

THE TRACE OF GOD. Derrida and Religion. Herausgegeben von *Edward Baring* und *Peter E. Gordon*. New York: Fordham University Press 2015. 286 S., ISBN 978–0–8232–6209–0.

Im März 2010 fand an der Harvard University eine Konferenz über Derridas Religionsbegriff statt. Die meisten Beiträge des vorliegenden Bandes sind auf dieser Konferenz gehaltene Vorträge, einige Artikel wurden in der Folgezeit hinzugefügt. In der Einleitung heben die Herausgeber die große Relevanz dieses Themas hervor, das auch neue Perspektiven für die Erforschung des politischen und theoretischen Denken Derridas eröffnen soll. Die Beschäftigung mit dem Religionsbegriff Derridas, so die Herausgeber, müsse grundsätzlich dessen Zweideutigkeit berücksichtigen, die oszilliere zwischen seiner jüdischen Herkunft auf der einen Seite und seinem Bekenntnis, Atheist zu sein, auf der anderen Seite – wohlwissend, dass ein Atheismus nicht immer unterscheidbar sei von einem Ikonoklasmus. Neben den jüdischen und christlichen Bezügen geht es den Herausgebern darum, Derridas Verhältnis zum Islam, das bislang in der Forschung wenig berücksichtigt wurde, in den Fokus zu rücken.

Das religiöse Denken Derridas lässt sich nicht einfangen mit dem klassischen Gegensatz des philosophischen Theismus und einem Atheismus, der in einem modernen säkularem Humanismus verankert ist. Jenseits dieser Kategorien will *Hent de Vries* (= V.) in seinem Beitrag „Et Iterum de Deo: Jacques Derrida and the Tradition of Divine Names“ ein „Archiv“ der Religion (13) anbieten, in dem die gleichzeitige Nähe und Distanz Derridas zur Religion sichtbar wird. Anhand des lateinischen Zitats – das ursprünglich auf Descartes zurückgeht –, stellt V. mit Derrida die Frage, in welchem Verhältnis die religiöse Tradition als iterables Geschehen zu ihrem Grund steht. V. stützt sich hierbei insbesondere auf Derridas Werk *Limited Inc.* von 1988, in dem dieser auf die Kritik von J. Searle reagiert hatte, und stellt Derridas Analyse des göttlichen Namens vor. Dieser Name, so führt V. aus, hat ein großes Reservoir („Archiv“) von Figurationen und Metaphern geschaffen, das zu einer messianischen Religiosität führt.

*Ethan Kleinbergs* (= K.s) Beitrag „Not Yet Marrano: Levinas, Derrida, and the Ontology of Being Jewish“ lenkt den Blick auf die Frage, was Lévinas und Derrida unter „Jüdisch-Sein“ verstehen. Während der Holocaust Lévinas von einer eher epistemologischen hin zu einer offenbarungstheologischen Definition führte, die das Leiden des jüdischen Volkes als Zeichen der Erwählung deutete, setzt Derrida bei der Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Dimension des „Jüdisch-Seins“ an. Neben Lévinas stellt K. Freud als wichtige Quelle für Derrida dar, wenn dieser dessen Moses-Interpretation auf Abraham überträgt. Die jüdische Identität, so führt K. aus, besteht für Derrida in der Erfahrung des Angerufenseins und der „verantworteten Antwort“ darauf, also in einem der Dekonstruktion vergleichbaren Geschehen, das schließlich in der Aussage gipfelt, dass die jüdische Existenz durch die „Erfahrung der Dekonstruktion“ (54) gebildet werde. Die Marranos – historisch: iberische Juden, die zwangsgetauft wurden – sind für Derrida, so K., das Modell des Juden, der in der Spannung von Identität und Auflösung der Identität steht, zwischen dem „noch“ und dem „noch nicht“.

