

# RELIGIÖSE (NICHT-)IDENTITÄT

## REFLEXIONEN MIT JACQUES DERRIDA

Jacques Derrida, 1930 im algerischen El-Biar geboren, ist Jude<sup>1</sup>. Derrida betreibt keine Religionsphilosophie. Mehrfach jedoch hat er sich zu seiner jüdischen »Identität« geäußert. Dabei ist der Gebrauch des Begriffs »Identität« mit »Mahnungen zur Vorsicht«<sup>2</sup> (gemeinhin An- und Abführungszeichen genannt) zu umstellen, denn Derridas Verständnis von »Identität« ist konstitutiv ein Moment der »Nicht-Identität« eingeschrieben. Derrida sagt:

... so wäre einer um so jüdischer, je mehr die Selbstidentität aufgelöst würde, je mehr er also sagte, »meine Identität besteht darin, nicht mit mir selbst identisch zu sein, fremd zu sein, nicht mit mir übereinzustimmen« (...) Jeder wird dann das beste Beispiel der Identität (als Nicht-Identität mit sich selbst) und folglich ein exemplarischer Jude sein<sup>3</sup>.

Ich lese Derridas Arbeit *Circonfession* (deutsch: *Zirkumfession*)<sup>4</sup>. