

Grøn, Arne, Damgaard, Iben, and Søren Overgaard [Eds.]: **Subjectivity and Transcendence**. Tübingen: Mohr Siebeck 2007. VIII, 255 S. gr.8° = Religion in Philosophy and Theology, 25. Kart. EUR 59,00. ISBN 978-3-16-149260-0.

Der Sammelband geht auf eine interdisziplinäre Tagung des Kopenhagener »Center for Subjectivity Research« im Jahr 2004 zum Verhältnis von Subjektivität und Transzendenz zurück – und versammelt entsprechende Beiträge. Damit wollen die Herausgeber, wie die Einleitung (1–8) deutlich macht, einen Beitrag zur komplizierten Beziehungsgeschichte von Subjektivität und Transzendenz in der modernen Theologie und Philosophie leisten.

Im ersten Beitrag entwickelt Arne Grøn (9–36) eine religionsaffine Dialektik von Transzendenz und Subjektivität, wie sie nach Grøn mit der Rätselhaftigkeit der Welt verbunden ist. Danach transzendiert sich die menschliche Subjektivität so, dass sie sich als Moment einer ihr sich entziehenden Welt versteht. Insofern wird die Subjektivität im Licht der Transzendenz zum Erfahrungsort von uneinholbarer Alterität. Ingolf U. Dalferth (37–54) widmet sich dem Problem des Unbegreiflichen und unterscheidet von eher alltäglichen Unbegreiflichkeiten solche, die darüber hinausgehen. Letztere gehen auch die Religion an. In der Religion ist nach Dalferth eine bipolare Struktur von Verständlichkeit und Unbegreiflichkeit plausibel, die sich im Gottesgedanken darstellt. Danach ist Gott dem Menschen unbegreiflich, insofern Gott selbstverständlich und der Mensch sich selbst unverständlich ist. Weniger theologisch, sondern vielmehr psychologisch setzt Josef Parnas an (55–69). Auch unter Einbeziehung von Erkenntnissen aus der Analyse von schizophrenen Fällen wird plausibel: Subjektivität lässt sich als Strukturmoment nicht von dem trennen, was in verkörperter Intersubjektivität als ein relationales Ganzes weltlicher Bezüge aufscheint.

Merold Westphal (71–93) plädiert angesichts der seines Erachtens insbesondere im Anschluss an Hegel und Edmund Husserl auftretenden Verkennung von Alterität für eine starke Lesart von Transzendenz. Aufgrund von Überlegungen Emmanuel Levinas' erscheint Westphal an diesem Punkt Kierkegaards intersubjektiv verfasster Theismus vielversprechend, der eine ethische Relation von Angesicht zu Angesicht einschließt. Auch Søren Overgaard (95–114) setzt sich in seinem Beitrag mit Edmund Husserl und Emmanuel Levinas auseinander. Ihm erscheint jedoch die Alterität und der Überschritt in die Intersubjektivität mit einer starken Lesart von individueller Subjektivität durchaus vereinbar. Henrik Vase Frandsen (115–131) entwickelt die Einsicht, dass die individuelle Subjektivität in ihrer Endlichkeit notwendig und grundlegend für das Phänomen der Bitte und Aufforderung ist. Im Gespräch mit Überlegungen von Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion kann dies dazu führen, Subjektivität im Sinn eines »sovereign receiver« zu begreifen. Dan Zahavi (133–147) geht dem Verhältnis von Subjektivität und Immanenz bei Michel Henry nach. Danach scheint Michel Henry nicht wirklich überzeugend den Gedanken einer absolut selbstgenügsamen und relationslosen Selbstmanifestation mit der Möglichkeit ihrer Artikulation vermitteln zu können. Die Beiträge von Cláudia Welz (149–176) und Iben Damgaard (177–191) sind unter Einbezug von Überlegungen von Emmanuel Levinas beziehungsweise Paul Ricœur deutlich an Kierkegaard ausgerichtet, dessen existentielle Lesart von Transzendenz als weiterführend gilt. George Pattison (193–211) erweitert in gewisser Hinsicht diese Perspektive, indem er der Tradition mystischer Theologie ausgehend von Augustinus und Dionysios nachspürt – bis zu ihrer neuzeitlichen Transformation bei Kierkegaard, aber auch bei Simone Weil und Dostojewskij. Pattison ist durchaus skeptisch, inwiefern diese Tradition auch in ihrer Transformation neuzeitlich Bestand

