

# Unterwegs zu einer neuen Transzendentaltheologie

Karlheinz Ruhstorfer

Der Ausdruck „Transzendentaltheologie“ ist eng verwoben mit dem Denken Karl Rahners. Auf dem Weg zu einer *neuen* Transzendentaltheologie rücken vor allem die zentralen Begriffe „transzendental“ und „kategorial“ in den Blick. Gerade unsere eigentümliche geistesgeschichtliche Situation lässt eine Neufassung dieser Begriffe als angemessen erscheinen. Um diese Neufassung plausibel zu machen, ist es zunächst notwendig, in einem ersten Schritt die Genealogie der rahnerschen Transzendentaltheologie ausgehend von Kant und Heidegger offenzulegen. In einem zweiten Schritt kommen die Impulse aus dem neueren französischen Denken am Beispiel von Derrida und Marion zur Sprache, um schließlich Strukturen einer neuen Transzendentaltheologie anzudeuten.

## 1. Genealogie der Transzendentaltheologie Rahners

Kant

Das Begriffspaar „transzendental“ und „kategorial“ wurzelt in seiner Polarität bereits in Unterscheidungen mittelalterlicher Philosophie.<sup>1</sup> Die *transcendentia* gehören zu den allgemeinsten Bestimmungen wie das Seiende (*ens*) und damit verbunden das Eine, Wahre und Gute. Doch schon nach Johannes Duns Scotus übersteigen die Transzendentalien die kategoriale Begrenzung, da sie „ihm [sc. Gott] nicht zukommen als etwas, was zu einer Gattung bestimmt, sondern als ein gegenüber solchen Bestimmungen Früheres, was folglich übersteigend und außerhalb jeder Gattung ist“<sup>2</sup>. Doch kommt der Begriff „transzendental“ erst in der kantischen Philosophie zu systemkonstituierender Bedeutung.

Unter der Leitfrage „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ macht sich Kant an die *Kritik der reinen Vernunft*<sup>3</sup>. Um der Freiheit willen unterscheidet

- 1 Art. Transzendental; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie, in: HWPh 10,1359 und 1365.
- 2 Johannes Duns Scotus: Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113. Op. omn., hg. C. Balic [Vat.] (Rom 1950ff.) 4, 206: „conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcensens et est extra omne genus.“
- 3 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe Bd. 3, Berlin 1911. Die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

er die „Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dinge an sich selbst“ (B XXVII). Die Dinge an sich bleiben notwendigerweise unerkennbar, da nur so die Freiheit des Willens nicht in eine objektive, d. h. an sich seiende Naturkausalität aufgelöst werden kann. „Denn, sind die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist die Freiheit nicht zu retten“ (B 564). Die Gegenstände der Erfahrung, wie sie dem Subjekt erscheinen, stehen allerdings unter Erkenntnisbedingungen, die jeder Erfahrung vorausliegen und im Subjekt begründet sind. Die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich nun mit eben diesen apriorischen Begriffen: „Ich nenne alle Erkenntniß *transcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transcendental-Philosophie* heißen“ (B 25). Der erste Teil der *Kritik der reinen Vernunft* (transzendente Ästhetik) stellt nun Raum und Zeit nicht als äußere Realitäten, sondern als solche vorgängigen, inneren Anschauungsformen vor. Der zweite Teil (transzendente Logik) handelt von den reinen Verstandesbegriffen, die als Urteilsformen bzw. Kategorien entfaltet werden. Anders als im mittelalterlichen Denken und anders als bei Rahner sind für Kant gerade auch die Kategorien transzendente Begriffe des reinen Verstandes, welche die Erfahrung konstituieren, jedoch ohne a posteriori erfahrenem Inhalt leer bleiben.

In der ersten Abteilung der transzendentalen Logik, der transzendentalen Analytik, werden die Verstandesbegriffe zunächst analysiert und dann abgeleitet. Wegen ihrer zentralen Bedeutung auch für eine neue Transzendentaltheologie ist es angebracht, die Urteile des Verstandes bzw. die Kategorien hier anzugeben. Kant teilt zwölf Urteile bzw. zwölf Kategorien in vier Dreiergruppen:

1. *Qualität der Urteile*: Allgemeine, Besondere, Einzelne;
2. *Qualität*: Bejahende, Verneinende, Unendliche;
3. *Relation*: Kategorische, Hypothetische, Disjunktive;
4. *Modalität*: Problematische, Assertorische, Apodiktische.

Die entsprechende Tafel der Kategorien lautet:

1. *Quantität*: Einheit, Vielheit, Allheit;
2. *Qualität*: Realität, Negation, Limitation;
3. *Relation*: Subsistenz und Inhärenz (Substanz und Akzidens), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden);
4. *Modalität*: Möglichkeit – Unmöglichkeit, Dasein – Nichtsein, Notwendigkeit – Zufälligkeit.

Diese Kategorien bzw. Urteile sind bei Kant Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Anders gewendet dienen sie dazu, die von der transzendentalen Ästhetik, der inneren Anschauung, dargebotene Mannigfaltigkeit des Sinnlichen

(B 102) zu synthetisieren. Sie sind „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen“ (B 94). Durch die Synthesis wird überhaupt erst aus der Anschauung eine Erkenntnis (B 103). Es ist die Einbildungskraft, welche die Synthesis erbringt (B 104). Die innere Produktivität des transzendentalen Subjekts konstituiert das Wissen, dessen bloße Materialität durch die Erfahrung gegeben wird. Das oberste Prinzip des Verstandesgebrauchs ist der Grundsatz von der synthetischen Einheit der Apperzeption. Eben weil das „Ich denke“ alle mögliche Erfahrung begleitet, ist die Einheit des Selbstbewusstseins der Grund für die Einheit der Mannigfaltigkeit und ebenso der produktive Grund für alle Erkenntnis.

Die transzendente Dialektik schließlich, die den dritten Hauptteil der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt, wendet sich den obersten Prinzipien der Erkenntnis zu, die Kant als die drei transzendentalen *Ideen* Gott, Welt und Seele angibt (B 391f.). Sie sind der Gegenstand der *Vernunft*, die als das Vermögen der Prinzipien eingeführt wird (B 356). Die Begriffe der reinen Vernunft (*transzendente Ideen*) haben mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun und sind damit die Bedingung der Möglichkeit sowohl der sinnlichen Erscheinungen als auch der Verstandeserkenntnis. Die Seele bedingt die „Einheit des denkenden Subjekts“, die Welt die „Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung“ und Gott die „Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ (B 391). Da die transzendentalen Ideen aber niemals Gegenstand der Erfahrung sind, können sie in der *Kritik der reinen Vernunft* auch nicht Gegenstand des Wissens sein, sondern sie bleiben Sache des Vernunftglaubens (B XXX). Doch ist dies für Kant gerade kein Mangel, da „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt“ ist (B 829). Entscheidend ist nämlich nur, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“ (B 828).

