

CONCORDIA

Internationale Zeitschrift für Philosophie • Revista Internacional de Filosofía
Revue Internationale de Philosophie • International Journal of Philosophy

Tim Glogner

Kontemplative, integrale Phänomenologie:
Das noumenale „Nicht Etwas”

Gabriele Münnix

Zwischen den Religionen
Jacques Derridas Dekonstruktion der Ontotheologie

Josu Landa

Soul and time: the future is in question

Jean-François Petit

Günther Anders
et la possibilité d’une Guerre nucléaire

Ricardo Salas Astrain

Problemas y desafíos de la construcción de la paz y la justicia
en territorios indo americanos

Fidel Tubino

Reflexiones en torno al proyecto intercultural:
Del ñoqayku al ñoqanchik

ISSN 0179-0846 ISBN 978-3-95886-494-8

CONCORDIA

Internationale Zeitschrift für Philosophie / Revista Internacional de Filosofía / Revue Internationale de Philosophie / International Journal of Philosophy

Herausgeber / Editor / Editeur / Editor: Raúl Fornet-Betancourt

Redaktion / Redacción / Rédaction / Editorial Staff:

Raúl Fornet-Betancourt (verantwortlich), Kanonenwiese 5 a, D - 52070 Aachen

Alfredo Gómez-Muller, 11, rue Crozatier, F - 75012 Paris

Ignacio Delgado, c/ Hornos Caleros 20-3º-A, E - 05001 Avila

© 2024 Raúl Fornet-Betancourt und

Wissenschaftsverlag Mainz, Süsterfeldstr. 83, 52072 Aachen

Tel. +49/ (0)241/ 87 34 34, Fax +49/ (0)241/ 87 55 77, E-Mail: info@verlag.mainz.de

www.verlag-mainz.de

CONCORDIA erscheint halbjährlich. Das Jahresabonnement kostet in Europa EUR 16,50 zuzüglich Versand- und Portokosten. Die Kündigung eines Abonnements ist unter Einhaltung einer dreimonatigen Frist nur zum Jahresende möglich.

Das Einzelheft kostet in Europa EUR 10,50 zuzüglich Versand- und Portokosten.

Manuskripte, Besprechensexemplare, Zeitschriften-Austauschexemplare sind an eine der oben genannten Redaktionsadressen zu richten.

Bestellungen und Zahlungen sind an den Verlag zu richten.

CONCORDIA se publica semestralmente. El precio de la suscripción anual es para Europa de 16,50 Euros, más costos de envío.

La suscripción puede rescindirse sólo para fin de año y observando un plazo de tres meses.

El número suelto cuesta en Europa 10,50 Euros, más costos de envío.

Manuscritos, libros para reseñaciones y revistas para intercambio deberán enviarse a una de las direcciones de la redacción.

Pagos en España deberán efectuarse al representante respectivo.

CONCORDIA est une publication semestrielle. Le prix de l'abonnement annuel est pour l'Europe de EUR 16,50 (port en sus). L'abonnement peut être résilié seulement en fin d'année et avec un délai de trois mois.

Le prix du numéro isolé pour l'Europe est de EUR 10,50 (port en sus).

Les manuscrites, les livres pour compte rendu et les revues d'échange doivent être envoyés à l'une des adresses de la rédaction.

CONCORDIA is published biannually. The annual subscription costs for the Americas, Africa, and Asia: USD 25,00 + forwarding charges. For the termination of the subscription a three-month's-period to the end of a year must be observed. A single copy costs for the Americas, Africa, and Asia: USD 16,00 + forwarding charges.

Manuscripts, reviewer's copies and journals for exchange please send to the a.m. editorial address.

Orders and payments are to be directed to the publisher.

In memoriam

Alexius Jakob Bucher (1938-2023)

Enrique Dussel (1934-2023)

Klaus Hedwig (1940-2023)

Franz J. Hinkelammert (1931-2023)

Inhalt / Indice / Sommaire / Contents
Aufsätze / Artículos / Articles / Contributions

Tim Glogner	5
Kontemplative, integrale Phänomenologie: Das noumenale „Nicht Etwas”	
Gabriele Münnix	25
Zwischen den Religionen Jacques Derridas Dekonstruktion der Ontotheologie	
Josu Landa	45
Soul and time: the future is in question	
Jean-François Petit	59
Günther Anders et la possibilité d’une guerre nucléaire	
Ricardo Salas Astrain	67
Problemas y desafíos de la construcción de la paz y la justicia en territorios indo americanos	
Fidel Tubino	85
Reflexiones en torno al proyecto intercultural: Del ñoqayku al ñoqanchik	
Buchbesprechungen / Recensiones / Comptes rendus / Book reviews Deutsch / Alemán / Allemand / German	
Juan-Antonio Nicolás / Lucía Ballesteros-Aguayo / Raúl Linares-Peralta (eds.)	93
Diccionario Posverdad	

Spanisch / Español / Espagnol / Spanish

Markus Adolphs 94

Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungsgeschehen.

Das Inkarnationsverständnis Wolfhart Pannenberg in der Perspektive einer nachmetaphysischen Anerkennungstheorie

Yahor Bryhadzir / Marc Grießer / Markus Kneer (Hg.) 96

»ich glaube an den Menschen...«. Zum Verhältnis von Theologie, Anthropologie und Spiritualität

Dietrich von Engelhardt 97

Medizin in Romantik und Idealismus.

Gesundheit und Krankheit in Leib und Seele, Natur und Kultur

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 101

Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I: Werke 19

Udo Schnelle 103

Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik

Boris Wandruszka 104

Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens.

Band I: Phänomenologie des Leidens

Englisch / English / Inglés / Anglais

Christoph Tödter 106

Hoffnung auf Vollendung. Das Verständnis der Seele in der religiösen

Innerlichkeit der Psalmen

Varia

XX. Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd 109

**ZWISCHEN DEN RELIGIONEN
JACQUES DERRIDAS DEKONSTRUKTION DER ONTOTHEOLOGIE**

„Nächtliches Licht also, dunkler und dunkler“
(Derrida, *Die Religion*)

1. Erste Vorbemerkung zur postmodernen Ethik

Es gibt viele Vorurteile gegenüber „der“ Postmoderne. (Es handelt sich um ein Syndrom in verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen Facetten.) Das bekannteste Vorurteil macht sich wohl an Paul Feyerabends „Anything goes“ fest (und führt zur Rede von der „postmodernen Beliebigkeit“), doch zielte Feyerabend auf einen Methodenpluralismus in den Wissenschaften –gegen jeden Methodendogmatismus– und das kann keineswegs auf andere Bereiche verallgemeinert werden.

Die postmoderne Ethik ist sogar das Gegenteil von beliebig, sie ist eine anspruchsvolle Pflichtethik und kreist um die Werte Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit.¹ Auch ist rationale Argumentation keineswegs obsolet, wie sogar Hilary Putnam entgegen dem Vorurteil der Analytiker angesichts der Phänomenologie in Deutschland und Frankreich anerkennt (für den Analytiker finden sich durchaus, gerade auch bei Derrida, Argumente²).

Die postmoderne Rationalismuskritik erledigt denn auch die Rationalität durchaus nicht, so wie sie auch keineswegs die Metaphysik abschaffen will. Eher im Gegenteil. Es geht ihr aber um eine undogmatische Metaphysik, die auf die Zwingkraft des Apodiktischen verzichtet, und um eine Ausweitung von abendländischer Rationalität.

Das postmoderne Denken speist sich aus Impulsen bei Heidegger und Nietzsche und dem Paradigma der Pluralität, wie es schon im amerikanischen

¹ Münnix, Gabriele, „Anything goes? Zum Klischeewort von der postmodernen Beliebigkeit“, in: Fuchs, Birgitta/Farokhifar, Karin/Schütte, André (Hg.), *Freiheit, Moral, Beliebigkeit. Was sollen wir tun? nachdenken*, Bd 3, Rheinbach 2013, S. 43-60.

² Putnam, Hilary, „Irrationalismus und Dekonstruktion.“ in: ders., *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997, S. 142.

Pragmatismus formuliert wurde.³ Nicht das Denken fiktiver Einheiten oder Systeme ist Thema, sondern ein additives Denken, dass offen gegenüber Denkweisen in anderen Kulturen ist und nicht versucht, alles unter eine vorgegebene Idee von Einheit zu zwingen. Daher ist für mich –wie für Heinz Kimmerle– die postmoderne Rationalismuskritik als Vorstufe zur interkulturellen Philosophie zu sehen.⁴ (Auch wenn ich zwei Kritikpunkte herausstelle.)