In ihrem Beitrag „Poetics of the Broken Tablet“ untersucht *Sarah Hammerschlag* (= H.), inwiefern die religiöse Sprache bei Derrida sich von der nichtreligiösen Sprache abgrenzt. H. stellt Paul Celan und Edmond Jabès mit ihrer Unterscheidung von Rabbi und Dichter als wichtige Ansprechpartner Derridas dar. Der Unterschied von Religion und Literatur, so führt H. aus, liegt für Derrida nicht im Auserwähltsein, sondern in dem Anspruch, der im Erzählen der Geschichte deutlich wird. Hieraus ergibt sich notwendigerweise eine politische Dimension, die H. anhand von Jacques Rancières Derrida-Interpretation aufzeigt.

*Edward Baring* (= B.) geht in seinem Beitrag „Theism and Atheism at Play: Jacques Derrida and Christian Heideggerianism“ dem Verhältnis Derridas zum Christentum Heideggers nach. Hierzu arbeitet B. historisch die Ankunft der Philosophie Heideggers in Frankreich auf. Einen Schwerpunkt legt er auf den in Deutschland eher unbekanntem Philosophen Henri Birault, welcher in seinen Schriften sowohl die positiv-theologischen als auch die atheistischen Gründe Heideggers zusammenführte und dessen großen Einfluss auf Derrida B. nachweist.

In ihrem Beitrag „Called to Bear Witness: Derrida, Muslims, and Islam“ lenkt *Anne Norton* (= N.) den Blick auf das Islam-Bild Derridas. 2002, also nach den Anschlägen von New York, bezeichnete Derrida in seinem Werk *Rogues* den Islam als „das Andere der Demokratie“. N. arbeitet einerseits heraus, aufgrund welcher Erfahrungen Derrida zu dieser Aussage gelangte, stellt aber auch die positiven Bezüge Derridas zum Islam heraus, der anhand der Erzählung von Isaak und Ismael im Islam das verstoßene und wandernde Volk erkannt hat, das er – als Marrano – auch selbst ist.

*Peter E. Gordon* (= G.) bearbeitet in seinem Beitrag „Habermas, Derrida, and the Question of Religion“ ein im engeren Sinne systematisch-philosophisches Thema. G. geht es nicht darum, die Philosophie Derridas und Habermas' auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sondern im Gegenteil darum, diese in ihrer Unterschiedenheit und Unversöhnlichkeit darzustellen (111). G. beginnt mit der frühen Kritik Habermas' an Derrida in den 80er Jahren und gelangt schließlich in die 90er Jahre, die auf Seiten Derridas geprägt sind von seinem „Adieu“ anlässlich des Todes von Lévinas 1995. Auf den ersten Blick scheint es mit dem gemeinsamen Stichwort des Messianismus eine größere Nähe von Habermas und Derrida zu geben, die aber, so führt G. aus, nur sehr oberflächlich ist. Letztlich, so G., erweist sich das Denken Habermas' als nicht vereinbar mit der Dekonstruktion Derridas. Als Ursache macht G. ein unterschiedliches Verständnis der Metaphysik bzw. ihrer Überwindung aus.

*Joseph Coben* und *Raphael Zagury-Orly* nehmen in ihrem gemeinsamen Beitrag „Abraham, the Settling Foreigner“ die Figur Abrahams in den Blick. Dieser gilt in der Philosophiegeschichte als Symbol des der Philosophie entgegenstehenden Religiösen. Er gilt, so die beiden Verf., als heimatloser Wanderer, der sich nicht nur einer geographischen, sondern auch einer rationalen Vereinnahmung entzieht, was ihn für Derrida interessant machte. Die beiden Verf. gehen in ihrem Artikel allerdings nur am Rande auf Derrida selbst ein. Ihr Anliegen ist in der Analyse zu sehen, inwiefern sich bei Hegel und Kierkegaard wichtige Elemente finden lassen, die auf Derrida hindeuten. Beide Autoren werden ausführlich dargestellt in ihrem (unterschiedlichen) christlichen Grundverständnis, von dem aus sie Abraham beschreiben.

Im Beitrag „Unprotected Religion: Radical Theology, Radical Atheism, and the Return of Anti-Religion“ wendet sich *John D. Caputo* (= C.) gegen zentrale Thesen von Martin Häggglunds Werk *Radical Atheism*. Ausführlich stellt C. dessen Konzept des „radikalen Atheismus“ vor, das dieser bei Derrida erkannt haben will. Dessen Hauptfehler, so C., besteht darin, mit den klassischen ontologischen Kategorien auf die Dekonstruktion Derridas zu blicken, dessen Gedanke der Differenz einen Zustand der Erfahrung beschreiben würde, kein metaphysisches Prinzip. Bei der Darstellung seines eigenen Konzeptes stützt sich C. vor allem auf sein Buch *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* und versucht, grundlegend sein Verständnis von Theologie und Dekonstruktion zu erklären, indem er programmatisch formuliert: „I'm not theologizing deconstruction but deconstructing theology.“ (171) Von hier aus entwirft er sein Modell einer „schwachen Theologie“, die – im Unterschied zu Häggglund – jenseits einer einander ausschließenden Differenzierung von Theismus und Atheismus liegt.

In seinem Beitrag „The Autoimmunity of Religion“, der vermutlich später dem Band hinzugefügt wurde, reagiert *Martin Häggglund* (= H.) unmittelbar auf Caputo. Er wehrt sich gegen dessen Vorwurf der Ontologisierung und versucht, die einzelnen Argumente Caputos zu entkräften. Im Kern dieser Debatte steht die „Autoimmunität“ aus dem Spätwerk Derridas. Derrida hatte unter der Autoimmunität einen Mechanismus der Religion (auch der Gesellschaft) verstanden, externe Einflüsse aufzunehmen und sich durch diese Aufnahme gleichzeitig immun gegen sie zu machen. Die zwischen Häggglund und Caputo diskutierte Frage ist nun diejenige, ob diese Struktur eine zeitliche ist oder nicht. Wenn sie eine zeitliche ist, wie H. ausführt, dann führt sie zu einem „radikalen Atheismus“; wenn nicht, wie C. erläutert, ist sie eine stabile Struktur, die nicht notwendigerweise zum Atheismus führt. H. nennt als Beleg für seine These die „Spur“ Derridas, die zeitlich zu deuten sei. Dem hält C. in seinem Beitrag entgegen, dass H. bei der Beschreibung dieser Veränderungen der „Spur“ bzw. der „Autoimmunität“ von Veränderungen metaphysischer Größen ausgehe, auf die sich Derrida nicht bezogen hätte.

Die beiden Beiträge von Hägglund und Caputo stellen eine sehr interessante Diskussion dar, die in vorliegendem Band offen bleiben muss, die aber zentrale Punkte einer zukünftigen Interpretation Derridas berührt – vorrangig die Frage, wie die Religiosität in Derridas Spätwerk zu verstehen ist, die letztlich die Frage ist, ob, und wenn ja, inwiefern das Spätwerk Derridas unabhängig von seinen Frühwerken zu lesen ist.

Der letzte Beitrag des Bandes, „Derrida and Messianic Atheism“, stammt von *Richard Kearney* (= Ky.) und stellt ebenfalls die Frage nach dem Verständnis des Atheismus Derridas, den er auf seine messianische Dimension hin befragt. Ky. deutet Derridas Atheismus als einen „mystischen Atheismus“, der nicht zu verwechseln sei mit einer Ablehnung der Existenz Gottes (201). Gleichzeitig sei dieser aber auch kein Bekenntnis zu einem Theismus. Ky. spricht von einem „Ana-Theismus“, in dem er Derridas Messianismus verankert.

Fazit: Der vorliegende Band „The Trace of God. Derrida and Religion“ von Edward Baring und Peter E. Gordon ist eine Sammlung sehr gut recherchierter Beiträge, in denen teilweise Neuland betreten wird – etwa in Bezug auf den Islam – oder der aktuelle Forschungsstand komprimiert und für die zukünftige Diskussion fruchtbar gemacht wird – so etwa das Gespräch zwischen Hägglund und Caputo. Die Beiträge sind Zeichen eines sehr intensiv geführten Derrida-Diskurses im englischen Sprachraum, an den der deutschsprachige Diskurs noch anknüpfen muss, und geeignet für Leser, die bereits Vorkenntnisse über Derrida besitzen und mögliche neue Perspektiven der Diskussion erfahren wollen.

M. RASCHE

WENDEL, SASKIA/SCHÄRTL, THOMAS (HGG.), *Gott – Selbst – Bewusstsein*. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie von Klaus Müller. Regensburg: Pustet 2015. 318 S., ISBN 978-3-7917-2739-4.

Die vorliegende Festschrift für Klaus Müller hat eine Auseinandersetzung mit Themen zum Ziel, „denen Müller in den systematisch-theologischen Gegenwartsdebatten unverkennbar seinen Stempel aufgebracht hat“ (1) und versteht sich ausdrücklich als Streitschrift im Sinne der klassischen Disputatio.

Der erste Bereich des Buches widmet sich erkenntnistheoretischen, hermeneutischen und ästhetischen Themen. *Jürgen Werbick* beschäftigt sich in seinem Eröffnungsbeitrag mit der Frage nach der Notwendigkeit einer Rückbindung des von Klaus Müller vertretenen transzendentalen Begründungsdenkens an die Hermeneutik und richtet an Klaus Müller die Frage, „ob er die Beziehung von Hermeneutik und transzendentalen Begründungsdenken als wechselseitig denkt – oder mit welchen Gründen er diese Wechselseitigkeit eben doch erstphilosophisch meint überholen zu können“ (26). Im Gegensatz zu Klaus Müller, der in seinen früheren Aufsätzen die Notwendigkeit eines Junktims von Rationalität und Begründetheit vehement verteidigt hat, votiert *Thomas Schärtl* für einen „Rationalitätsbegriff ohne Begründungsanspruch“ (2). Schärtl schließt dabei nicht aus, dass „(einige) religiös signifikante Sätze [...] gerechtfertigt werden können“ (56). Er denkt hier an bestimmte Formen des Kontingenzarguments, denen er durchaus die Begründung für den Satz ‚Gott existiert‘ zutraut. Anders sieht das ihm zufolge aus bei Sätzen wie ‚Jesus von Nazareth ist von den Toten auferstanden‘ oder ‚Christi Leib ist geheimnisvoll wirklich in der Gestalt des Brotes präsent‘. Selbst wenn Sätze dieser Art abgeleitete und nicht basale Sätze sein mögen, gilt auch für deren Herkunftspropositionen, dass es sich hier um „Sätze der biblischen Tradition, der theologiegeschichtlich manifesten Vergewisserung des Glauben etc.“ handelt, „die einen evidentialistischen Standard nicht erfüllen können“ (ebd.). Denn aus dem Bereich des Geglaubten und Gehofften ‚sub specie mundi‘ können sie nicht heraustreten. Trotzdem kann man nach Schärtl davon ausgehen, „dass Personen, die solche Sätze glauben, rational sind, auch wenn sie keine Begründung im inferentiellen Sinn und schon gar keine Letztbegründung anzugeben imstande sind“ (ebd.). Vorausgesetzt ist dabei folgendes Verständnis von Rationalität: Eine Person X gilt dann als rational, „wenn sie für die positive und affirmative Einstellung zu ihren Überzeugungen auf (motivierende) Grundlagen verweisen kann, die einen Einklang mit der Vernunft zeigen“, weil sie beispielsweise a) „im Einklang mit Erfahrungen (sind, b) „in Kohärenz mit den Werten und Präferenzen einer kommunikativ-epistemischen Praxis“ stehen, c) „von epistemischen Autoritäten nahegelegt werden“ oder d) „von epistemisch