### Heidegger

Eine epochal andere Verwendung der Begriffe „transzendental“ und „kategorial“ findet sich nun in der Theologie Karl Rahners. Diese wird erst möglich auf der Basis der Philosophie Martin Heideggers, genau genommen des Heidegger von *Sein und Zeit*<sup>4</sup>, dessen Ziel eine fundamentalontologische Grundlegung der Philosophie war. In einer Tradition, in der Johannes Duns Scotus, über den Heidegger seine Habilitationsschrift verfasst hat, wie bereits erwähnt eine Rolle spielt, stellt Heidegger die Frage nach der allgemeinsten „Transzendentalie“, nämlich nach dem Sein, radikal neu. Das Sein allerdings, das nun im Horizont der Zeit und damit auch der Welt erfragt werden soll (1 u. 52), erscheint überhaupt erst im Kontext einer modernen, d. h. nachmetaphysischen Welterfahrung (6). Heidegger bestimmt das Sein, in der Unterscheidung vom Seienden, mit dem es jedoch niemals

4 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967. Die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

identisch ist. „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“ (6). Es gilt Heidegger als etwas Vergessenes (2), das es erneut ans Licht zu bringen gilt. Nicht nur stellen sich die positiven Wissenschaften, welche Ontisches zum Gegenstand haben, nicht die Frage nach dem Sein, vielmehr haben auch die bisherige Wissenschaft vom Seienden als Seienden, die Ontologie, die Frage nach dem Sein des Seienden unerörtert gelassen (11). Entsprechend zielt nun die neuartige Seinsfrage auf eine „apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen, und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und die fundierenden Ontologien selbst“ (11). Auch wenn Heidegger in diesem Kontext den Begriff „transzendental“ nicht verwendet, so erhellt das Zitat doch, dass es hier in gewisser Analogie zu Kants Transzendentalphilosophie ebenfalls um Möglichkeitsbedingung geht. Doch betrifft die Vorgängigkeit des Apriori bei Heidegger auch noch alle bisherigen Ontologien, und das heißt alle bisherige Vernunftwissenschaft, auch die kantische. Heidegger betrachtet sein neuartiges Prinzip, das Sein, als die Bedingung der Möglichkeit der Ideen, wie Kant sie verhandelt, aber auch des Gottesbegriffs, wie er in der spekulativen Theologie entfaltet wurde (vgl. 10). Hier macht sich jene tektonische Verschiebung des frühen 19. Jahrhunderts geltend, die mit den Namen Schopenhauer, Feuerbach und Kierkegaard verbunden ist, und die sich dadurch auszeichnet, dass als oberstes Prinzip nicht mehr die *Idee* Gottes angesehen wird, wie noch bei Kant, sondern die *Erfahrung* des sinnlichen Menschen in seiner Weltlichkeit. Und so richtet sich auch das Augenmerk Heideggers auf den *Menschen* und zwar als „Dasein“. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (12). Das „Dasein“ kommt nicht nur unter anderem Seienden vor, sondern es ist in seinem Sein durch sein Sein selbst erschlossen. In einer gewissen Kontinuität zu Kierkegaard nennt Heidegger das Sein, zu dem sich das Dasein so oder so verhalten kann, „Existenz“. Die Existenz des Menschen geht im Horizont der Moderne aller *Essenz* und das heißt aller spekulativen Wesensbestimmung voraus. Die Existenz bezeichnet die Möglichkeit eines Daseins, es selbst sein zu können. Dabei ist die Frage der Existenz eine *ontische* „Angelegenheit“ des Daseins, die im konkreten gelebten Selbstvollzug des Menschen entschieden wird. Die *existentielle* Dimension kann nur durch die konkrete weltliche Existenz selbst ins Reine gebracht werden. Erst die ausdrückliche Reflexion auf die *ontologische Struktur* der Existenz führt zur *Existentialität* oder zum *existentialen* Verstehen des Menschen (12). Die existentielle Analytik des Daseins fragt nach der *Bedingung der Möglichkeit* von menschlicher Existenz und ist mithin eine *transzendente* Wissenschaft. Diese Wissenschaft, die „Fundamentalontologie“, ist nach Heidegger schließlich in der Lage, die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten. Dabei ist noch einmal festzuhalten, dass zum fraglichen Dasein wesentlich die Weltlichkeit und Zeitlichkeit gehört. Das Sein ist wesentlich Sein in einer Welt (13 u. 52–62) und erscheint, wie der Buchtitel *Sein und Zeit* andeutet, erst im Horizont der Zeit. Um die hier angestrebte Seinsfrage überhaupt angemess-

sen stellen zu können, muss nach Heidegger die Geschichte der Ontologie destruiert werden. Dadurch sollen die „ursprünglichen Erfahrungen“ der frühen Denker unserer Geschichte wieder freigelegt werden. Dies ist der Grund, warum Heidegger von der „Wiederholung“ der Seinsfrage in eigentümlichem Doppelsinn von *wieder holen* und *wiederholen* spricht (26). Das im Begriff der Destruktion enthaltene negierende Moment bezieht sich nicht auf die Geschichte als solche, nicht auf die Vergangenheit, sondern das „Heute“ und die herrschende Behandlungsart der Ontologie. Bereits hier sei auf die fundamentale Bedeutung der *Negation* im Horizont der Moderne verwiesen, die aber nach Heidegger nicht die Geschichte des spekulativen Denkens als solches betrifft, wiewohl diese auch stets mit gemeint ist, sondern die auf eine Krise in der zeitgenössischen Welt bezogen ist. Durch die moderne Negation soll eine besondere Entzugserfahrung durch eine Revolution der Denkungsart bzw. der realen Verhältnisse überwunden werden. Was aber ist nun der Kritikpunkt Heideggers am Denken der traditionellen Ontologie?

Hier mag der Verweis auf die platonische Grundunterscheidung von *noúmenon* und *phainómenon* weiterhelfen.<sup>5</sup> Alle *spekulative* Theologie und Philosophie denkt letztlich das Seiende als Idee oder Begriff (*lógos*). Beginnend mit der Fassung dessen, was bei Parmenides als vollendetes und deshalb auch unwandelbar Seiendes eingeführt, in der platonischen Ideenlehre ausdifferenziert und mit der phänomenalen Welt vermittelt wird, was in der aristotelischen Theologie als höchstes Anwesen (*ousía*), das unbewegte Bewegende, begriffen und als Prinzip auch der untergeordneten Wissenschaften aufgewiesen wird, über den christlichen Platonismus eines Augustinus und den christlichen Aristotelismus eines Thomas von Aquin bis hin zu den transzendentalen Ideen Kants und der idealistischen Philosophie Hegels, stets ist das oberste Prinzip das ewige Sein Gottes in seiner Vollendung. Dabei ist die letztlich göttliche noumenale Welt das Urbild und die phänomenale Welt das Abbild. Gerade diese onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik wird seit Schopenhauer, Feuerbach und Kierkegaard abgestoßen. Zeit und Welt werden in ihrer Ursprünglichkeit und Fragilität erfahren und der anfänglichen Vollendetheit Gottes entgegengesetzt. Die wirkliche Welt menschlicher Erfahrung ist der idealen Welt des Guten, Wahren und Schönen vorgeordnet und wird somit zum Urbild für die nunmehr rein menschlichen Ideen. Entsprechend dieser Wende zum *phainómenon* führt Heidegger unmittelbar nach dem Paragraphen über die Destruktion der Geschichte der Ontologie die *phänomenologische* Methode der Untersuchung ein (27–39).<sup>6</sup> Der noumenalen Welt wird die phänomenale vorgeordnet. Die *Phänomenologie* wird hier zu Leitwissenschaft und