Es gilt „dem einzelnen gerecht zu werden“, so der Schlachtruf Lyotards, und da ist Systemdenken eher kontraproduktiv. Insbesondere muss es für Lyotard um Diskursgerechtigkeit gehen, in Diskursen, in denen die Diskutanten gar nicht die Möglichkeiten haben, sich im erwarteten Jargon des Diskurses zu artikulieren.⁵ (Und dies gilt übrigens im besonderen Maße für die Sprachfähigkeit der ehemals Kolonisierten, die zudem noch aufoktroyierte Bilder ihrer eigenen Identität zu verkräften hatten.)

2. Zweite Vorbemerkung zur sog. „abendländischen“ Diskurskultur

Die klassische zweiwertige Logik, die man gerne als „Aristotelische“ bezeichnet, obwohl sie im Verlauf der Geschichte vielfältige Verfeinerungen und Veränderungen erfahren hat (bereits Cusanus hatte aber von der „Aristotelischen Sekte“ gesprochen), ist für unsere Diskurskultur verheerend gewesen.⁶ Gut und böse, richtig und falsch, schwarz und weiß (wobei kontradiktorische und konträre Gegensätze gar nicht mehr unterschieden werden): dieses Denken in Dualismen hat Meinungen verfestigt, nach denen ich, um mich selbst ins Recht zu setzen, anderen ihr Unrecht nachweisen muss. Oder aber, noch verheerender, im Bewusstsein meines eigenen Rechts alle abweichenden Meinungen ohne nähere Prüfung für falsch halten muss und daraus auch noch nicht nur epistemische Ansprüche ableite, sondern damit auch noch Machtansprüche verknüpfe. Die eigene Perspektive wird so zur alleinigen erhoben, andere Perspektiven gar nicht erst ernsthaft in Betracht gezogen oder von vornherein als minderwertig abqualifiziert. Logik wird so, so Spencers evolutionäre Deutung der Logik, zu

³ Ausführlicher in Münnix, Gabriele, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, 3. Aufl. Münster 2020, S. 41-45, s. auch William James, *Das pluralistische Universum*, Darmstadt 1994.

⁴ Kimmerle, Heinz, *Jacques Derrida zur Einführung*, Hamburg 2000.

⁵ Lyotard, Francois, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 33, 45.

⁶ Ausführlicher in Münnix, Gabriele, „Kontradiktion und Komplementarität. Ist „die“ Logik universal?“ In: Bickmann, Claudia/Scheidgen, Hermann-Josef et al. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch. Zwischen Skepsis und Dogmatik*, Studien zur interkulturellen Philosophie 16, Amsterdam/New York 2006, S. 265-280.

einer scharfen Waffe im Kampf ums Dasein. Und Machtbedürfnisse können verschleiert werden, in dem man z.B. Ungläubigen die alleinseligmachende Wahrheit zu bringen hat und dafür auch noch, wie im Falle der Kreuzzüge, Generalablass für alle vergangenen und zukünftigen Verfehlungen auslobt.

Glaubensüberzeugungen sind eben *Glaubensüberzeugungen*, und seit Beginn der Neuzeit eigentlich als subjektiv zu sehen.⁷ Doch gerade in der Zeit der europäischen Aufklärung, in der Religionsfreiheit zum Wert wurde, wurden die Rechte der mittelamerikanischen Ureinwohner, die man kurzerhand in der Nachfolge von Aristoteles zu geborenen Sklaven erklären konnte, mit Füßen getreten.⁸

Das Denken in logischen Dualismen wurde aber bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts innereuropäisch mit der intuitionistischen Logik und der sich daran anschließenden Logikkonzeption der Erlanger Schule aufgebrochen. Der „fiktiven“ klassischen Logik wurde eine dreiwertige Logik an die Seite gestellt, mit einer Kategorie „unentscheidbar“, in der das tertium non datur nicht mehr gilt. Für wahrheitsdefinite Aussagen ist aber diese klassische Logik weiterhin gültig, da sie in den Bereich der sog. „effektiven“ Logik eingebettet wurde.⁹ In Fortführung dieses Ansatzes hat schließlich Gotthard Günter eine sog. „polykontexturale Logik“ entwickelt, die man gut mit Nishidas Logik des Ortes vergleichen kann.¹⁰

Denn im asiatischen Raum hatte man von vornherein andere epistemische Normen gehabt: Das buddhistische Tetralemma z.B., das sich auf die Hindumystik des Advaita-Vedanta zurückführen lässt¹¹, will damit über jedes Thetische hinaus und wird von Ram Mall als Kritik des tertium non datur und des eng

⁷ Gerhardt, Volker, *Glaube und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2018 zeigt, wie viel Glaube auch in Bereich der vermeintlich so objektiven Wissenschaft eine Rolle spielt, und führt damit Husserls Wissenschaftskritik fort.

⁸ Allerdings hielt Bartolomé de las Casas in der sog. Valladolid-Kontroverse dagegen und beharrte auf grundlegenden Rechten der indigenen Bevölkerung. Siehe auch Schelkshorn, Johann, *Entgrenzungen*, Weilerswist 2009, S. 316-326.

⁹ Lorenzen, *Einführung in die Operative Logik und Mathematik*, Berlin 1955. Später hat Franz von Kutschera in *Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, Berlin 1985, einen ganz ähnlichen Logikaufbau vorgelegt.

¹⁰ So mein Vortrag auf dem DGPhil-Kongress in Münster, bisher unveröffentlicht. Unter Bezug auf Gotthart Günther, *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*, Meiner 1991 und Nishida, Kitaro, *Die Logik des Ortes, Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999.

¹¹ Hans-Peter Sturm, *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg 1996 und Münnix, Gabriele, „Wahrheit und Toleranz. Zur Friedensschrift des Cusanus,“ in: *Forum Philosophie International* 70 („Frieden“), S. 103-106.

damit verknüpften Satzes vom Widerspruch interpretiert.¹² (Es war bereits Platon (im Parmenides) und Cusanus bekannt¹³, aber leider für die europäische Logikgeschichte lange uninteressant, die „eine“ (eigene) Vernunft wurde für universal gehalten.)

Das zeigt, dass wir gerade im Hinblick auf die Akzeptanz von mehr Pluralität eine Dekonstruktion des Binären bewältigen sollten, so wie es in den Naturwissenschaften mit der Berechnung von Wahrscheinlichkeiten längst geschieht. Aus buddhistischer Perspektive ist dieses Denken in Dualismen sowieso künstlich und illusionär.

Allerdings ist noch viel mehr zu dekonstruieren als das so bequeme Denken in Dualismen.

3. Derrida und die Dekonstruktion der „Ontotheologie“

Jacques Derrida wurde 1930 in Algerien als Sohn einer jüdischen Familie geboren und wuchs am Rande des arabischen Viertels auf, wo er auch Spielkameraden fand. Er machte frühe Erfahrungen von Ausgrenzung, so z.B. durfte er ab 1942 die Schule nicht weiter besuchen, da „die französische Kultur nicht für Juden gemacht ist“, wie ihm der Direktor der französischen Schule (zur Vichy-Zeit) in Algier erklärte. Trotz der antisemitischen Diskriminierungen fand er seinen Weg, wechselte auf eine Internatsschule in Paris und später auf die ENS, studierte Philosophie in Paris, u.a. bei Michel Foucault, der sich ja auch mit der Analytik der Macht und dem Thema Ausgrenzung beschäftigte, sprach hinfert seine „Fremdsprachen: das Französische, das Englische, das Deutsche, Griechische Lateinische, Philosophische, Metaphilosophische, Christliche, usw“.¹⁴ Und wurde später Assistent bei Paul Ricoeur, von dem er zu seinen etymologischen Überlegungen in vielen Sprachen angeregt wurde, bis er schließlich eine Professur in Paris bekam, und etliche Gastprofessuren in den USA. 2004 ist er schließlich in Paris gestorben.

Einen seiner Anknüpfungspunkte fand Derrida in der Philosophie Martin Heideggers, der ja schon früh kritisiert hatte, dass die Vernunft – über den griechischen *logos*, der noch viel mehr war, über die römische *ratio* bis hin zur Schwundstufe der heutigen zweckdienlichen instrumentellen Rationalität sich fortlaufend verengt habe. Nötig sei daher ein „Schritt zurück“, um die Weite des Ursprünglichen wieder einzuholen, und um offen zu werden für andere

¹² Werner Loh/ Ram Adhar Mall, *Interkulturelle Logik*, Paderborn 2009, S. 176.

