliche Theologie sich von Scholem belehren lassen (270), der wiederkehrende Christus werde „nicht das ‚Unverwechselbare und Unvergessliche‘ der Person vorzuweisen haben“? In der Taufe schließlich müßte (von der Beschneidung her) der „Privilegierung des Lebens“ stärker eine Betonung von Leiblichkeit und Sterblichkeit entsprechen.

Dem Buch hat der Dr.-„Vater“ ein Vorwort mitgegeben. Er verweist (12) auf Valentins v. Balthasars-Zitat 243 (vom großen Schrei des Wortes – das seinerseits übrigens auf Cusanus verweist). Die Erinnerung an dessen Theologie allerdings vermag Rez. aus der Arbeit leider nicht herauszuhören (schon darum nicht, weil v. B. die negative Theologie als unbiblisch abweist; negative, bildlos ließe sich vielleicht ein namenloses Geheimnis bezeugen, aber nicht der dreieinige Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus Christus). „Die entscheidende Frage bleibt dabei (12 f.), ob im Anschluß an Derrida auch *christliche* Theologie im strengen Sinn möglich ist, die doch – bei aller notwendigen Gewärtigung der Unmöglichkeit, ‚den Herrn festzuhalten‘ – zunächst einmal aus der bleibenden Gegenwart Jesu Christi lebt.“ Nur zunächst? J. SPLETT

LONERGAN'S HERMENEUTICS. Its Development and Application. Eds. Sean E. McEvenue and Ben F. Meyer. Washington/D.C.: The Catholic University of America Press 1989. 313 S.

Vorliegendes Buch ist aus einem Symposium über Lonergans Lehre von der Hermeneutik vor allem in ihrer Relevanz zur Bibelwissenschaft und Theologie hervorgegangen, das in Montreal an der Concordia University 1986 gehalten wurde und an dem An-