5 Siehe z. B. Platon, *Timaios* 27c–29d.

6 Nebenbei bemerkt gilt die Vorordnung des Phänomens vor die Idee auch in der Phänomenologie von Heideggers Lehrer Husserl. Husserl fasst die anthropologisch gewendete Idee selbst als Phänomen oder als Sache selbst auf. Die husserlsche Idee ist aber keineswegs der göttliche Grund für die Dinge der Außenwelt, wie dies im Platonismus der Metaphysik der Fall ist. Siehe E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hamburg 1992, 47ff. So schließt die Phänomenologie Husserls auch die Betrachtung Gottes aus, ebd. 99–110.

tritt an die Stelle der vormaligen *Ersten Philosophie* oder *Theologie*. Die Erscheinung muss ursprünglicher erfahren und ursprünglicher befragt werden, als dies im Horizont spekulativer Vernunftwissenschaft geschah. Während Heidegger dieses Modell einer neuen Grundlegung der Ontologie schließlich ablegt, um das Sein zunächst gegen die metaphysische Tradition und schließlich ohne Rücksicht auf sie zu denken, bleibt Karl Rahner stets dem Stufenmodell der Fundamentalontologie verbunden.<sup>7</sup>

### Rahner

Der Begriff „transzendental“ erlangt für Rahner bereits vor seiner Begegnung mit Heidegger prinzipielle Bedeutung, stellt er sich doch nach Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen schon unter dem Einfluss von Joseph Maréchal, der um eine Vermittlung zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant bemüht war, auf den „Boden der Transzendentalphilosophie“<sup>8</sup>. Doch bleibt diese Denkphase Rahners noch im metaphysischen Rahmen. Dieser wird erst durch die Begegnung mit der Modernität Heideggers definitiv gesprengt und auf die Weltlichkeit des Menschen hin geöffnet. In der Begegnung mit Heidegger verliert die „Transzendentalität“ für Rahner ihre kantisch-spekulative Idealität und wird *existential*. Von ihm übernimmt er die „transzendente Analytik des konkreten Menschen, des Daseins, eine Analytik, die als Grundlage einer Ontologie dient, d. h. die zum Ziel hat, eine treffende Untersuchung des Seins zu ermöglichen“. „In-der-Welt-sein, In-der-Zeit-sein, Endlichkeit“ werden auch für Rahner die entscheidenden Koordinaten seiner transzendentalen Anthropologie. Allerdings mit der entscheidenden Differenz, dass für ihn der letzte Horizont nicht das „Nichts“, sondern das Sein Gottes ist.<sup>9</sup> Heideggers Konzentration auf die Existenz des Menschen wird für Rahner zur Vorbereitung auf das Evangelium: „Den Menschen von der reinen Idee zu lösen und ihn in seine eigene Existenz und die Geschichte zu werfen, wie Heidegger dies tut, hieße dann, ihn im Grunde vorzubereiten und im Voraus aufmerksam zu machen auf die – historische und existentielle – Tatsache einer göttlichen Offenbarung“<sup>10</sup>. *Geist in Welt* ist das erste große theologisch-philosophische Werk Rahners, das die „scholastisch-katholische Tradition“ in ein „lebendiges Gespräch mit der modernen Philosophie“ bringen will.<sup>11</sup> Dass Rahner selbst dieses Gespräch ein Leben lang geführt hat, beweist der späte *Grundkurs des Glaubens*<sup>12</sup>. Dabei zeigt der *Grundkurs* gerade auch, dass und wie sich bestimmte philosophisch-theologische Konstanten im Werk Rahners durchgehalten haben.

7 J. Wohlmuth und J.-L. Marion, *Ruf und Gabe*. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 38.

8 A. Raffelt und H. Verweyen, Karl Rahner, München 1997, 27.

9 K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Geist in Welt*. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn – Düsseldorf 1996, 344f.

10 Rahner (wie Anm. 9) 354.

11 Rahner (wie Anm. 9) 431.

12 Freiburg 1976. Auf dieses Werk beziehen sich die weiteren Angaben im Text.

Rahner betont, dass der Menschen das „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“ sei (132). Dies ist die rahnersche Übersetzung der heideggerschen Bestimmung des Menschen als dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um das Sein selbst geht, als Dasein. In Heideggers Begrifflichkeit (Ereignis!) erläutert Rahner, dass dies „kein kategorialer und ontischer, sondern ein ontologischer Satz [sei], der das Subjekt als solches und darum in der Tiefe seiner Subjektivität – also die Tiefe seiner transzendentalen Erfahrung – ins Wort“ bringe. Dieser Gedanke basiert auf Heideggers „ontologischer Differenz“ zwischen Sein und Seiendem, Ontologischem und Ontischem, Existentialem und Existentielltem oder mit Rahner gesprochen *Transzendentelem* und *Kategorialem*. Der Mensch als solcher lebt stets und unvermeidlich im „Vorgriff auf das Sein“ (44). Genau dies ist gemeint, wenn Rahner im Menschen ein „übernatürliches Existential“ annimmt (133). Die Struktur menschlicher Erkenntnis und mehr noch die Struktur des Daseins lässt den Menschen, jeden Menschen, a priori auf Gott ausgerichtet sein. Auf diesem Boden kann Rahner schließlich eine allgemeine *transzendente* und eine *kategorial*-besondere Offenbarungsgeschichte unterscheiden. Während die erste a priori mit dem Menschsein als solchem gegeben ist, ereignet sich die zweite a posteriori und ist mithin kontingente Selbstauslegung der ersten (157f.). In der ontisch-existentialen Dimension der Erfahrungswelt begegnet die Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu Christi bzw. in den Offenbarungsschriften des Alten und Neuen Testaments. Zwar öffnet sich Rahner an diesem Punkt der Möglichkeit einer Offenbarungsgeschichte auch außerhalb des biblischen Raums (160), doch bleibt letztlich Christus das Kriterium der Unterscheidung, da hier die transzendente Erfahrung in einer unüberbietbaren Weise kategoriale Wirklichkeit geworden ist. Anders ausgedrückt, die Selbstmitteilung Gottes im Menschen findet hier ihren unüberbietbaren Höhepunkt (161 und 206ff.).

## 2. Herausforderung durch das neuere Denken

Ein entscheidender Impuls für eine Neufassung der Transzendentaltheologie geht von der neueren französischen Philosophie aus, die sich auf der Basis husserlscher und heideggerscher Vorgaben entwickelt hat. Vor allem zwei Positionen rücken hierbei in den Blick: Jacques Derrida und Jean-Luc Marion. Die Neuheit der häufig unter dem Titel „Postmoderne“ verhandelten Philosophie kann sehr anschaulich mit einem Kernbegriff Derridas veranschaulicht werden: *chôra*. Doch zunächst ist noch einmal an die bereits erwähnte platonische Unterscheidung zwischen *noôúmenon* und *phainómenon* zu erinnern. Platons Schrift *Timaios*, die das Entstehen der Welt thematisiert, beginnt mit einem Gebet, um sich des Beistandes Gottes zu versichern.<sup>13</sup> Sogleich stellt Platon die erste und grundlegende Unterscheidung vor: diejenige zwischen dem „fortwährend Seienden“, das kein Entstehen

13 Platon, *Timaios* 27c,d. Die weiteren Angaben beziehen sich auf diesen Text.

hat (*génésis*), und dem „fortwährend Werdenden“ (*gignómenon*), aber „nimmerdar Seienden“. Das eine ist der *nóêsis* zugänglich, das andere der vorlogischen *aísthêsis* (27d,e). Das eine ist unwandelbare Wahrheit (*alêtheia*) und Urbild (*parádeigma*), das andere Sache der Auffassung (*dóxa*) und Abbild (*eikôn*). Wenig später führt Platon neben den *nooúmena* und *phainómena* nun eine „dritte Gattung“ ein (48e). Sie ist durch das Vermögen (*dýnamis*) ausgezeichnet, alles Werdende in sich aufzunehmen. Diese reine Abstraktion von jeder konkreten Form, kann nur in einem gewissen „Bastarddenken“, einem „unehelichen/unreinen Begreifen“ (*logismós nóthos*) erfasst werden (52b). Da sie keine intelligible Form hat, kann die Vernunft diese dritte Gattung im eigentlichen Sinn überhaupt nicht begreifen, und da sie keine sinnliche Gestalt hat, ist sie auch der sinnlichen Wahrnehmung und einer entsprechenden Auffassung (*dóxa*) des Sinnlichen entzogen. Dennoch muss nach Platon dieses dritte Prinzip neben und zwischen dem Seienden und dem Werdenden als „Raum“, „(Leer-)Stelle“ (*chôra*) notwendigerweise angenommen werden (52d). Doch bleibt die *chôra* auch als notwendige unwahrscheinlich und fremd, jenseits von *alêtheia* und *dóxa* – ein *parádoxon*.

#### Jacques Derrida

Angesichts dieser Unterscheidung eröffnet sich nun neben der Metaphysik (von Parmenides bis Schelling), die stets den Primat der Idee oder des *nooúmenon* denkt und in je eigener Weise stets Gott, das oberste, rein intelligible Seiende, als den Ort der Wahrheit (*alêtheia*) annimmt, und neben der Moderne (von Schopenhauer bis Heidegger), die von der Auffassung (*dóxa*) des sinnlichen *phainómenon* ausgeht, eine dritte Dimension des Denkens, die weder von der Idee noch vom Phänomen und zugleich sowohl von der Idee als auch vom Phänomen ausgeht. Diese Sphäre denkt *paradoxisch*. Ihr quasi-prinzipielles Prinzip nennt Jacques Derrida *chôra*.

„Chôra kommt zu uns, und zwar als der Name. Und wenn ein Name kommt, sagt er gleich mehr als der Name, sagt er das Andere des Namens und das Andere schlechthin, dessen Hereinbrechen er rechtens verkündet.“<sup>14</sup> Die *chôra* bezeichnet also das in der herkömmlichen Ordnung der Dinge ausgeschlossene, das sich nicht in die herrschenden Strukturen einfügt, das Fremde und *Paradoxe*.<sup>15</sup> Dieses ist singular, es sperrt sich gegen jede Verallgemeinerung und kann folglich nur mit dem Namen bezeichnet werden. Hier kommt ein Drittes, jenseits der Alternativen „sinnlich“ und „intelligibel“, ins Spiel. Die *chôra* ist neben der Ur-Spur (*archi-trace*), der Ur-Schrift (*archi-écriture*) usw. ein Element in der Kette von „nicht synonymen Substituten“ für die „différance“. Die *différance* wiederum wird ihrerseits als ein (Nicht-)Substitut für den metaphysischen Begriff Gottes, als Anfang (*archê*) oder als Prinzip eingeführt.<sup>16</sup>

14 J. Derrida, *Chôra*, in: Ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 1993, 125–170, 125.

15 Derrida (wie Anm. 14) 125f. und 151.

16 Vgl. J. Derrida, „Die *différance*“, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 31–56.

Für das weitere Verständnis der *chôra* und der *différance* ist entscheidend, dass Derrida dieses Dritte mit Verweis auf Fernand de Saussure auch als „Zeichen“ oder „Signifikant“ bestimmen kann. Schon im Strukturalismus, der auf den Einsichten Saussures aufruht, wird der Primat der weltlichen Welt und deren Zeitlichkeit aufgegeben.<sup>17</sup> Nach dem Signifikat (Idee) und nach dem Referenten (Sache) bekommen nun die Strukturen, die Zeichen und eben die Signifikanten quasi-prinzipiellen Charakter. Das Zeichen, besonders aber das geschriebene Zeichen, der Buchstabe, die Schrift, birgt sowohl das Moment der Sichtbarkeit als auch der Einsehbarkeit. Die Schrift ist gleichermaßen materiell und intellektuell und damit lässt sie an den Zwischenraum (*chôra*) denken, von dem Platon gesprochen hat. Zwischen dem geistigen Signifikat und dem sinnlichen Referenten öffnet sich das Spiel der Signifikanten: „Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme [...]. Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels.“<sup>18</sup>

Durch die *chôra* wird auch die bisherige Logik des Nicht-Widerspruchs, die der Binarität des Ja oder Nein folgt, unterlaufen.<sup>19</sup> Die *chôra* ist wie „die Schrift“ weder sinnlich noch intelligibel und zugleich sowohl sinnlich als auch intelligibel. Eben weil bisherige Polaritäten unterlaufen werden, kann sich Derrida von der Heideggerschen „Destruktion“ der Metaphysik abwenden, ohne sich ihr in neuer Weise negativ oder affirmativ zuzuwenden. Sein Verhältnis zur philosophischen Tradition im Ganzen wird geprägt von einem dritten Zugang, jenseits von Affirmation und Negation, den Derrida „Dekonstruktion“ nennt. Die Dekonstruktion hat ihr Prinzip im Zwischenraum bzw. in der Differenz, und sie zielt auf eine Öffnung, eine Öffnung auf den Anderen hin.

Die Dekonstruktion erstreckt sich aber auch auf die Möglichkeit eines *reinen* Apriori, sei es im Sinne der Vernunftideen Kants, sei es im Sinne der existentialen Ausrichtung auf das Sein.

Der Ausgangspunkt Derridas ist die Phänomenologie Husserls. Schon früh kritisiert Derrida die Möglichkeit transzendentaler Reduktion, d. h. die Möglichkeit einer von jeder Materialität und jeder Verzeitlichung befreiten Gegenwart bei den Sachen selbst. Auch wenn schon bei Husserl und Heidegger die transzendente Schau der Sachen selbst bzw. die Erfahrung des Seins niemals im Sinne einer zeitlosen Ewigkeit, sondern im Horizont der Zeit aufgefasst wird, bleibt doch die Ausrichtung auf eine als Anwesenheit erfahrene Gegenwart der Sachen bzw. des Seins selbst bestehen. Derrida nun bestreitet die ursprüngliche Anwesenheit. Sache und Sein haben lediglich eine Spur hinterlassen, ohne jemals gegenwärtig ge-

17 Siehe J. Derrida, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft von den Menschen, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, 422–450, bes. 425. Vgl. M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1974, 447–462.