¹³ Nicolai de Cusa, *Docta ignorantia* I/6, in der Meinerschen Ausgabe Hamburg 1994, S. 25.

¹⁴ Derrida, *Wie nicht sprechen (WNS). Verneinungen*, Wien 1989, S. 123, Anm. 29.

Möglichkeiten des Denkens als die bei uns habitualisierten. (Heidegger interessierte sich dabei in seiner Spätphase sehr für das chinesische Denken¹⁵).

Und es gibt noch einen anderen Bezugspunkt: Heidegger hatte die klassische Ontologie als dogmatische Deduktionsmetaphysik kritisiert und daher von „Ontotheologie“ gesprochen. Alles muss rational aus evidenten ersten Gründen abgeleitet werden und daher als wahr gelten dürfen. So kann man sich im Besitz der Wahrheit fühlen und sie gegen andere als richtig verteidigen und u.U. sogar durchsetzen, da man sich ja im Recht glaubt und andere mit der eigenen Wahrheit beglücken zu müssen glaubt. Dagegen setzt Heidegger natürlich die von seinem Lehrer Husserl übernommene phänomenologische Methode in der Absicht einer Fundamentalontologie.

Derrida aber geht einen anderen Weg: „Vom Glauben, vom Gebet und vom Opfer verschieden, zerstört die Ontotheologie die Religion; vielleicht ist aber ist es sie selbst, die [...] die Verwandlung des Glaubens in eine Angelegenheit der Theologie, der Kirche, ja der Religion einleitet“.¹⁶ Doch „die dogmatischen Philosophien und die natürlichen Religionen müssen untergehen, aus der größten „Härte“, aus der unbarmherzigsten Gottlosigkeit, aus der Leere der schlimmsten Beraubung Gottes, soll die leuchtende Freiheit in ihrer höchsten Ganzheit wiedererstehen“.¹⁷

Derrida setzt der Metapher von der Ontotheologie bei Heidegger ein anderes Postulat entgegen und geht damit weiter als Heideggers Kritik: Die Metapher von der „negativen Theologie“: Heidegger verbleibt ihm noch zu sehr, wie fast die gesamte abendländische Metaphysik, im Bereich der „Präsenzmetaphysik“.

Doch das Sein insgesamt, nicht nur das Sein Gottes, entzieht sich uns, ist begrifflich letztlich nicht fassbar, so dass zu dem, was wir mit unserem endlichen Verstand anzielen, immer eine Differenz bleibt. Diese „différance“¹⁸ (inspiriert von Heideggers ontisch-ontologischer Differenz, aber anders ausgedeutet) ist also den aus ihr entspringenden Unterschieden immer noch vorgelagert, diese wären ohne sie nicht denkbar.

Und hier kommen wir nun zu Derridas Religionsphilosophie. Am Ende seines Lebens sei „die religiöse Botschaft kaum noch chiffriert“ gewesen, wie

¹⁵ Siehe z.B. Heubel, Fabian, *Gewundene Wege nach China: Heidegger – Daoismus – Adorno*. Klostermann Frankfurt 2020, S. 25-52.

¹⁶ Derrida, Jacques, „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Derrida, Jacques, Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001, S.28.

¹⁷ Ebda.

¹⁸ Vgl Derrida, Jacques, „Die différance“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 31-56.

Habermas beobachtete.¹⁹ Ich glaube, dass man Derridas Denken ohne diese Dimension gar nicht verstehen kann. Auch seine Methode der Textdekonstruktion gewinnt erst tieferen Sinn, wenn wir ihn als religiösen Denker begreifen.

Ich werde mich aus Zeitgründen hier im wesentlichen auf vier Schriften beschränken:

1. seine sogenannte Apokalypseschrift
2. seinen Aufsatz „Außer dem Namen“
3. einen Aufsatz mit dem Hegelschen Titel „Glaube und Wissen“ in einem mit Gianni Vattimo zusammen herausgegebenen Bändchen „Die Religion“, das ein Symposium auf der Insel Capri dokumentiert, und
4. seinen Jerusalemer Vortrag, ausgearbeitet als Buch erschienen unter dem Titel „Wie nicht sprechen. Verneinungen.“

a) Ich beginne mit dem zuletzt genannten Buch, weil es thematisch an die bereits erwähnte Metapher von der „negativen Theologie“ anknüpft, wie sie bereits, so Derrida, in der deutschen (christlichen) Philosophie der Mystik, aber auch im Judentum und in der islamischen Philosophie (und übrigens bereits bei Shankara) gedacht ist.²⁰ Für Derrida kreuzen sich hier „christliche und nicht-christliche, (jüdische, islamische, hinduistische, buddhistische usw. philosophische und nicht-philosophische, europäische und nichteuropäische) Thematiken“.²¹

In seinem Jerusalemer Vortrag beschreibt Derrida eine entsprechende Denktradition, beginnend mit Dionysius Areopagita, über die christliche Mystik bis hin zu Wittgenstein. Es geht ihm dabei um eine typische Haltung gegenüber und auch innerhalb der Sprache, im Akt der Definition, der Attribution, der semantischen oder begrifflichen Bestimmung.

Dabei greift Derrida auf eine Begrifflichkeit zurück, die bereits im 12. Jahrhundert bei dem jüdischen Denker und Arzt Maimonides, entwickelt wurde und seither, nicht nur für das Judentum, über Jahrhunderte kanonisch geworden ist. Dieser hatte in seinem „Führer der Unschlüssigen“ ausgeführt, dass alle positiven Attribute nicht hinreichen, Gott angemessen zu beschreiben.²²

Nur negative Beschreibungen seien statthaft und möglich: Gott ist also etwa n i c h t ungerecht, rachsüchtig, kleinlich oder verschlagen. Sich Gott „positiv“ mit menschlichen Eigenschaften vorzustellen, sei unstatthafter Anthro-

¹⁹ Habermas, Jürgen, „Derridas klärende Wirkung. Ein letzter Gruß“, in: ders., *Ach Europa! Kleine Politische Schriften*, Frankfurt 2009, S. 64.

²⁰ Derrida, Jacques, WNS, a.a.O., S.57.

²¹ Derrida, Jacques, „Außer dem Namen“, in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000, S. 63- 121, hier S. 94.

²² Vgl Mose ben Maimon, *Der Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 1995, I, 51 und 57ff.

morphismus: eine Projektion menschlicher Eigenschaften auf das Göttliche. Derrida kommentiert diesen Ansatz noch mit einem Zitat aus Meister Eckharts Predigt „Quasi stella matutina“: Wer da sagt, Gott sei gut, könne ebenso gut sagen, die Sonne sei schwarz. Denn Gottes Güte überstrahle alle menschlichen Vorstellungen von Gutheit dermaßen, dass menschliche Begriffe völlig unzureichend seien, man könne eher von „Übergutheit“ sprechen. Jedes Prädikat, ja alle prädikative Sprache bliebe dem Wesen, in Wahrheit der Überwesentlichkeit Gottes inadäquat, und infolge dessen könne allein die apophatische Attribution den Anspruch erheben, sich Gott anzunähern, und uns auf eine schweigend erfahrene Anschauung Gottes vorzubereiten.²³ Sogar das „Sein“ ist ihm abzusprechen: Das griechische *on* hat ja keine Entsprechung in der hebräischen Sprache, hier schweigt die Sprache. Das ist aber keineswegs eine jüdisch – hebräische Problematik: Unter Rekurs auf Meister Eckhart ist für die Mystik festzuhalten: „Wenn ich aber gesagt habe; Gott sei kein Sein und *über* dem Sein (*über wesene*), so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht (*ich hân ez in im gehoehet*).“²⁴ Was nämlich das *Hyper* des Überwesentlichen betrifft, so hat es „weder Privation, noch Mangel, noch Abwesenheit“, sondern den „doppelten und zweideutigen Wert dessen, was in einer Hierarchie oberhalb, also zugleich jenseits (*beyond*) und mehr (*more*) ist. Gott (ist) jenseits des Seins, aber darin über das Sein hinaus mehr (Sein) als das Sein.“²⁵ Die Einklammerung entspricht der Heideggerschen Durchkreuzung des „Seyns“.

Man kann also niemals über Gott oder über das Sein insgesamt angemessen sprechen, übrigens auch nicht über sich selbst, wie Derrida bekennt: „Ich habe niemals vermocht, mangels Befähigung, mangels Kompetenz oder mangels Selbst-Autorisierung, über das zu sprechen, was, wie man so sagt, mir von meiner Geburt her als das Nächste hätte gegeben sein müssen: Der Jude, der Araber“.²⁶ Auch Identifikation und Selbstidentifikation bleiben schwierig. Wie aber „nicht sprechen von sich? Wie aber auch es tun, ohne sich von den anderen erfinden zu lassen? Oder ohne den anderen zu erfinden?“²⁷

²³ Derrida, Jacques, WNS, a.a.O., S. 10.

²⁴ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, S. 18 zitiert hier Meister Eckhart, *Quasi stella matutina. Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, S. 196.

²⁵ Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen*. A.a.O., S. 39. Er ergänzt noch: *plus (être) que l'être*. Hier berührt sich Derrida mit Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. (dt: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg 1992. Hier kritisiert Lévinas nicht nur Vorstellungen vom Sein Gottes, sondern die abendländische Ontologie insgesamt.).

²⁶ Derrida, a.a.O., S. 123, Anm. 29.

²⁷ Ebda.

Eine Kritik des identifizierenden Denkens hatte es bereits in Adornos negativer Dialektik gegeben. Es geht Derrida ja wie Adorno um eine Philosophie der Differenz, und da heißt es „nicht identifizieren, das andere und das Verschiedene eben nicht zurückführen auf das dasselbe und das Gleichartige.[...] Das Denken der Differenz kann nur selbst different, differenzierend sein und nicht stets wieder dasselbe“.²⁸

Dabei glaubt Derrida wie Adorno und Heidegger, dass „die Tradition der europäischen Philosophie, die vom Identitätsdenken (z.B. eines einheitlichen Bestimmung des Wesens von Dingen) letztlich bestimmt wird, nicht so ohne weiteres verlassen, negiert oder auch nur transformiert werden kann. Er arbeitet mit dieser Tradition, vertieft sich in sie und sucht sie von innen her aufzusprengen“.²⁹ Und dazu setzt er auch seine Methode der Textdekonstruktion ein.

Es geht aber auch um das Sein insgesamt, das sich begrifflich in seiner ganzen Fülle gar nicht erfassen lässt. Es bleibt immer eine Differenz, wobei „différance“ mit „a“, Derridas Kunstwort, auch noch auf das Partizip Präsens von *différer*, *differant*, anspielt und eine Verschiebung meint, hin zu einer Instanz, in der und aus der alle Verschiedenheiten allererst entspringen, die aber selber unnennbar und unbeschreibbar ist. „Im Anfang war die Spur“ hat Gianni Vattimo Derridas Philosophie charakterisiert.³⁰ Ein Sein, das alle begrifflichen Grenzen und alle Gegensätzlichkeiten übersteigt, „nicht dieses, noch jenes „ist“, nicht sinnlich noch intelligibel, nicht positiv, noch negativ, nicht drinnen, noch draußen, nicht übergeordnet, noch untergeordnet, nicht aktiv, noch passiv, nicht anwesend, noch abwesend, nicht aktiv noch passiv, nicht einmal neutral oder dialektisierbar in einem Dritten, also ohne mögliche Aufhebung..., nicht einmal ein Begriff noch ein Name,“ ist unserem philosophiegeschichtlich geprägten Denkvermögen schlecht erreichbar und gemahnt an die *coincidentia oppositorum* des Cusanus³¹, für den alle Gegensätze in einem jenseitigen Unendlichen, in Gott, zusammenfallen.

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe³², ist dieses Zusammenfallen von Dualismen auch in der erfüllten Leere und Bestimmungslosigkeit im Nirvana-Denken der buddhistischen Philosophie vorhanden und speist sich aus der hinduistischen Advaita-Vedanta-Tradition. Cusanus als ausgezeichneter Kenner der christlichen Mystik und einer, der immer schon über den Tellerrand sehen

²⁸ Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1982, S. 16-18 und 34ff.

²⁹ Kimmerle, Heinz, *Jacques Derrida*, a.a.O., S. 17ff.

³⁰ Vattimo, Gianni, *The Adventure of Difference*, Oxford/Cambridge 1993, S. 139.

³¹ Dieser wird von Derrida in *WNS*, S. 57 erwähnt.

³² Münnix, Gabriele, *Wahrheit und Toleranz. Cusanus zum Frieden zwischen den Religionen*, a.a.O., S. 103-106.

konnte, wird denn auch in WNS zitiert. Auch das Dao, das wirklich Ähnlichkeiten mit der Différance hat, da es als Weg ins Unbestimmte führt, ist also dem Sein noch vorgeordnet, wobei im Daoismus die Leere, z.B. einer Wohnung, immer Bedingung der Möglichkeit jeder Ingebrauchnahme ist, also transzendental zu nennen ist.³³ Der ursprünglich protestantische Mystiker Angelus Silesius wird daher zitiert mit einer Zeile „Ich muss noch über Gott [...] wo soll ich dann nur hin? Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn“.³⁴ Diese Leere ist wie z.B. im Buddhismus die Abwesenheit begrifflicher Bestimmungen.

Derridas Diskurs in WNS hat aber, wie er selbst betont, nur *Ähnlichkeit* mit dem Denken der negativen Theologie (wobei er deutlich macht, dass die jüdische, christliche und altiranische Mystik erstaunliche Ähnlichkeit aufweisen). Zwar zitiert Derrida erneut Meister Eckhart: „Du sollst ihn lieben wie er ist, ein Nicht-Geist, Nicht-Person, Nicht-Bild, mehr noch wie ein lauterer klares Eines, abgesondert von aller Zweiheit... Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Einen zum Nichts“.³⁵ Doch kritisiert Derrida den bei den christlichen Mystikern, für die er große Sympathie hegt, oftmals erfolgenden letzten Umschlag in die „Superessentialität“³⁶, was er für sich – da er vom Ereignis her denkt – ablehnen muss. Zwar lobt er die Abkehr vom essentialistischen Begriffsrealismus und vom Substanz-Akzidenz-Schema (was Derrida übrigens, wie Meister Eckhart, einen Atheismusverdacht einbrachte³⁷), doch gibt er der Entzugsfigur von der absoluten Verborgenheit Gottes – ganz jüdisch-arabisch – den Vorzug. Die unendliche Differenz muss bleiben, auch wenn wir uns bemühen können, dem Eigentlichen näherzukommen. Hier argumentiert er mit Heidegger, bei dem das „Seyn“ letzten Endes durchgekreuzt bleibt.

„Ich hatte also entschieden, *nicht zu sprechen* von der Negativität [...] in den jüdischen und arabischen Überlieferungen. [...] Diesen ungeheuren Platz unbesetzt lassen, auf diese Weise im Vorhof bleiben. Wäre das nicht eine ebenso folgerichtige wie mögliche Apophasis? Das wovon man nicht sprechen kann, ist es nicht besser, davon zu schweigen?“³⁸

Das wovon man nicht sprechen kann, das Heilige oder das was einem heilig ist, ist aber durch Spuren erreichbar: Man kann Spuren angeben, die auf einen

³³ Z.B. Heubel, Fabian, a.a.O., S. 108. Vgl. Laotse, *Tao-te-king* (übers. Debon) Stuttgart 1979, Kap 11, S.35.

³⁴ Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., S. 73 ff; vgl. auch Petermann, Hans-Bernhard, „...noch über Gott in eine Wüste ziehn...“ Derridas negative Theologie am Rande der Sprache, in Röllike, Hermann-Josef (Hg.), *Denken der Religion*, München 2010, S. 136f.

³⁵ Derrida, WNS, S. 93.

³⁶ A.a.O., S. 122, 19.

³⁷ „Nichts scheint mir angemessener und zugleich unbedeutender, deplazierter, blinder als ein solcher Prozess. Selbst Leibniz neigte dazu...“ (Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., S.79)

³⁸ Derrida, WNS, S. 94.

Weg führen können. Den Begriff der Spur übernimmt Derrida von Lévinas. Doch Derrida modifizierte diesen Begriff, und gab ihm – wie auch anderorts in dekonstruktiven Analysen – eine Hierarchieumkehr.³⁹ Und nun ist es an der Zeit, etwas zur Dekonstruktion zu sagen.

Bei Wikipedia kann man lesen, Derrida sei der Begründer der Dekonstruktion gewesen. Doch hatte schon Husserl in seiner phänomenologischen Kritik des Wissenschaftsgeschehens von phänomenologischer oder auch eidetischer Reduktion gesprochen. Und Heideggers „Schritt zurück“ meint eine „Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel „Destruction“ (an anderer Stelle spricht Heidegger von Dekonstruktion) gemeint“.⁴⁰ Aber, so fügt er an anderer Stelle hinzu „De(kon)struktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und auf die Seite stellen. De(kon)struktion heißt: unser Ohr öffnen, frei machen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht“.⁴¹

Die für Heideggers Spätphilosophie typische Denkfigur des „Schritts zurück“, aus der „Vergessenheit der Differenz“⁴² (Heidegger in „Identität und Differenz“), ist also notwendige Bedingung dafür, das Ganze besser in den Blick zu bekommen, wobei die Schwierigkeit in der Sprache liegt.

„Offen für das Sein“ zu sein bedeutet dann, „sich von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen“, den „Absprung“ zu wagen, weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen, der „in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist.“⁴³ Einen mit Naturbeherrschung verquickter Rationalismus sowie die „Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus und die durch den Tauschwert vermittelte Abstraktion der Zahlen“⁴⁴ muss man kritisieren und um einen Rückbau bemüht sein. Diese Dekonstruktion ist Befreiung, und hier schließt Derrida sich an.

Das Andere, Vergessene, Abgespaltene, Ausgesonderte soll wieder eingeholt werden. Er entwickelt aber eine eigene Methode der Dekonstruktion, wobei er gegensätzliche Begriffe oder Texte gegeneinander stellt und vergleicht. Dies wird sogleich auch zu einer Methode der Textanalyse, denn eine die verborgenen Bedeutungen zutage fördernde analysierend-synthetisierende Erörterung, in der still mitschwingende Konnotationen ebenso interessant sind wie das Aufdecken von Inkohärenzen, deckt interessante Tiefenintentionalitäten auf und

³⁹ Vgl Münnix, Gabriele, *Das Bild vom Bild*, a.a.O., Teil IV (S. S. 542- 624).

⁴⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, §6.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie*, Pfullingen 1992, S. 32ff.

⁴² Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 65 und 63.

⁴³ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, a.a.O., S. 24.

⁴⁴ Horkheimer, Max /Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, S. 39. und Zima, Peter V., *Moderne/Postmoderne*, Tübingen 1997, S. 37.

kann verborgene Sinnschichten enthüllen. So beginnt Derridas Interesse z.B. bei Widersprüchen, denn dahinter vermutet er interessante fruchtbare Konstellationen, die es ermöglichen, „die Spalte ausfindig zu machen, durch die, noch unnenbar, durchschimmert, was außerhalb dieser Geschlossenheit liegt“.⁴⁵ Damit folgt Derrida m.E. dem 1111 geborenen, im islamischen Denken bis heute überaus bekannten und beliebten Philosophen, Theologen und Sufi Al-Ghazali und seinem Buch „Inkohärenz der Philosophen“.⁴⁶ In der islamischen Theologie wird dieses Buch gerne als Fundamentalangriff auf die Philosophie überhaupt (damals die der Mu'taziliten) verstanden, doch geht es Derrida, indem er Inkohärenzen aufdeckt, nicht um Ablehnung vernünftiger Argumentation, sondern um eine *andere* Philosophie.

So dekonstruiert er Saussures zweidimensionalen Zeichenbegriff als Miteinander von signifiant und signifié. Das Bedeutende, das Zeichen, und das Bedeutete, die von Zeichen angezielte Bedeutung des Zeichens stehen aber insofern unter verborgenen metaphysischen Prämissen, als das Zeichen nur als ontologisch sekundäre Bedeutung hat, im Falle einer Fußspur nur als Abdruck des Eigentlichen. Das Signifikat aus der Objektwelt ist also dem Zeichen, das auf es hinweist, vorgeordnet. Diese Voraussetzungen enthüllt Derrida als heimliche Metaphysik der Präsenz, und dekonstruiert diesen Gegensatz, indem er eine Hierarchieumkehr vollzieht: Die Spuren sind das Eigentliche, für uns Greifbare, es gibt sogar eine ganze Kette von Signifikanten in Sprache, Schrift, Bildern, etc, die auf das von ihnen Gemeinte nur zielen können. Man muss vom Signifikanten ausgehen, und die sind phänomenologisch fassbar.⁴⁷ Derridas Dekonstruktion ist also auch ein Instrument der Kritik, in der Konstrukte mit totalitärer Tendenz wie auch metaphysische Prämissen als solche freigelegt werden, um auch andere Denkwege und individuelle Konstruktionen möglich werden zu lassen.

b) Und das wird auch deutlich in seiner Apokalypseschrift. Hier, in seinem Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, stellt er zwei Texte gegeneinander, in denen es um Wahrheit geht: die

⁴⁵ Lagemann, Jörg/Gloy, Klaus, *Dem Zeichen auf der Spur. Derrida- Eine Einführung*, Aachen 1998, S. 47.

⁴⁶ Auf www.raillife.com.tr findet man Kommentare wie „A Philosopher against Philosophy“ bzw „taking sides with wisdom against rationalism“ oder auf youtube „The Reviver of Religious Science“ denn Al Ghazali war Ash'arit und wandte sich gegen die Falsafa der Mu'taziliten. (s. Münnix, *Das Bild vom Bild*, a.a.O., S. 210-214).

⁴⁷ Daher mein Vorschlag zur Lösung der Kontroverse um Bildsemiotik und Bildphänomenologie mit einem anderen Zeichenbegriff, vgl Münnix, *Das Bild vom Bild, Bildphänomenologie und Bildsemiotik aus interkultureller Perspektive*, Freiburg 2019, S. 604-624.

Offenbarung des Johannes und einen weniger bekannten Aufsatz von Kant, der in engem Zusammenhang mit seinem bekannteren Aufsatz über „Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“ steht. Beiden Autoren geht es, wie sich zeigt, dabei um „Aufdeckung“, und „Enthüllung“ der Wahrheit, um die richtige Sicht als Sicht auf das Richtige⁴⁸, um Offenbarung als Offenbarwerden des Wahren. („Es gibt zwei Arten von Licht: das Licht der Aufklärung und das der Offenbarung“ hatte er früher formuliert⁴⁹, und die werden hier gegeneinander gestellt.) Da Derrida besonders das Verhältnis von Mystik und Ratio interessieren muss, bietet sich hier eine dekonstruierende Textlektüre an. Der Aufsatz Kants „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ wird von Derrida schon in seinem eigenen Titel parodiert, denn Kant attackiert in ihm die sogenannten „Mystagogen“, die „kraft eines höheren Gefühls philosophieren“.⁵⁰ Es geht ihnen um die Enthüllung von Geheimnissen, und sie –die sog „Mystagogen“– müssen, wie Kant spottet, dabei im Gegensatz zum diskursiven begrifflichen Verstand nicht viel Arbeit aufwenden.⁵¹ Die „vornehm tuenden, sein-wollenden Philosophen“, die von Begriffen zum Undenkbaren, das kein Begriff erreicht“ überspringen, sind für Kant der Tod aller Philosophie.⁵² Denn die Vernunft wird durch das untergeschobene Empirische („innere Erfahrung und Gefühl“ sind „an sich empirisch und zufällig“), sogar „entmannt (sic!) und gelähmt“, was „die Polizei im Reiche der Wissenschaft nicht zulassen kann“.⁵³ So werden in anderen intentionalen Kontexten verborgene Bedeutungen sichtbar gemacht und von Derrida kritisiert. Es geht hier für ihn auch um die Mystik, die als Kehrseite der negativen Theologie den epistemisch unendlichen Abstand zu

⁴⁸ Derrida, Jacques, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, in: ders., *Apokalypse*, Wien 1985, FN1, S. 9, S.12.

⁴⁹ Derrida, Jacques, *Glaube und Wissen*, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001, S. 67.

⁵⁰ Derrida, Jacques, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, a.a.O., S.18.

⁵¹ Kant, Immanuel, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, In : Kant, *Werke* Bd III (Weischedel-Ausgabe) Darmstadt 1971, S. 377-397, hier: A 400, A 387ff.

⁵² Kant a.a.O., Derrida, Jacques, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, in: ders., *Apokalypse*, Wien 1985, FN1, S. 9, S.12.

⁵² Derrida, Jacques, *Glaube und Wissen*, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001, S. 67.

⁵² Derrida, Jacques, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, a.a.O., S.18.

⁵² Kant, Immanuel, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, In : Kant, *Werke* Bd III (Weischedel-Ausgabe) Darmstadt 1971, S. 377-397, hier: A 400, A 387ff.

A 407.

⁵³ Kant ,a.a.O., A 414, A 417, A 421.

Gott durch Bemühen um emotionale Annäherung als eine besondere Art der Frömmigkeit zu überbrücken sucht, aber auch um eine zentrale Form der Debatte um Metaphysik, als Beispiel wie dogmatisches Systemdenken für Ausschlüsse sorgen kann.

Dies mache, so Derrida, auch einen herrschenden „Phallogozentrismus“⁵⁴ deutlich. Für dieses Stadium der Vernunft gibt es nämlich, wie der untersuchte Kant-Aufsatz nahelegt, offenbar nur eine männliche Vernunft, nur ein Organ oder eine Richtschnur der Vernunft. In beiden Fällen ist das Dominierende, Männliche und Ratio, eine Reduktion ursprünglich reicherer Möglichkeiten. Es geht Derrida also um eine Ausweitung des engen „klassischen“ Vernunftbegriffs, um eine Vernunft, die das im Dunkel Verborgene aufklären will und sich auf ihre Wurzeln zu besinnen hat.

Aber auch Erkenntnis durch Offenbarung (oder Intuition?) erhebt „Anspruch auf alleinige und letzte Wahrheit bzw. den exklusiven Zugang zu ihr“. Hier wird das Enthüllen von Wahrheit zu einem „Endzeitmechanismus“, wobei im Begriff der Apokalypse beide Ebenen zusammentreffen. Das Moment der Erkenntnis und das des Untergangs scheinen einander zu bedingen“.⁵⁵

Es geht also zentral um Aufklärung und um das, was als rational (bzw. aus der Sicht Kants als irrational) gelten soll. Es zeigt sich aber: „Recht hat weder der Prophet der finalen Authentizität (Johannes) noch der Polizist der apriorischen Autonomie (Kant)“.⁵⁶ Beide Autoren reden apodiktisch und sind sich der Geschichtlichkeit der eigenen Aussagen nicht bewusst, halten deren Wahrheit aber für unbezweifelbar.

Vor allem erlaubt aber die Formulierung der „Kastration des Logos als Ratio“ (die Vernunft wird ja durch die Mystik „entmannt“ und reicherer Möglichkeiten beraubt!) nun einen Übergang zur Wertschätzung Derridas für Angelus Silesius' „cherubinischen Wandersmann“, einer Sammlung von Alexandrinern, der er in seinem Aufsatz „Außer dem Namen“ nachspürt. Dieser ursprünglich protestantische Mystiker namens Johannes Scheffler –aus Schlesien stammend– konvertierte zum Katholizismus, weil ihm die strenge protestantische Kargheit doch zu eng erschien (als „Abgötterei der Vernunft“), um sich dem Mysterium Gottes anzunähern.

c)Vom Meister Eckhart inspiriert, sind die Schriften von Silesius für Derrida offenkundig mit dem Denken der negativen Theologie verwandt, auch wenn

⁵⁴ Derrida, Jacques, *Apokalypse*, a.a.O., S. 47.

⁵⁵ Wetzl, Michael, „Apocalypse now“- Der Wahrheitsbegriff der Postmoderne? Nachwort zu Derrida, *Apokalypse*, Wien 1985.

⁵⁶ Wetzl, Michael, a.a.O., S. 122ff.

Leibniz eher Atheismus vermutete (den man auch Derrida im Rahmen seiner Dekonstruktionsbemühungen unterstellte). Doch sie können, auch wie die Schriften mancher Atheisten, von einer intensiven Gottessehnsucht zeugen. Derrida fragt: „Ist es aber nicht gerade die Eigenschaft der Sehnsucht / des Begehrens, die eigene Aufhebung, den Tod ... in sich zu tragen? Dem absolut Anderen zuzustreben, liegt darin nicht die extreme Spannung eines Begehrens? Das eben dadurch versucht, auf seinen eigenen Elan, seine eigene Aneignungsbewegung, zu verzichten?“.⁵⁷

(Hier ist zu erwähnen, dass die „unio mystica“, Ziel christlicher Mystiker, in der islamischen und auch in der jüdischen Mystik nicht statthaft ist. Der Sufi Al-Haladsch wurde enthauptet, weil er offenbar nach einer mystischen Erfahrung mit der Aussage „Ich bin Gott“ von sich reden machte, und auch in der jüdischen Mystik muss Gott absolut transzendent bleiben und sich menschlicher Aneignung entziehen.⁵⁸)

So können wir auch nicht behaupten, dass der Name Gottes, der Name der Namen, wie es in der jüdischen Theologie heißt, uns irgendeinen Aufschluss gibt oder geben kann: Die Selbstkundgabe JHWH (gemeinhin übersetzt mit „Ich bin der ich bin“ –wir erinnern uns der Szene mit dem brennenden Dornbusch am Berg Sinai–) sagt gar nichts Inhaltliches aus und ist auch noch unan-gemessen übersetzt, denn es gibt im Hebräischen keine Kopula, kein „bin“, wie es das griechische „on“, das immer auch Sein bedeutet, aussagt⁵⁹).

Hören wir Silesius: Der unerkannte Gott

Was Gott ist weiß man nicht. Er ist nicht Licht/nicht Geist/

Nicht Wonnigkeit/ nicht Eins/ nicht was man Gottheit heißt:

Nicht Weißheit/nicht Verstand/nicht Liebe, Wille, Güte

Kein Ding/kein Unding auch/kein Wesen/kein Gemüte:

Er ist, was ich/ und Du/ und keine Kreatur/

Eh wir geworden sind was er ist, nie erfuhr.⁶⁰

⁵⁷ Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., S. 67.

⁵⁸ Vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1996, S. 4, und Mohamed Turki, *Einführung in der arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg 2015, S. 149.

⁵⁹ Jacques Derrida, „Das Supplement der Kopula“, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 195-228, sowie Gabriele Münnix, *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, Freiburg 2017, S. 22ff.

⁶⁰ Jacques Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., 82 (Derrida selbst zitiert die französische Übersetzung von Roger Munier (RM), *La rose et sans pourquoi*, Paris 1988, VI, 21; und daneben das deutsche Original aus der ihm vorliegenden zweisprachigen Ausgabe von Henri Plard, *Cherubinischer Wandersmann*, Paris 1946).

Unerkannt und prinzipiell unerkennbar ist für die negative Theologie das Sein Gottes, das ebenso gut in aller Bestimmungslosigkeit ein Nichtsein sein könnte, wie das Dao, da es den Bestimmtheiten vorgelagert ist.

ALSO: Man muss noch über Gott (...) wo soll ich dann nur hin?
Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn.⁶¹

Mehr noch: Der Mystiker muss sich selber von allen Bestimmtheiten freimachen, um sich dem Mysterium annähern zu können.

DENN: Nichts werden ist Gott werden.
Nichts wird was zuvor ist: wirst Du nicht vor zu Nicht.
So wirstu nimmermehr geboren vom ewgen Licht.⁶²

Derrida kommentiert: „Dieses Selbst-Werden als Gott-Werden oder -Nichts-Werden- Das scheint unmöglich“ und scheint doch der Erfahrung dessen, was man als „Dekonstruktion“ bezeichnet, seltsam vertraut zu sein⁶³. Dieses „Werden, als Selbst-Werden oder als Gott-Werden, als Hervorbringung des ANDEREN, vom Anderen aus, (...) führt in die Modalität des Möglichen offenbar eine absolute Heterogenität ein“.⁶⁴

Für Derrida scheint „zwischen der existentialen Analytik des Seins zum Tode in Sein und Zeit und den Äußerungen Heideggers ... über eine Theologie, in der das Wort „Sein“ nicht einmal vorkommen würde“ ein „tiefer Zusammenhang und eine strikte Kontinuität“ zu bestehen.⁶⁵

Wenn die griechisch-lateinische Rede von der negativen Theologie als Gegenbild zur sog „Ontotheologie“ eine Sprache ist, in der sich viele Religionen verständigen können („nie hat sich in den Denkgebäuden der jüdischen, islamischen oder buddhistischen Kultur ein Diskurs ausdrücklich diesen Titel „negative Theologie“ gegeben“⁶⁶), so wäre sie eine „Chance einer unvergleichlichen und im Prinzip grenzenlosen Übersetzbarkeit“ (Derrida redet hier von „Polylog“), „eine kommende Sprache, die teilbarer wäre denn je“.⁶⁷ Sie müsste

⁶¹ Jacques Derrida, a.a.O., S. 83 (RM I,7).

⁶² Ebda, S. 73, (RM VI,130).

⁶³ Und ist übrigens mit buddhistischen Nirwana-Vorstellungen kompatibel!

⁶⁴ Jacques Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., S.73ff.

⁶⁵ Ebda, S. 75.

⁶⁶ Derrida, *Außer dem Namen*, a.a.O., S. 93.

⁶⁷ Ebda, S. 77.

auf dem Wege der Dekonstruktion „Ent-Aneignung“⁶⁸ praktizieren, sich von „jeder intuitiven Fülle frei machen“, was eine „Dekonstruktion [...] des Verbs „sein“ in der 3. Person Indikativ“ einschließt; ja sogar „sich jeglichen Inhalts und jedes idiomatischen Signifikanten, aller Präsentation und Repräsentation, der Bilder und zum Beispiel selbst der Namen Gottes in einer bestimmten Sprache oder einer bestimmten Kultur zu enthalten“.⁶⁹

Das ist Meister Eckharts „Gelâzenheit“, und sie befreit „von aller Autorität, aller Erzählung, allem Dogma, aller Glaubensüberzeugung“.⁷⁰

Die transzendente Phänomenologie Husserls ähnelt also der hier erforderlichen Urteilsenthaltung („epoché“), da sie jegliche doxa suspendiert, und wäre damit „eine gute Propädeutik“ zur negativen Theologie.⁷¹

Der Name kann nur hinweisendes Zeichen sein, eine Spur.⁷²

Und internationale bzw. interkulturelle Kolloquien über die „negative Theologie“ (nunmehr nach dem Gesagten in Anführungszeichen) müssten um Dezentrierung des europäischen Denkens und seiner Genese bemüht sein.⁷³

d) Das passiert z.B. in Derridas Vortrag bei einem Symposium auf der Insel Capri, wo er über „*die Religion*“ (Singular!) nachdenkt. Unter dem Hegelschen Titel „Glauben und Wissen – die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“ (im Untertitel also auch eine Anspielung auf Kant und Bergson⁷⁴) spürt er den Bedeutungen dessen, was man als Kern des Religiösen bezeichnen könnte, in den Wortfeldern mehrerer Sprachen nach. Was meinen wir überhaupt, wenn wir von „Religion“ bzw. vom „Wiederauftauchen der Religion“⁷⁵ sprechen? Die Wortwurzel des lateinischen „religio“, nicht nur in SAE-Sprachen, sondern auch im anglo-amerikanischen Sprachraum verwendet, bindet sich, wie er mit linguistischen etymologischen Untersuchungen belegen kann, zurück an zwei Wortstämme: *relegere*, das auf *legere* verweist: Sammeln, auflesen (Ciceronische Tradition), und *religare*, das auf *ligare* verweist: binden, verbinden. (Tradition von Lactantius und Tertullian). Damit ist die „gemeinsame

⁶⁸ Ebda, S. 97.

⁶⁹ Ebda, S. 80ff.

⁷⁰ Ebda, S. 103, 101.

⁷¹ Ebda, S. 97.

⁷² Ebda, S. 85.

⁷³ Ebda, S. 107.

⁷⁴ Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Weischedel-Werkausgabe Bd IV, Darmstadt 1975, S. 649-879 und Bergson, Henri, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Nachdruck Freiburg 1980.

⁷⁵ Jacques Derrida, „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen zur bloßen Vernunft“, In: Jacques Derrida / Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001, S. 9-106, hier S.13.

Traglast der unterschiedlichen Sinnquellen“ zu untersuchen. Was liest man auf, woran bindet man sich?

Derrida macht darauf aufmerksam, dass „die Welt heute lateinisch spricht („meistens in der Form des Anglo-Amerikanischen“) wenn sie sich des Namens *Religion* bedient oder auf ihn sich beruft“. ⁷⁶ Derrida meint „jenseits einer bloßen Frage der Sprache und der Kultur“ das „eigentümliche Phänomen der Latinität und der weltumspannenden Bewegung“ eines rätselhaften Universalisierungsprozesses. Er redet mit einer eigenen Wortschöpfung von Mundialatinisierung (mondialatinisation) ⁷⁷, denn „Religion“ als ein englisches Wort, ein Wort das in Rom Station gemacht und einen Umweg über die Vereinigten Staaten gemacht habe, umkreise die Welt, sodass „seit Jahrhunderten [...] eine hyperimperialistische Bemächtigung“ in der Sprache stattfindet, die über ihre kapitalistischen und militärisch-politischen Gestalten weit hinausreicht“ ⁷⁸ Hingegen hatte Heidegger beim Besuch einer griechisch-orthodoxen Kirche, die sich an der Stelle eines früheren Artemis-Tempels befand, noch ganz andere und Eindrücke früherer kultureller Prägung geschildert. Im Gegensatz zu Kants Vernunftreligion, die alles Nicht-Vernünftige aus dem Bereich des Religiösen verbannen will, einen reflektierenden Glauben fordert und nur das Christentum als einzig zur Moral fähige Religion bestimmt, hält Derrida fest, dass es in vielen Sprachen einen religiösen Wortschatz gibt, der die Erfahrung der Göttlichkeit des Göttlichen, des Heiligen, des Heilen und Geborgenen (holy, wholly), des Rettenden bezeichnet. Andererseits geht es um „Erfahrungen des Vertrauens (Glauben, Kredit, das Treuhänderische oder das Zuverlässige im Akt der Glaubensbezeugung, die Anrufung eines blinden Vertrauens, das Bezeugende, als Zeugnis dienende, und zwar stets *jenseits des Beweises, der nachweisenden Vernunft, der Anschauung*“ ⁷⁹, wie z.B. den in vielen Religionen vorfindbaren Wunderglauben oder an die Kraft von Gebet und Opfer. Das Religiöse bewege sich wie eine Ellipse um diese beiden Brennpunkte ⁸⁰, und immer finde sich ein messianischer Aspekt: eine Erlösungshoffnung, das Warten auf das Kommen des ganz Anderen, des Paradieses, des Nirvana, in dem man für alle Unbill entschädigt zu werden hoffen darf, in dem alles Leiden sein Ende findet.

Ganz im Gegensatz zu Kant hatte Hegel die Religion in ihrer tatsächlichen Gestalt anerkannt und Glaube und Wissen nicht als Gegensätze betrachtet ⁸¹, aber

⁷⁶ Derrida, Jacques, „Glaube und Wissen“, a.a.O., S. 47.

⁷⁷ „Globalatinisierung“ wäre eine bessere Übersetzung gewesen, da „mondialisation“ Globalisierung meint.

⁷⁸ Derrida, „Glaube und Wissen“, a.a.O., S. 50ff.

⁷⁹ GW, a.a.O., S. 56ff.

⁸⁰ GW, a.a.O., S.63.

⁸¹ Nadine Mooren, *Hegel und die Religion*. Meiner Hamburg 2018.

die Gesetzmäßigkeit der dialektischen Entwicklung des Seins hin zum absoluten Geist als unhintergebar festgeschrieben. Seine Entäußerung Gottes in die Welt hinein, die als absolut gewordener Geist am Ende aller Zeiten zu ihm zurückkehrt, unterliegt einer beständigen Vermittlung von Gegensätzen. Der Kreuzestod Jesu spielt in Hegels Religionsphilosophie eine entscheidende Rolle, denn er vermittelt die Gegensätze von Leben und Tod und hebt sie auf eine neue Stufe. Daher Hegels metaphorische Rede vom „spekulativen Karfreitag“. ⁸² Dieses Wort vom „spekulativen Karfreitag“ ⁸³ wird aber von Derrida umgedeutet: Schon Nietzsche hatte seinen Ver-rückten, aus dem Zentrum gerückten Mann, klagen lassen. „Gott ist tot. Und wir haben ihn getötet“. ⁸⁴ Es sind für Derrida – ganz im Sinne des amerikanischen Pragmatismus ⁸⁵ – die Kräfte der Abstraktion, die entwurzeln, entorten, entkörperlichen, formalisieren, verallgemeinern, schematisieren, objektivieren und sogar krank machen können. ⁸⁶

„Vom Glauben, vom Gebet und von Opfer verschieden, zerstört die Ontotheologie die Religion“, so Derrida ⁸⁷, und beraubt den Glauben einer sinn- und lebensstiftenden Dimension. Solche weltweit zu beobachtende Entfremdung vom Quell des Religiösen ruft Fundamentalismen als reaktive Antagonismen hervor. Besonders bei Kulturen, die sich ausgeschlossen von der modernen, auch technologischen Entwicklung fühlen und Entwurzelungen kompensieren müssen, kann es als Gegenstoß gegen die durch Rationalismen ausgelöste universale Herrschaft der Systeme zu einer zweiten neuen archaischen Art von Gewalt kommen, die sich gegen die erste weltumspannende, durch Medien überall präsente Gewalt richtet, die als fremd empfunden wird. ⁸⁸

Es braucht also, so Derrida, eine neue und neuartige Aufklärung über die Kräfte der Abstraktion. ⁸⁹ Dem Dogmatismus und den ihm innewohnenden totalitären Tendenzen muss man ein undogmatisches Denken entgegenstellen, das Rücksicht nimmt nicht nur auf kulturell andere Verankerungen dessen, was wir, lateinisch inspiriert, Religion nennen, sondern auch auf eine Kultur der Differenzen, die kulturell unterschiedliche Formen des Religiösen achtet und nicht zu usurpieren trachtet.

⁸² Derrida, GW, a.a.O., S. 27.

⁸³ Vgl., Karl Kardinal Lehmann, „Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag“, *Hegel-Jahrbuch* 5(1), Berlin 2003, S. 18-26.

⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Fröhliche Wissenschaft*, § 125, in F.N.; *Werke in drei Bänden* (Schlechta-Ausgabe), Darmstadt 1997, S. 127.

⁸⁵ Vgl. William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten 1979 / sowie ders., *Pragmatismus*, Hamburg 1994.

⁸⁶ Derrida, GW, a. a. O., S. 10.

⁸⁷ In GW, a.a.O., S. 28.

⁸⁸ GW, a.a.O., S. 68ff.

⁸⁹ GW, a.a.O., S. 88.

Und damit sind wir wieder bei der negativen Theologie, die die Begrenztheit des menschlichen Wissens betont, und daher vorsichtig mit Ansprüchen auf universale Wahrheit ist. Erst recht darf man aus Glaubensüberzeugungen und der Privilegierung des Eigenen keine Machtansprüche auf Aneignung ableiten. Bei Lévinas, dem sich Derrida nach anfänglicher Kritik⁹⁰ lebenslang verbunden fühlte, muss man das Wort „Alterität“ immer im doppelten Sinne lesen: Gemeint ist das ganz Fremde, das man achten muss: der konkrete andere Mensch, aber auch der fremde Gott.⁹¹ Das verbietet jeden Imperialismus (und eben auch Kulturimperialismus) und bedeutet Verzicht auf jede (mentale) Aneignung durch Kolonisation.

Schlusswort Derrida: „Die dogmatischen Philosophien und die natürlichen Religionen müssen untergehen, aus der größten Härte, aus der unbarmherzigsten Gottlosigkeit, [...] aus der Leere der schlimmsten Beraubung Gottes soll die leuchtendste Freiheit (zur Religion) in ihrer höchsten Ganzheit wiedererstehen“.⁹²

Eine Kultur und Achtung von Differenzen, wie sie auch andere postmoderne Denker fordern, würde Entwurzelungen durch die Gewalt universaler Rationalismen möglicherweise verhindern, und damit auch die reaktiven „Rückfälle ins Archaische“ und Fundamentalistische. Und das wäre eine Renaissance echter, nicht mit Herrschaftsansprüchen verquickter Religiosität.

4. Schluss

Wir verstehen nun, weshalb Ina Kerner in ihrem Postkolonialismusbuch als philosophische Bewegung besonders den postmodernen Poststrukturalismus benennen kann, und insbesondere auf Foucault und Derrida verweist, ohne jedoch näher auf ihre Konzepte einzugehen.⁹³ Auch epistemische Gewalt ist Gewalt, obwohl sie subtiler daherkommt, und von daher kann die postmoderne Aufklärungskritik als Kritik an Hegemoniemodellen und Ansprüchen auf exklusive Weltdeutung überhaupt und daher als neue Welle aufklärerischen Denkens gesehen werden.

Derridas Ausführungen zur negativen Theologie sind interkulturell angelegt, und er zeigt durch vielfältige Bezüge, dass die großen Religionen sich in Strömungen negativer Theologie und Mystik annähern, und es zeigt sich, dass sie

⁹⁰ In Derrida, Jacques, „Gewalt und Metaphysik“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, S. 121-235.

⁹¹ Z.B. in Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*, Freiburg 1998.

⁹² GW S. 27.

⁹³ Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien*, Hamburg 2012, S. 34.

immer schon in Kontakt mit einander gestanden und sich gegenseitig befruchtet haben. Im Islam, im Judentum und auch im Daoismus sind sie Mainstream, aber auch für das Christentum gibt es moderne Stimmen, die in der negativen Theologie eine Chance sehen, da sie eine „Entleerung“ eines dogmatisch und moralisch überfrachteten Glaubens betreibt und ebenso die Fremdheit und Unverfügbarkeit wie die verborgene Gegenwart Gottes zu bewahren sucht.⁹⁴ Und zudem ist sie ein Bindeglied zwischen verschiedenen großen Religionen, eine Schnittmenge, die Übergänge ermöglicht und Verständnis generieren kann. Somit kann Derrida als Vordenker einer inter-kulturellen Religionsphilosophie jenseits von Deduktionsmetaphysik und dogmatischer Vernunftreligion gesehen werden.

Nicht Aneignung also, sondern Annäherung. „Jeder soll von da, wo er ist, ein Stück näher kommen.“⁹⁵

⁹⁴ Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

⁹⁵ Navid Kermani, *Jeder soll von da, wo er ist, ein Stück näher kommen. Fragen nach Gott*, München 2022.

Koordinatoren / Coordinadores / Coordinateurs / Coordinators

Argentina

F.E.P.A.I.
Marcelo T. de Alvear 1640, 1-F
1060 Buenos Aires

Cuba

Pablo Guadarrama
Universidad Central de las Villas
Santa Clara

Brasil

Magali Mendes de Menezes
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Faculdade da Educaçao
Área de Filosofia da Educaçao
Porto Alegre

Chile

Ricardo Salas
Universidad Católica de Temuco
Temuco

Bulgaria

Aneta Karageorgieva
University of Sofia
1000 Sofia

España

José María Romero
Universidad de Barcelona
08015 Barcelona

Colombia

Juan Cepeda
A.A. 355.077
Bogotá, D.C.
11001000

India

Vincent G. Furtado
P.O. Box 1060
Bangalore 560010

Costa Rica

Mario Méndez
Universidad Nacional
Heredia

Italia

Carla Canullo
Università di Macherata
Macherata

Croatia

Pavo Barisic
Filosofski Fakultet
D. Salaja 3
4100 Zagreb

México

Horacio Cerutti Guldberg
Colegio de Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras / UNAM
04510 México D.F.

Nicaragua

Alejandro Serrano Caldera
Universidad Nacional Autónoma
Managua

Nigeria

Raphael Madu
P.O. Box 327
Enugu, Enugu State

Perú

Miguel Ángel Polo Santillán
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Lima

Polska

Iwona Krupecka
Uniwersytet Gdański,
Wydział Nauk Społecznych,
ul. Bażyńskiego 4,
80-952 Gdańsk

Portugal

Jose Esteves Pereira
Uni. Nova de Lisboa
Av. de Berna, 26
1050 Lisboa

Puerto Rico

Carlos Ramos
311 Coll y Toste
San Juan, PR 00918

Republic of Korea

Choe, Hyondok
Ewha Womans University
Seodaemun-gu Daehyun-dong 11-1
Seoul 120-750

Rossija

Alexander Rybas
Institute of Philosophy
St. Petersburg State University
St. Petersburg

Slovensko

Paulina Sismisova
Pekna' 3
83105 Bratislava

Uruguay

Mauricio Langón
Calle de los Leones y 70
Solymar / Canelones

USA

José Luís Gómez Martínez
The University of Georgia
Athens, Ga. 30602

Venezuela

Carmen Bohórquez
Universidad del Zulia
Maracaibo