haben kann. Caspar Wenzel Tornøe (213–223) wendet sich gegen die philosophisch-theologische Korrektheit unserer Zeit, wenn er eine schöpferische Subjektivität für vereinbar mit einer realen Welt und einem transzendenten Gott hält. Tornøe sieht in dieser Hinsicht in Schellings Spätphilosophie ein plausibles und diskutables Theorieangebot. Saskia Wendel (225–239) schlägt vor, das Verhältnis von Transzendenz und Subjektivität neu zu überdenken. Wendel bestimmt Transzendenz als das Unbedingte, das nicht in der Bedingtheit innerweltlicher Bezüge aufgeht, und Subjektivität als präreflexive Vertrautheit des Bewusstseins mit sich selbst. Diese Bestimmungen erlauben Wendel eine freiheitstheoretische Interpretation des Verhältnisses von Transzendenz und Subjektivität. Danach erscheint Transzendenz als unbedingtes Selbst, als dessen Bild das endliche Selbst denkbar wird.

Der mit Registern gut erschlossene Band dokumentiert den Diskussionsstand zum Verhältnis von Subjektivität und Transzendenz. Insofern ist es sinnvoll, ihn bei jeder weiteren Diskussion der Thematik zu berücksichtigen. Auffällig ist ein gewisser Schwerpunkt auf Kierkegaard und alteritätstheoretischen Weiterführungen. Wenn man sich vor Augen führt, dass überhaupt die Frage und die Problematik des Verhältnisses von Subjektivität und Transzendenz im Deutschen Idealismus thematisiert wird (Dieter Henrich), dann hätte man sich aus Gründen der Erschließung argumentationsanalytischer Potentiale auch eine stärkere Berücksichtigung insbesondere des Hochidealismus vorstellen können. So animiert das Buch zu weiterer Forschung. Man wünscht ihm eine breite Rezeption.

Münster

Malte Dominik Krüger

Lotz, Carsten: **Zwischen Glauben und Vernunft**. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 2008. 430 S. gr.8° = Studien zu Judentum und Christentum. Kart. EUR 44,00. ISBN 978-3-506-76433-1.

In seiner Tübinger Dissertation entwickelt Carsten Lotz eine kritische Erwiderung auf aktuelle katholische Fundamentaltheologien, die Theologie im Zeichen einer Letztbegründung im autonomen Subjekt konzipieren. Das wird exemplifiziert an den Entwürfen von Thomas Pröpper (51 ff.), Hansjürgen Verweyen (69 ff.) und Klaus Müller (96 ff.). Wenn Offenbarung als definitiv behauptet und erwiesen werden solle, erfordere das einen »unhintergehbaren Begriff letztgültigen Sinns« und eine *prima philosophia*, die diesen Anspruch letztbegründen können müsse (53). Pröpper konzipiert das ausgehend vom Begriff der Freiheit (mit H. Krings Transzendentaler Logik). – Verweyens Fundamentaltheologie rekonstruiert L. unter dem Titel »Das Bild-Werden des Cogito« (anhand der dritten Auflage von »Gottes letztes Wort«, 69 ff. 72 ff.). Von der Selbstgewissheit des Ich aus (trotz widersprüchlicher Verfassung der Vernunft) denkt er die Einheit »nur in Differenz« (76). Das Ich wird als »Bild des Absoluten« begriffen (89, mit Fichte), wobei dieses Bild-Werden ikonoklastisch gewendet zum »Bild-Zerbrechen« werde (90) – letztlich als »gegenseitige[s] Zum-Bild-Werden freier Wesen« (91). Wie das Verhältnis von Absolutem und seinem Bild zu begreifen sei, bleibt symptomatisch metaphorisch (94 ff.).

Klaus Müller schließlich konzipiert die Letztbegründung der Theologie aus der »Unhintergebarkeit von Selbstbewusstsein« (96 ff.), aus dem ein infallibler Begriff letztgültigen Sinns zu gewinnen sei (97).