18 J. Derrida, Grammatologie, Frankfurt a. M. 1974, 17. Zum Verschwinden des Referenten und zum Primat der Zeichen, Symbole und der medialen Simulation siehe J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1991.

19 Derrida (wie Anm. 14) 125. Die weiteren Angaben beziehen sich auf diesen Text.

wesen zu sein. Dabei spielt die Zeichentheorie eine entscheidende Rolle: „Das Zeichen setzt sich an die Stelle der Sache selbst, wobei ‚Sache‘ hier sowohl für die Bedeutung [Signifikat] als auch für den Referenten steht. Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar. Es nimmt dessen Stelle ein“ (37). An die Stelle des Signifikats (*nooumenon*) und des Referenten (*phainomenon*) tritt das Zeichen, das aber wegen der von Saussure bereits festgestellten „Arbitrarität der Zeichen“ und des entsprechenden „differentiellen Charakters“ (39) seine Bedeutung erst durch andere Zeichen erhält. Jedes Zeichen wird durch weitere Zeichen bestimmt. Dadurch verschiebt sich jedoch die Bestimmung immer weiter in die Zukunft. Der differentielle Charakter der Zeichen führt zum fortwährenden *Differieren* im Sinne von Unterscheiden und Aufschieben (39). So bezeichnet „différance“ sowohl die Derrida'sche Übersetzung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem, Existentialem und Existentielltem, Transzendentaltem und Kategorialtem als auch den Aufschub der Anwesenheit, der sich aus der Spur ergibt, welche die Sache selbst hinterlassen hat, ohne je anwesend gewesen zu sein: „[D]as Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion in einer verallgemeinerten Verweisungsstruktur. Es ist die Spur und die Spur des Erlöschens der Spur“ (53).<sup>20</sup>

Für den frühen Derrida hat die *différance* bzw. die *chôra* selbst einen quasi-transzendentalen Charakter, insofern sie den Raum eröffnet, in dem die verstandene Philosophie ihr System und ihre Geschichte produziert (35). Damit erscheint sie als die Bedingung der Möglichkeit der Onto-Theologie. Alwin Letzkus nennt die „Differenz [...] das Transzendente schlechthin“.<sup>21</sup> Sie ist es, die jedem Prinzip, jedem Zentrum, jeder Begründung, Essenz, Existenz, Transzendentalität, jedem Bewusstsein, Gott, Mensch vorausgeht. Damit aber wäre die *chôra* die Transzendentalität der Transzendentalität. Das Apriori jedes Apriori.

In verschiedener Weise wird für den späten Derrida die Religion zum Thema.<sup>22</sup> Dabei stellt er sich der Frage, ob die *chôra* als *Offenbarkeit* (die Möglichkeit des Offenbaren) ursprünglicher als jede konkrete Offenbarung und folglich von aller Religion unabhängig ist<sup>23</sup> oder aber ob die *chôra* aus einer vorgängigen griechisch-jüdisch-christlichen Offenbarung stammt?<sup>24</sup> Doch gerade die Unentscheidbar-

20 Hier mit explizitem Bezug auf die ontologische Differenz und die Spur, die nach Heidegger das Sein in der Seinsvergessenheit hinterlassen hat.

21 A. Letzkus, Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München 2002, 92.

22 So z. B.: J. Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989; Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. u. G. Vattimo (Hgg.), Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, 9–106.

23 Derrida, Vattimo (wie Anm. 22) 29f.

24 On the gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, in: J.D. Caputo, M.J. Scanlon, God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington 1999, 54–78, 73: „Perhaps it is through *Offenbarung* that *Offenbarkeit* becomes thinkable, historically. That is why I am constantly really hesitating. That is part of – what can I call this here? – let us say, my cross“.

keit dieser Frage,<sup>25</sup> ihre Aporie, bezeichnet Derrida als sein „Kreuz“.<sup>26</sup> So bleibt für Derrida zumindest offen, ob die jüdisch-griechisch-christliche Tradition mit ihren Offenbarungsvorgaben nicht ihrerseits für die Geschichte abendländischen Denkens bis hin zur Postmoderne das Apriori schlechthin ist. In jedem Fall aber resultiert schon die Differenz zwischen Offenbarung und Offenbarkeit aus der abendländischen Geschichte.<sup>27</sup> Nicht zuletzt weil Derrida auch die Differenz zwischen Logos und Mythos,<sup>28</sup> Philosophie und Offenbarung, Wissen und Glauben dekonstruiert, geraten wir in die Nähe des Gedankens, dass die *Schrift*, näherhin die *Heilige Schrift* als Bedingung der Möglichkeit für das abendländische Denken angesehen werden kann.

Es wäre nun anzunehmen, dass eine neue Transzendentaltheologie nach dem idealen *noûmenon* und der spekulativen Wahrheit, nach dem weltlichen *phainômenon* und der durch sie hervorgerufenen *dôxa* nun die *chôra* als reines *paradoxon* zum Ausgangspunkt der Überlegungen wählt. Und in der Tat gibt es eine entsprechende dekonstruktive Theologie.<sup>29</sup> Doch ist zu bemerken, dass das postmoderne Denken seinerseits an eine Grenze gekommen ist.<sup>30</sup> Zwei Indizien sollen diese These belegen:

Die entscheidende Frage unserer Tage gilt nicht mehr *nur* der Offenheit und dem Anderen, sondern *auch* der Verbindlichkeit und Einheit. Für die Menschen in der globalisierten Medienwelt wird neben der bleibenden Gefahr der totalen Normierung mithilfe von medizinisch-biologischen, sozial-ökonomischen, medial-technologischen Dauer-Evaluationen auch die um sich greifende Orientierungs- und Maßlosigkeit zum Problem. Welches Maß verbindet die Menschen? Welcher *êthos* gewährt den Einzelnen und der Gemeinschaft Halt und Aufenthalt? Welche Dauer findet sich in der radikalen Beschleunigung aller Abläufe? Traditionalismen und Fundamentalismen profitieren von der Sehnsucht nach Maß, *êthos* und Dauer. Doch ist der Versuch, den Glauben und das Wissen einer vergangenen Welt gegen die Zeit festzuhalten, nicht nur zum Scheitern verurteilt,<sup>31</sup> sondern

25 On the gift (wie Anm. 24) 73: „I do not know, if this structure [the *khora*] is really prior to what comes under the name of revealed religion or even of philosophy, or whether it is through philosophy or the revealed religions, the religions of the book, or any other experience of revelation, that retrospectively we think what I try to think.“

26 On the gift (wie Anm. 24) 73.

27 On the gift (wie Anm. 24) 73: „The discourse of *Offenbarung* and *Offenbarkeit* [...] implies the historicity of Dasein, of man and God, the historicity of revelation, historicity in the Christian or European sense.

28 Siehe dazu Derrida (wie Anm. 14) 126, 134, 151.

29 K. Hart, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge 1989; J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997; ders., *The Weakness of God*, Bloomington 2006; J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes? Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997.

