

ARTUR R. BOELDERL

Nachtragendes Denken?

Zur Möglichkeit von Theologie nach Jacques Derrida¹

Wer Zeillingers Werk liest, könnte es sich einfach machen und lapidar festhalten:

Das Buch, das auf die 2001 bei Johann Reikerstorfer am Institut für Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien eingereichte Dissertationsschrift des Autors zurückgeht, bietet die im deutschsprachigen Raum bis dato beste Verortung und Aufbereitung jener Motive im Denken von Jacques Derrida, die dieses Denken als theologisch anschlussfähig erscheinen lassen.

Um dann, den Autor emulierend, ja ihn günstiger Weise sogar zitieren können, hinzuzufügen: „Vielleicht aber auch nicht.“ (Z.B. 215)

Hieße so zu verfahren, dem Autor und seinem Buch *Gerechtigkeit* widerfahren zu lassen? Was heißt das überhaupt: jemandem *Gerechtigkeit* widerfahren lassen? Kann man einem, diesem Werk von mehreren hundert Seiten – obwohl nicht die Quantität der Parameter wäre, der über die Qualität eines Textes entscheiden hilft – in einigen wenigen Zeilen einer, dieser Besprechung auch nur annähernd gerecht werden? Vermutlich nicht. Oder doch: ... – *vielleicht*. (Vgl. 134–150 u.ö.)

Zeillingers Leistung besteht in einer so eindrucksvollen wie eindrücklichen Paraphrase dieses „vielleicht“ – der Gerechtigkeit, der Dekonstruktion, der Dekonstruktion als Gerechtigkeit² –, die im Unterschied zu früheren, für sich genommen nicht minder verdienstvollen deutschsprachigen Auseinandersetzungen mit Derridas Werk von theologischer Seite (Joachim Valentin, Johannes Hoff) deren Kardinalfehler (der gleichwohl – vielleicht – unvermeidlich ist) nicht zu wiederholen wenigstens unablässig bemüht ist: nämlich die schwierigen, philosophisch vertrackten Schriften dieses Autors nicht von vornherein einzuspannen in die Perspektive ihrer präsumtiven (oder faktischen) theologischen Relevanz. Gerade in dieser Rücksicht (in jedem Sinn des Wortes) einer gewissen, bestimmten Enthaltsamkeit, was die Festlegung der einen Bedeutung (eines Textes, eines Autors, einer Denktradition) betrifft, ist Derridas Werk zugleich selbst traditionell verortet (namentlich in der Phänomenologie Husserlscher Prägung und deren nicht nur methodischem Postulat einer Reduktion, Einklammerung, Inhibierung von Seinsgeltungen) und über diese Tradition hinaus wegwei-

¹ Peter Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 29) LIT, Münster–Hamburg–London 2002. (286) ISBN 3-8258-6144-9. Vgl. zum Themenkomplex auch den jüngst erschienenen Sammelband: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie* (Hg. Peter Zeillinger/Matthias Flatscher, Turia+Kant, Wien 2004, 238 S., ISBN 3-85132-406-4).

² Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt/M. 1991, 30: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“

send und transdisziplinär eröffnend: von der Philosophie auf die Literatur, das Theater, die Malerei, die Architektur, die Musik – und eben auch die Theologie – hin.

Nichts könnte deutlicher machen als die aufmerksame Lektüre von Derridas Texten, wie Zeillinger sie durchführt, dass alle in jüngerer Zeit propagierten Annahmen einer „theologischen“ oder gar „religiösen“ Wende Derridas, die seiner in den 1980er Jahren erfolgten „ethischen“ folge, reiner Mumpitz sind. Weder verfolgt Derrida ein theologisches Interesse, noch auch treibt ihn freilich ein anti- oder a-theologisches Motiv an (das Eingeständnis, ohne weiteres bei seinen Bekannten als Atheist gelten zu dürfen, reicht für diesen Befund jedenfalls wohl kaum aus). Für den Bezug oder Nicht-Bezug der Dekonstruktion zur Theologie gilt, was für andere Bereiche des Denkens, auf die Derrida sich eingelassen hat – das Recht, die Politik, die Kunst –, nicht minder gilt: Stets führt die Dekonstruktion einen Diskurs, der die *Möglichkeit* des jeweils behandelten Feldes nicht a priori ausschließt, ohne deshalb selbst je eine einschlägige Prämisse zuzulassen (vgl. 102). Die Notwendigkeit des Unmöglichen in Erwägung zu ziehen, dieser Aporie des Denkens bis an die äußersten Grenzen des Denkmöglichen (und, soweit es Derridas mehr literarische Texte angeht, bisweilen darüber hinaus) nachzuforschen – worin das Kernanliegen der Dekonstruktion besteht –, bedeutet eo ipso auch und gerade die Möglichkeit des Theologischen nicht von vornherein zu negieren. Wenn der Diskurs der Dekonstruk-

tion mitunter, wie Derrida selbst passim eingestanden hat, ununterscheidbar ist von theologischer Rede, insbesondere von einer bestimmten Spielart derselben, nämlich der so genannten apophatischen oder negativ-theologischen, so hat dies darin seinen Grund. Ließe man sich auf eine in Rorty'scher Manier gestellte Frage „What's the point in deconstruction?“ ein, nähme man die in dieser Form der Frage selbst angelegte Verkürzung in Kauf, so müsste man sie wohl dahingehend beantworten, dass die Pointe der Dekonstruktion in einer Wendung folgenden Typs besteht: *Man kann nicht nicht xy* (z. B. theologisch reden); *das heißt aber nicht, dass man deshalb schon berechtigt sei zu xy* (z. B. theologisch reden).

Aus der Unmöglichkeit der Vermeidbarkeit einer bestimmten Sinnschicht jeglicher Redeweise folgt nicht schon deren Möglichkeit noch gar deren Legitimation, sondern lediglich die Notwendigkeit, es nicht einfachhin – weder affirmativ noch negativ – bei dieser Unmöglichkeit bewenden zu lassen.³ Gerade die seit Ende der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts häufigeren Interventionen Derridas auf der Ebene der nationalen (französischen) wie internationalen Politik (etwa in der Bewegung für die Rechte der *Sans-papiers* oder im Rahmen des Internationalen Schriftsteller-Parlaments) bestätigen tendenziell diese Konvergenz zwischen dem philosophisch-ethischen Grundanliegen der Dekonstruktion und einer naturgemäß mehr links als rechts im politischen Spektrum beheimateten Rhetorik der Kritik an den bestehenden Verhältnissen („Seien wir realis-

³ Dies – nämlich die prompte Ableitung einer bestimmten Lizenz zur [Rund-]Erneuerung des traditionellen theologischen Diskurses aus diesem verkürzten Analyse-Resultat der Derrida'schen Dekonstruktion – scheint die Logik und zugleich Existenzbedingung der so genannten *Radikalen Orthodoxie* im Gefolge John Milbanks, Catherine Pickstocks und Graham Wards zu sein.

tisch, fordern wir das Unmögliche!“ – Che Guevara), die mit wesentlichen Motiven zumindest der jüdisch-christlichen Theologie mehr als nur kompatibel ist. „Dennoch sollte gerade der Bezug zur Theologie nicht zu direkt hergestellt werden. (...) Wird man ... abschließend noch einmal betonen müssen, dass Jacques Derrida bis zuletzt niemals als Theologe gelesen oder verstanden wurde – und es ganz offensichtlich auch bis heute nicht ist?“ (217) An dieser unbestreitbar zutreffenden Diagnose laboriert (was nicht schon heißt: scheitert) freilich, soviel wird man Zeillinger kritisch entgegenhalten können, in gewisser Hinsicht, bei aller Vorsicht, die er walten lässt, auch sein vorbildlich gearbeitetes Projekt der Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Derrida, wenigstens, was das Theologische an diesem Aufbruch betrifft: Der angepeilte Ausgang wird immer ein Ausgang im Wortsinn gewesen sein, ein Weggehen von..., ein Verlassen – was, wie wir gesehen haben, für die Philosophie nicht weniger gilt als für die Theologie, für die Theologie aber ungleich markantere Folgen zeitigen dürfte (oder gar sollte?). Indiz dafür ist – nicht ganz ironiefrei – die bei aller von Zeillinger textuell wohlinszenierten und durchargumentierten Nähe wenn vielleicht nicht prinzipiell unüberbrückbare, so doch jedenfalls unübersehbare Distanz zwischen Derridas Titel gebender, nicht zuletzt an Freud und Heidegger geschulter dekonstruktiven Rede von der Nachträglichkeit des Denkens auf der einen Seite und derjenigen von Zeillingers theologischem Hauptgewährsmann Johann Baptist Metz von der Notwendigkeit eines im Gefolge Benja-

mins und Adornos beschriebenen anamnetischen Denkens, das sich mit einer nur ansatzweise polemischen Wendung auch als „nachtragendes“ Denken bezeichnen ließe, auf der anderen. In Letzterem ist, was Derrida, läse er Metz (was m. W. bislang nicht geschehen ist), gewiss nicht verborgen geblieben, zumindest unterschwellig nach wie vor (und keineswegs überraschend) ein für metaphysisches und *a fortiori* theologisches Denken unhintergebar, weil konstitutiver Unterschied zwischen „Ursprung“ und „Folge“/Nachtrag operativ (vgl. Metz' Diktum, ihm sei es um eine Theologie zu tun, für die das „Heil allen Fleisches' ... *ursprünglich* und *nicht nachträglich* in der konkreten gesellschaftlichen Dimension des Daseins“⁴ liege), dessen – ungeachtet seiner Unvermeidlichkeit – abgründige Unhaltbarkeit die Dekonstruktion wie in jedem Diskurs, so auch und, *vielleicht*, besonders im theologischen, aufzuzeigen nicht müde wird noch werden dürfte.

Es besteht also eine bedeutsame Differenz zwischen einem (1) Denken der Nachträglichkeit, das in und durch diese Nachträglichkeit (sprich: keine Prioritätensetzung zwischen dem Vorher und dem Nachher, sondern die Anerkennung der Interdependenz zwischen ihnen qua Zeitigung [Heidegger] oder eben Temporalisation [Derrida]) dem am nächsten kommt, was die Philosophie des 20. Jahrhunderts über weite Strecken ihrer Geschichte als ein nachmetaphysisches Denken anvisiert hat (welchem seinerseits, als nachmetaphysischem, die Metaphysik auf unvordenkliche Weise eingeschrieben bleibt), und einem (2) nachtragenden Denken, das eo ipso nachtragend (auch

⁴ Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: Ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3–20, hier 14, kursiv ARB.

und vor allem im ethisch-moralischen Sinn dieses Worts) in Erscheinung tritt, insofern es nicht auf das Wissen um ein Vorher und Nachher samt damit einhergehender Qualifizierung des einen als besser beziehungsweise Abqualifizierung des anderen als schlechter verzichtet und verzichten kann und daher einen Grundzug aller Metaphysik ungebrochen fortschreibt. Die methodisch vielleicht unabdingbare, thematisch aber zumindest latent fatale Geringachtung, wenn nicht tendenzielle Unterschlagung dieser Differenz macht es wohl auch aus, dass es in Zeillingers recht penibler, dankenswerter Weise an der Chronologie der Schriften Derridas orientierter Nachzeichnung der Geschichte der Dekonstruktion der Metaphysik (vgl. Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik) mitunter so scheinen will, als säße die Theologie oder, *for that matter*, der Theologe (Metz vor allem, aber letztlich auch der Autor selbst), – soll man sagen: nur noch? – als steinerner Gast mit am Tisch der Philosophen.

Ich weiß nicht, ob diese Rollenverteilung stimmt – ob sie, mit anderen Worten, der Dekonstruktion *gerecht* wird. Vielleicht ist aber diese Frage falsch gestellt: Vielleicht müsste man fragen, ob die Dekonstruktion der Theologie einerseits, der Philosophie andererseits gerecht wird, wenn sie die Unterscheidbarkeit der beiden Diskurse in Frage stellt, ja sie in gewisser Weise aneinander kettet (durch die iterative Kette der Signifikanten, mit deren Funktion die Möglichkeit beider steht und fällt): „Würde dieser ganze Diskurs [der – „nachmetaphysischen“ – Philosophie] in der Ablösung von sei-

nem ‚theologischen Kontext‘ ... nicht zusammenbrechen?“⁵, stellt schon der (noch vor-dekonstruktive) Derrida 1964 in *Gewalt und Metaphysik* in den Raum und knüpft hieran eine Feststellung, die man mit Zeillinger als das eigentliche philosophische (deswegen – *vielleicht* – auch schon theologische?) Movens der Dekonstruktion erkennen muss, welches damit zugleich auch das Grundmotiv von Zeillingers eigener Arbeit liefert: „Wenn auch jede Gerechtigkeit mit dem Sprechen beginnt, so ist doch nicht jedes Sprechen gerecht.“⁶ Im Schlusskapitel des Buches bringt Zeillinger diesen Zusammenhang mit beachtenswerter Prägnanz auf den Punkt, wenn er Metz' Position diskutierend und den Meister aus einer Fussnote zitierend, sie – und ihn – von seinem Verständnis Derridas her, wenn auch in bescheidener Frageform, korrigiert: „Der ... Universalismus des Leidens ist ein negativer Universalismus ... Als Problem bleibt, wie dieser negative Universalismus (des Leidens) durch den positiven Begriff universaler Gerechtigkeit beziehungsweise durch die Rede vom ungerechten Leiden näher zu qualifizieren sei.“ – (...) *Ist die formulierte* [ich unterstreiche, ARB] ‚Autorität der Leidenden‘ nicht schon das in die politische und theologische Praxis gewendete (positive) Kriterium für die Gerechtigkeit *selbst*?“ (222 f, Hervorh. i. O., außer wo anders vermerkt) Ist es zulässig, geschweige denn gerecht, daraus zu schließen: Jede (z. B. theologische) Formulierung des Anspruchs (geschichtlicher wie gegenwärtiger Leidender) auf Gerechtigkeit ist schon Dekonstruktion bestehender Ungerechtigkeit, ist schon politische

⁵ Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Ders., Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972, 121–235, hier 157.

⁶ A. a. O., 162.

Praxis, ist schon selbst diese Gerechtigkeit? Wäre das der (philosophische, geschichtliche, politische) „Sinn“ der Dekonstruktion, der Dekonstruktion *als* Gerechtigkeit? Wie könnte dieser Sinn nicht auch theologisch sein? Wie zugleich *nur* theologisch?⁷ – „*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*“.⁸

Für Derrida, den französischen Maghrebiner, liegen, so will es scheinen, Athen und Jerusalem näher beisammen als für die meisten Fürsprecher der wie auch immer abgemilderten Vorherrschaft des einen über das andere; dass man sich unter diesen Vorzeichen ausgerechnet (wieder oder noch einmal, einmal noch) in Rom trifft, ist aber doch deswegen, was Derrida betrifft (anders als, *vielleicht*, bei Habermas und Ratzinger)⁹, und unbeschadet aller wechselseitig wachsenden Sympathie, um nichts wahrscheinlicher. Dass Zeilingers Buch dieser (Un-)Wahrschein-

lichkeit folgerichtig auch keinen größeren Raum widmet und ihr jedenfalls nirgendwo plakativ nachhängt, ist einer von seinen vielen Vorzügen gegenüber anderen, vom Sujet her vergleichbaren Werken. Als ein solcher Vorzug verdient nicht zuletzt auch die dem Buch in Form eines Anhangs im Ausmaß von 44 Seiten hinzugefügte genealogische Bibliographie der Werke von Derrida von 1954 bis 2002, die sowohl die Originaltexte beziehungsweise Erstveröffentlichungen als auch deutsche und englische Übersetzungen verzeichnet, der gesonderten Erwähnung. Die Summe dieser Theorie-immanenten wie ganz formal-pragmatischen Vorzüge macht den Band für an Derrida und der Dekonstruktion interessierte TheologInnen ebenso lesenswert wie für am theologischen Diskurs interessierte PhilosophInnen – ganz ohne „vielleicht“.

⁷ Es gälte, an dieser Stelle selbst in eine ausführlichere Diskussion derjenigen Texte Derridas einzusteigen, in denen das / ein / etwas Undekonstruierbare(s) thematisiert wird und in denen zum Teil der Bezug zum theologischen Diskurs bzw. auch zur Religion expressis verbis hergestellt wird, etwa *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Wien 1989) oder *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft* (in: Derrida/Gianni Vattimo [Hg.], *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 9–106). Fast müsste man, wenn das nicht ein zu starkes Wort wäre, *paradigmatisch* nennen, was Derrida in *Gesetzskraft* (in der deutschen Übersetzung kryptischer oder jedenfalls schwerer zugänglich als im Original) über dieses Undekonstruierbare sagt: „Die Dekonstruktion ist in dem Maße / dort als unmögliche möglich, in dem / wo es X (Undekonstruierbares) gibt; sie ist also in dem Maße / dort möglich, in dem / wo es gibt (dies ist das Undekonstruierbare).“ (A. a. O., 31, Hervorh. i. O.) – Nur beiläufig sei erwähnt, dass diese Stelle doch ein wenig an jene andere erinnert: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522, Hervorh. i. O.) Immer noch maßgeblich für diese und andere Spuren von Wittgenstein zu Derrida beziehungsweise vice versa: *Henry Staten*, Wittgenstein und Derrida, Lincoln – London 1984.

⁸ Mit diesen Sätzen aus James Joyces *Ulysses* beschließt Derrida *Gewalt und Metaphysik* – vgl. a. a. O., 235. Ich habe andernorts den Vorschlag gemacht, die unmögliche, aber notwendige „Synthese“ zwischen jüdisch und griechisch, Jerusalem und Athen in Ägypten – oder vielmehr: „Ägypten“ – zu verorten, mit anderen Worten, in einer bestimmten, vom Mainstream abendländischer Philosophie stets in irgendeiner Weise benutzten, zugleich aber verdrängten Tradition der Hermetik. Vgl. *Artur R. Boelderl*, *Literarische Hermetik. Die Ethik zwischen Hermeneutik, Psychoanalyse und Tradition*, Düsseldorf 1997, bes. 141–184.

⁹ Vielleicht liegt weniger zwischen Metaphysik und Nach-Metaphysik, als unsere Schulweisheit uns träumen lässt (und niemand wüsste das besser als Derrida, wäre es so). Dennoch: Dass es Metz war, der am Ende der vielbeachteten Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger um Religion und Aufklärung nicht mehr verstehen konnte oder wollte, warum ersterer sich einen *nachmetaphysischen* Philosophen nenne, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, die mir komplementär zu jener oben im Haupttext – mit Bezug auf Zeilingers Wahl von Metz als Gewährsmann für einen (unter welchen Vorbehalten auch immer) an die Lektion der Dekonstruktion immerhin anschlussfähigen theologischen Ansatz – notierten zu sein scheint, aber: Gibt es eine bessere Wahl? Vgl. *Thomas Assheuer*, Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten, in: *Die Zeit* vom 22. 1. 2004.