Diesen Entwürfen gegenüber rekurriert L. auf die »Radikalisierungen philosophischer Rede« bei Levinas und Derrida (145–248). In deren Philosophien zeige sich die »Notwendigkeit, Freiheit, Cogito

und Selbstbewusstsein zu hintergehen« (145 ff.). Die Metaethik führt »an-archisch« hinter die Elogie zurück – in eine grundsätzlich andere »Grammatik« der Philosophie und daher einer entsprechenden Theologie. Die Frage ist, ob über die Kritik an den *neudealistischen* Entwürfen hinaus sich Perspektive und Horizont und damit das gesamte Wie und Worumwillen von Theologie verschiebt, wenn man mit Levinas und Derrida theologisch zu denken und zu sprechen sucht. Wenn das Bewusstsein nicht als Selbstbewusstsein oder Selbstvertrautheit verständlich wird, sondern mit Levinas als ein *Wachen* (159) bzw. Schlaflosigkeit – wird dann noch auf die Frage geantwortet, auf die die Elogie etwa Fichtes eine Antwort zu geben suchte? Statt um Letztbegründung (oder -erklärung) geht es um eine darauf irreduzible Alternative, eine Wendung des Denkens weg vom Begründungs- und Ursprungsdenken in eine Form »messianischen« Denkens vom Anderen her und auf Anderes hin. Das zeigt sich u. a. am Beispiel des Sprachdenkens: Das ist bei Levinas nicht nur eine Version des »linguistic turn«, sondern es wird zur Verwindung der Transzendentaltheorie. Mit Derridas Studie »Gewalt und Metaphysik« (164 ff.) zeigt L., wie von Husserl aus über die transzendentaltheoretische Tradition hinausgedacht wird – im Zeichen von Negation und Paradoxierung (die den Transzendentaltheoretikern wohl oder übel nur als undenkbar und unmöglich erscheinen kann – und soll, 166). Unendlichkeit und Alterität sind nicht vom Subjekt aus zu konzipieren, sondern kommen ihm zuvor und entgegen. Und anders sei Andersheit gar nicht denkbar. Im Grunde regiert hier die (selber problematische) Alternative von Elogie und Alterologie bzw. von parmenideischer Identitätsphilosophie und Differenztheorie. Daher rekurriert L. zur Entfaltung auch auf Derridas *différance* (Die Stimme und das Phänomen, 172 ff.).

Die damit thematische Zeitlichkeit der Zeichen (des Denkens und Sprechens) entfaltet L. anhand der »Aporien des Diskurses« von Tod und Zeit (177 ff.). Der Tod als Äußerstes des Zeitdenkens zeigt sich als Unmöglichkeit des Denkens wie der Möglichkeiten des Subjekts. Damit wird er zum *movens*, den Horizont der letztlich transzendental grundierten Philosophie (noch Heideggers) zu überschreiten (181 ff.). »Der Tod ist in diesem Sinne die Grenze des Idealismus«, wird Levinas von L. zitiert (182, Die Zeit und der Andere, 44). Hier wird die Philosophie der Immanenz gebrochen und zu einer der Transzendenz übergegangen (oder gesprungen) – was von L. kritisch fragend zu verstehen gesucht wird, ohne die gravierenden hermeneutischen Probleme dabei zu verschweigen (190 f., vgl. 195 f.).

An die Stelle der Letztbegründung als allein rationaler Konstruktion tritt in Überschreitung der Destruktion Heideggers die Dekonstruktion, in der die Bedingungen der Möglichkeit zu solchen der Unmöglichkeit werden, etwa zur Unmöglichkeit, den Anderen und den Tod zu denken (211 ff.), oder die Gabe jenseits des Horizonts der Ökonomie (213 ff.).

Um diese Entwicklung des Denkens zu verstehen, reflektiert L. die »Sprachformen« (218 ff., anhand von Levinas, Sprache und Nähe, sowie Jenseits des Seins). Hier vermeidet er die naheliegende Integration in die Tradition negativer Theologie und zeigt, wie die »via eminentiae« näherliegt, um die Übersteigerung der Begriffe bis in ihr Zerbersten zu verstehen (223). Das führt er weiter in die metaphorologischen Beiträge Derridas (226 ff./239 ff.), was zur These führt, wenn die Philosophie »ihr Eigenstes bewahren« wolle, könne sie »nicht auf die Metapher verzichten« (247; aber geht es darum, das Eigenste zu bewahren, und ist die Metapher ein Mittel zu diesem Zweck?). Von daher erscheint die Metaphorizität der Letztbegründungsentwürfe Pröppers, Müllers und Verweyens nicht mehr als Mangel, sondern als Symptom der inneren Grenze der Philosophie. Statt das weiter auszuführen, verschiebt sich der Blick Ls auf die Fragen von »Glauben und Vernunft«, denen er anhand von »Fides et ratio« und »Dei Filius« nachgeht.

»Glauben zu wissen« ist der folgende Teil zur Klärung der »Lehrämtlichen Grenzen von Glauben und Vernunft« überschrieben (249–283). Im Wesentlichen zeigt L. einleuchtend, wie im Lichte dieser Tradition des Lehramts Letztbegründungsansprüche zu erheben weder notwendig noch wünschenswert ist. Denn das *mysterium fidei* sei nur *via negationis* und *eminentiae* zu begreifen und zu sagen (281 f.). »Wer die Geschichtlichkeit des Offenbarungsgeschehens betont, muß auch die Geschichtlichkeit der Vernunft akzeptieren. Letzte Begriffe fallen dann aus« (283).

Nach dieser (selbst sc. faktizitären, nicht-notwendigen und daher kontingenten, aber nicht beliebigen) Klärung der lehramtlichen Entscheidungen wendet sich L. den »Perspektiven biblischer Gottesrede« zu (285–338). Statt Offenbarung auf ihren kognitiven Gehalt und dessen Begründung zu reduzieren, gehe Offenbarung nicht restlos in Vernunft auf, sondern als Ereignis der Nähe Gottes trage sie Züge der Appräsentation und Fremdheit (286). Daher erörtert L. den »Vorüberzug des barmherzigen und gerechten Gottes am Sinai« (285 ff.), »Bleibende Ambivalenzen« der Rezeptionen der Gnadenrede (302 ff.), den »Rest Israels und das Geheimnis Gottes im Römerbrief« (316 ff.), um im »Nachträglichen Erkennen im Johannesevangelium« (327 ff.) zu enden: »Wenn man also von einer »Phänomenalität« der Offenbarung sprechen will, so wird man im Johannesevangelium wie auch in Ex 33–34 auf das phänomenologische »als« und die erkenntnistheoretische Verspätung zurückgeworfen« (338) – eine Verspätung, die uneinholbar »diachron« zu nennen ist und auch von einer transzendentaltheoretischen Reflexion nicht einzuholen sein wird. Diese konstitutive Verspätung noch zu begreifen vermag L. in einer Weise, die den Letztbegründungstheoretikern unzugänglich zu bleiben scheint.

»Statt einer Zusammenfassung« bietet der Schlussteil Reflexionen auf »Grenzen und Bedingungen theologischer Rede in verdichteter Form« (339–393). Hier tritt L. nochmals in die Auseinandersetzung mit seinen katholischen Gegnern ein, näherhin mit Magnus Striet (Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, 2003), der analoge Rede für philosophisch unzureichend, biblisch unangemessen und gegenwärtig für den Glauben bedrohlich hält. Stattdessen sei von einem Gott und Mensch univok präzifizierbaren Freiheitsbegriff aus zu denken (339 f., statt »Geheimnis«; E. Jüngel oder G. Bader und die folgenden Diskussionen werden hier leider nicht thematisch). Gegen Striets Reduktion des Gottesgedankens auf das *ens necessarium* rehabilitiert L. (in seiner Tradition zu erwarten) mit Przywara den Analogiebegriff (363 ff., auch hier wären protestantische Diskussionen weiterführend), um schließlich mit Rahner »Das Geheimnis der Geheimnisse« (366 ff.) als Horizont *ungegenständlicher Erfahrung* (368) zu verstehen, als nicht im Begriff aufzuhebendes Geheimnis. Hier tritt der »Name (über alle Namen)« (368 ff.) in die Position der Alternative zum Begriffsdenken (Bader, Askani, Assel et al. wären hier hilfreich). Levinas und Derrida behalten das (vor)letzte Wort, um schließlich auf Dionysius' Sprache des Gebets zu verweisen (389 ff.).

Damit sind noch viele Fragen offen. Aber L. hat auf die Ansprüche valabler Letztbegründungstheologien plausibel und prägnant Antwort gegeben – um eine andere Möglichkeit von Theologie zu zeigen, die sonst nur zu leicht als »unmöglich« negiert würde. In dieser Unmöglichkeit eine neue Möglichkeiten eröffnende Form des Sprachdenkens zu gewärtigen, ist ein erhebliches Verdienst. Dass dabei der Seitenblick auf die Nachbarkonfession zu kurz kommt, ist bedauerlich. Hätte er doch das Gespräch sicher weitergeführt. Gleichwohl zeigt sich hier eine gravierende Differenz im Diskurs der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, der protestantischerseits mit Gewinn zur Kenntnis zu nehmen ist.