30 Deutlich in: C.-A. Scheier, Nur noch die Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des modernen Denkens zur theologischen Tradition, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 96-2 (2001) 45–49; H. Boeder, Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie, Würzburg 2006.

31 Dazu Scheier (wie Anm. 27) 49: „Wenn darum das religiöse Denken des kommenden Jahrhun-

er wird seinerseits zur Quelle von Gewalt, Unrecht und Unfreiheit. Die Antwort auf die Frage unserer Tage kann also nur in Richtung einer *differenzierten* Einheit und einer *vermittelten* Verbindlichkeit, die nicht hinter die Einsichten der paradoxischen Vernunft etwa eines Derrida zurückfallen, gehen.

Als zweites Indiz mag ein innerer Trieb der späten Postmoderne gelten: Derrida verweist immer wieder auf die möglichen Quellen nicht nur der Religion, sondern auch der Dekonstruktion: Das Griechische und das Jüdische.<sup>32</sup> Dabei kommt auch immer wieder das Christliche zur Sprache.<sup>33</sup> Dennoch findet Derrida niemals zur eindeutigen Anerkennung einer konkreten Schrift als der *Heiligen* Schrift, welche die Möglichkeitsbedingung derjenigen Geschichte, die unsere Gegenwart prägt, wäre. Der italienische Philosoph Gianni Vattimo kritisiert genau diesen Zug derridaschen Denkens, niemals *einen* Moment der Stiftung einer herausragenden *Verbindlichkeit* zu finden,<sup>34</sup> und hält dagegen, dass in der *kénôsis* Gottes und in der diese bezeugenden Heiligen Schrift die entscheidende Bedingung der Möglichkeit unserer Geschichte zu finden sei.<sup>35</sup> Für Vattimo konkretisiert sich die bei Derrida bloß einräumende *chôra* zur Einräumung des Anderen in Gott selbst. Mit Paulus gesprochen ist es gerade die Schwäche, in der sich die göttliche Stärke zeigt. Dieses schwache Denken (*pensiere debole*) identifiziert Vattimo mit dem Denken der Postmoderne. Fest steht: Die späte Postmoderne drängt zur Religion.<sup>36</sup>

### Jean-Luc Marion

An der Grenze der Postmoderität findet sich die Phänomenologie Jean-Luc Marions. In der Tradition von Husserl und Heidegger, Levinas und Derrida konstatiert Marion mit einer paradoxalen Wendung, dass Gott gegen die Metaphysik ohne Rücksicht auf das Sein zu denken sei und folglich auch als Gott gedacht werden müsse, der nicht Gott ist: *Dieu sans l'être*. Eindeutig tritt hier *Gott* an die Stelle des mit Heidegger gedachten Seins. Die Gegebenheit (donation) Gottes wird für

derts sich abermals die Gestalt einer Theologie geben sollte, dann wird dies, wenn es glückt, keine Restauration sein, denn dies Denken hat die Erfahrung seiner unhintergehbaren Moderne gemacht. Sie könnte aber eine Theologie derart sein, dass die Erinnerung in die gewesene Theologie nicht nur die an ein unter ganz anderen, längst vergangenen Weltzuständen einmal Glaubtes und um jeden Preis – um den Preis der Kierkegaardschen Verzweiflung – Festzuhalten-des, sondern die Erinnerung an die von der Herkunft der Moderne als von der Metaphysik erbrachte und von der Moderne selbst *ex negativo* bewährte *Gewissheit des schon Getanen* ist.“

32 Derrida, Vattimo (wie Anm. 22) *passim* und ders. *Metaphysik und Gewalt. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz* (wie Anm. 18), 121–235, bes. 121 und 235.

33 Bes. in: Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.

34 G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 95.

35 Siehe auch G. Vattimo, *Die Spur der Spur*, in: Derrida, Vattimo (wie Anm. 22) 107–124 und G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004.

36 Hier ist auf Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion zu verweisen. Kritisch dazu D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1992. Siehe auch J. Greisch, *Le buisson ardent, et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 Bde., Paris 2002–2004.

Marion zum Apriori schlechthin. Doch wird diese Transzendentalität in scharfer Abgrenzung von aller bisherigen Denkart inszeniert. Auch noch gegen Levinas und Derrida versucht Marion einen ganz anderen Gott zu denken.<sup>37</sup> Alle bisherigen Versuche des Gottdenkens verfallen im Frühwerk Marions dem Verdikt der Idolatrie. Zu wenig werde die absolute Distanz Gottes auch noch vom Sein und den Spuren des Seins angenommen. Noch immer sei Gott bezogen auf eine Transzendentalität der Endlichkeit.<sup>38</sup> Erst ein neuartiges ikonisches Denken, das seine Genealogie auf die paulinische Areopagrede – „einem unbekanntem Gott“ – und den Pseudo-Dionysios Areopagita zurückführen lässt, werde Gott gerecht. Damit verweist Marion aber auch auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der nach dem Kolosserbrief die *Ikone* des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1,15),<sup>39</sup> während das idolische Denken letztlich Gott sehen will – sei es als *nooumenon* oder als *alêtheia*, sei es als *phainómenon* oder als *dóxa*. Dagegen geht das ikonische Denken gerade von keiner begrifflichen oder sinnlichen Anschauung aus, sondern es ruft erst eine solche hervor, eine Anschauung, die jedoch wesensmäßig *paradox* ist. Entsprechend entwickelt Marion nun eine Theologie, die das *sacrificium intellectus* erbringt, denn eine Theologie könne nur dann Theologie sein, wenn sie auf die Theologie verzichte.<sup>40</sup> Doch bestimmt Marion sein Denken von einer paradoxen Theologie der Gabe zu einer paradoxen Phänomenologie der Gabe fort.<sup>41</sup> Während der junge Marion von der Gegebenheit der christlichen Offenbarung ausgeht und sich als Theologe versteht, wird sich der reifere Denker der Offenbarung seitens der Philosophie annähern und von der Offenbarkeit besonderer Phänomene, die er „gesättigte Phänomene“ (*phénomènes saturés*) nennt, ausgehen. Offenbarung erscheint hier als in besonderer Weise gesättigtes Phänomen. Was aber ist ein gesättigtes Phänomen? Die Grundstruktur des transzendentalen Denkens geht vom Verhältnis von Anschauung (Intuition) und Begriff (Intention) aus. Wobei nach Kant dem Begriff, genauer der Anschauungsform (Raum und Zeit), den Verstandeskategorien und den Vernunftideen (Gott, Welt und Seele) der Primat zukommt. Doch bleibt der apriorische Begriff leer, solange er zu keiner aposteriorischen Anschauung kommt. Es gibt nun die Möglichkeit, dass ein Begriff der Anschauung entspricht – dies ist die klassische Definition von Wahrheit. Es kann aber auch eine Anschauung den Begriff nur unvollständig erfüllen, was im Großteil der Erfahrungen der Fall ist.<sup>42</sup> Marion führt hier nun als dritte Mög-

37 Vgl. dazu Th. Specker, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion*, Freiburg 2002.

38 J.-L. Marion, *L'idole et distance. Cinq études*, Paris 1977; ders., *Dieu sans l'être*, Paris 1982; ders., *Proglégomènes à la charité*, Paris 1986.

39 Marion, *Dieu sans l'être* (wie Anm. 38) 28, 37.

40 Marion, *Dieu sans l'être* (wie Anm. 38) 197.

41 J.-L. Marion, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989, ders., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

42 J.-L. Marion, *Sättigung als Banalität*, in: M. Gabel, H. Joas (Hgg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg – München 2007, 96–139, 96f. Die weiteren Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

lichkeit ein paradoxes Phänomen ein, bei dem nun die Anschauung den Begriff übersteigt.<sup>43</sup> Die Paradoxie dieser Anschauung besteht nach Marion nicht darin, dass das Unanschauliche geschaut werden soll, sondern dass ein Übermaß (*surcroît*) an Anschauung gegeben ist. „Dieses übermäßige Phänomen haben wir als ein (an Anschauung) gesättigtes Phänomen bezeichnet und begriffen“ (98). Mit den kantischen Kategorien unterscheidet Marion nun vier Arten von gesättigten Phänomenen, die allesamt nicht-gegenständlich und nicht einmal seiend sind: „das Ereignis (das jede Quantität übertrifft), das Kunstwerk (das jede Qualität übertrifft), der Leib (der jede Relation übertrifft) und das Antlitz des Anderen (das jede Modalität übertrifft)“ (99).<sup>44</sup> Zugleich ordnet Marion jede dieser Phänomengattungen einem neueren Denker zu, der sich dem Phänomen in besonderer Weise gewidmet habe: Das historische Ereignis, das in quantitativer Weise nicht vorauszusehen ist, wird Ricoeur zugeordnet, das Idol oder Kunstwerk, das qualitativ nicht zu ertragen ist, Derrida, der Leib, der durch Absolutheit relational gesättigt ist, Henry, die Ikone oder der andere Mensch, durch Unanschaulichkeit modal gesättigt, Levinas.<sup>45</sup> Bei diesen Phänomenen wird die transzendente Kategorialität reduziert bzw. gesprengt und das Phänomen tritt in seiner Gegebenheit (donation) rein als solches hervor. Damit werden die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrungen jedoch nicht einfach annulliert oder überschritten. Jedoch verhalten sich bestimmte Erfahrungen „gegenläufig“ zu den Möglichkeitsbedingungen und „transzendieren“ sie. „Es steht eine dritte Möglichkeit zur Wahl: die wirkliche und verifizierbare Erfahrung eines ungegenständlichen Phänomens, das erwiesenermaßen dadurch zum Erscheinen kommt, dass es den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zuwiderläuft, weil es aus einer Erfahrung von ‚Gegenstandslosigkeit‘ hervorgeht.“ (121) Das Ich, das in eine solche Erfahrung verstrickt ist, verliert seine Transzendentalität und erfährt sich hingegeben (*adonné*) an ein nicht zu konstituierendes, weil gesättigtes Phänomen“ (124). Die Phänomenologie des Gegebenen (donation) versucht das Phänomen von jeder transzendentalen Unterwerfung zu befreien (136). Das Phänomen der Offenbarung fasst nun diese vier Typen von gesättigten Phänomenen zusammen als historisches Ereignis, als idolisches Kunstwerk, als Fleisch und als Ikone/Antlitz.<sup>46</sup> Dieser fünfte Typ der Sättigung ist eine Sättigung zweiten Grades, eine „saturation de saturation“ (ebd.). Doch in dem Maß, in dem hier die Wahrheit (*alêtheia*) im Sinne der Adäquation von Begriff und Anschauung (*intellectus et res*) ebenso überschritten wird wie die sinnlich fundierte Auffassung (*dóxa*), handelt es sich um das höchste Paradox (*paradoxótaton*), ein Paradox zweiten Grades und par excellence (327). Die Figur

43 Marion, *Etant donné* (wie Anm. 41) 314–318.

44 Marion, *Le phénomène saturé*, in: M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Chrétien (Hgg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1991, 79–128, 106; auch ders., *Etant donné* (wie Anm. 41) 296 und *De surcroît. Essai de phénomènes saturés*, Paris 2001, 135.

45 Marion, *Etant donné* (wie Anm. 41), 318–324, dazu T. Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht gegeben werden kann ...“. *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg 2007, 363–374.

46 Marion, *Etant donné* (wie Anm. 41) 327.

Christi erscheint nun als Paradox des Paradox und als Sättigung der Sättigung. Doch sprengt die Offenbarung Christi in dem Maß, in dem sie jede Transzendentalität und jede Kategorialität übersteigt, nicht jede Möglichkeit der Rationalität und Bestimmtheit? Bleibt die relationslose, absolute Andersheit nicht verwechselbar, austauschbar mit dem (Nicht-)Prinzip Derridas? Zu Recht mahnt John Caputo: „How do we know that we have been visited by a supereminent excess and not just simply invaded by *khora*? How do we know that the source of confusion is God, not *khora*?“<sup>47</sup>

### 3. Strukturen einer neuen Transzendentaltheologie

Ausgehend von diesen Vorgaben legt sich für eine neue Transzendentaltheologie nahe, alle drei bisher genannten Dimensionen in angemessener Weise zu berücksichtigen, und deren Möglichkeitsbedingung aufzusuchen. Eindeutig verweist das bisher Gesagte auf die biblische Offenbarung als das Unbedingte, das der Erkenntnis in Kategorien der Idee, des Phänomens und der *chôra* vorausgeht. Damit erscheint ein eigentümliches Apriori, das weder als Idee noch als Wirklichkeit noch als *différance* zwischen beiden aufgefasst werden kann und dennoch die Bedingung der Möglichkeit sowohl der metaphysischen als auch der modernen als auch der postmodernen Denkart ist. Mit dieser Sicht ist aber die Postmoderne als solche definitiv verlassen. Deren be-/entgrenzende Neigung zur Differenz und Pluralität verwandelt sich in eine bestimmte Vielheit. Diese Vielheit macht sich an der transzendentalen Schrift deutlich, denn sie ist nicht mehr von einem reinen idealen Apriori, sondern sie ist selbst auch ein aposteriorisches Phänomen und ein in sich pluraler Text, dessen Grenzen nur schwer zu bestimmen sind. Gleichwohl hat die Heilige Schrift ihrerseits eine Mitte. Diese Mitte ist die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth. Dies bezeugt nicht nur die theologische Metaphysik der Patristik, Scholastik und Neuzeit bis hin zur Transzendentalphilosophie Kants, erscheint doch bei ihm Jesus Christus als die „personifizierte Idee des guten Prinzips“. Dies bezeugt auch die anthropologische Moderne, die, wie Feuerbach deutlich macht, sich selbst als Konsequenz aus der Menschwerdung Gottes begreift. Und dies bezeugt schließlich auch noch die postmoderne Denkart, wenn Gianni Vattimo oder Jean-Luc Nancy<sup>48</sup> die Entäußerung Gottes (*kénôsis*) als Leitfaden durch die Geschichte aufnehmen und wenn Jean-Luc Marion die Gegebenheit des Offenbarung immer wieder von der Ikonizität Jesu Christi her denkt. Mag man nun die Fokussierung auf die christliche Lesart der Bibel als Einengung verstehen, so ist doch zu bemerken, dass schon die neuzeitliche Metaphysik das Christentum menschheitlich weitet, um hier noch einmal an Kants universale Heilsrelevanz der Sittlichkeit zu erinnern, die ihren Nie-

47 On the gift (wie Anm. 24) 78.

48 Vgl. Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, Zürich–Berlin 2008.

derschlag auch im Heilsoptimismus des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden hat. Aufklärung, Verweltlichung der Welt, Vermenschlichung des Menschen, Offenheit für die Anderen, Selbstrücknahme bis hin zur Schwäche der Entäußerung sind entschieden christliche Motive, die schließlich in die Paradoxie führen, dass abendländisches Denken den Eurozentrismus thematisiert, dass das Christentum sich selbst in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen problematisiert und dass christliche Theologen auch eine nichtchristliche Lesart des Alten Testaments erarbeitet haben. Die radikale Sensibilität für den Anderen ist eine Frucht der Postmodernität des Christentums.<sup>49</sup>

Die Heilige Schrift ist nach christlichem Verständnis nun keine verbalinspierte Offenbarung, sondern sie ist Gotteswort in Menschenwort. Damit ist sie das herausragende Zeugnis eines Gottes, der sich selbst in einer vielfachen Weise mitteilt und schließlich selbst die Mitteilung in Gestalt eines Menschen wird. Doch ist diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus wiederum ausschließlich durch das Zeugnis der Schrift und der sich auf sie beziehenden Denk- und Glaubenstradition zugänglich. Die Schrift interpretiert und gibt Deutungen von Geschehnissen, die zum Teil hinter den Erzählungen verschwinden. Doch gibt die Schrift auch in begrenztem Maß den Blick auf eine vergangene Wirklichkeit frei: Die Geschichte des jüdischen Volkes, das Auftreten von historisch fassbaren Menschen mit prophetischem Anspruch, Lebensweisheit, die auf konkreten Erfahrungen von Menschen beruht und schließlich neutestamentlich die Realität eines Menschen, den seine Anhänger immer ausdrücklicher als Herabkunft Gottes deuten. Die vielen und vielschichtigen Deutungen und die bezeugten Wirklichkeiten werden von den biblischen Autoren zu einer inneren Logik der Schrift verdichtet, die wiederum in der Lage war, den griechischen Logos anzusprechen und sich auf das Innigste mit ihm zu verbinden. Auch dabei ist wieder zu bemerken, dass die Bibel eine Vielfalt von Logiken in sich birgt und auch eine Vielfalt von metaphysischen Deutungen hervorgerufen hat. In all dem waren Menschen am Werk, die sich stets von Gott inspiriert, und geleitet wussten. Über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg hat die Heilige Schrift ihrerseits das Denken, Wollen und Tun der Menschen inspiriert und sie kann ohne Zweifel als *das Grundbuch* der christlichen und abendländischen Kultur gelten, die sich selbst einerseits entgrenzt und globalisiert, die sich aber auch selbst begrenzt und relativiert hat. Als Bedingung der Möglichkeit eines universalisierten Kulturkreises kann sie mit einem Anklang an ihren jüdischen Ursprung als die *transzendente Weisung* bezeichnet werden. Sie ist die Gegebenheit, auf welche die noumenale, die phänomenale und die paradoxe Dimension des Denkens in unvermeidlicher Weise ausgerichtet sind.

Diese Intentionalität ist unabhängig davon, ob sich das Denken affirmativ, destruktiv oder dekonstruktiv auf die Gegebenheit der *transzendentalen Weisung* bezieht, in jedem Fall bleibt die Abhängigkeit der gewachsenen Denkformen und Denkinhalte von der Schrift bestehen. Diese Formen und Inhalte bilden in einem

49 Vgl. Nancy (wie Anm. 48).

neuen Verständnis von Aposteriorizität die *kategorialen Verhältnisse*, die notwendigerweise auf die *transzendente Weisung* bezogen sind. Diese Intentionalität impliziert auch, dass die Heilige Schrift als solche nicht unabhängig von den *kategorialen Deutungen* verstanden werden kann, will man nicht in die Aporien eines Fideismus und Offenbarungspositivismus geraten.

Die Vernunftverhältnisse unserer Geschichte und Gegenwart können nicht zuletzt deshalb als *kategorial* bezeichnet werden, weil die kantischen Kategorien als Strukturmomente erscheinen, die die *Pluralität* des Gedachten ordnen und auf *Eines* hin ausrichten und so eine *ganzheitliche* Sicht der Dinge freigeben, wie mit Anspielung auf die Quantitätskategorien gesagt werden kann. Kant begriff die regulative Idee Gottes als den *einen* und *allgemeinen* Grund schlechthin, genauer als die „*Einheit* der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ (B 391). Bei Heidegger und Rahner machte der *Einzelne* als solcher die Erfahrung der *Ganzen* der Welt und seiner selbst im Vorgriff auf das *Alles* gründende Sein. Derrida dachte die *chôra* als das raumgebende (Nicht-)Prinzip, das die quasi-ursprüngliche *Pluralität* bedingt und eine „*Kultur der Besonderheit*“ ermöglicht. Jetzt aber erscheint die Heilige Schrift als das einheitsstiftende Moment, das in seiner Vernünftigkeit nur durch die verschiedenen kategorialen Verhältnisse angemessen gedacht werden kann. Dabei ist die Heilige Schrift auch die Bedingung der Möglichkeit, Gott in Kategorien der *Einheit* und *Allgemeinheit*, der *Ganzheit* und *Einzelheit* sowie der *Vielheit* und *Besonderheit* zu denken. Mit den kantischen Qualitätskategorien können Metaphysik, Moderne und Postmoderne in ihrem Grundzug verstanden werden: 1. Die Metaphysik *bejaht* die transzendente Weisung und übersetzt sie in reine Vernunft (*nooúmenon*), wobei das Verhältnis von offener bzw. geöffneter Wahrheit zur Vernunft in den drei Epochen der Metaphysik noch einmal mit den kantischen Relationskategorien (*Substanz und Akzidens* – erste Epoche; *Ursache und Wirkung* – zweite Epoche; *Wechselwirkung oder Gemeinschaft* – dritte Epoche) unterschieden werden können. 2. Die Dimension der phänomenalen Weltlichkeit *verneint* in ihrem denkerischen Kern (Feuerbach und Folgen) die transzendente Weisung und deren spekulative Interpretation, sie *verneint* in der modernen Theologie des Protestantismus nur die spekulative Deutung der Heiligen Schrift, und sie *verneint* im neuscholastischen Katholizismus die Modernität ihrerseits. 3. Die postmoderne Dimension der *chôra* verhält sich zu Idee und Phänomen nach Art *des unendlichen Urteils* im Sinne eines unendlichen be-/entgrenzenden Aufschubs.

Damit entstehen zugegebenermaßen erst einmal mehr Fragen als Antworten. Für jetzt sollte nur so viel gezeigt sein: Dass der vorgestellte Anweg zu einer neuen Transzendentaltheologie nicht völlig abwegig ist.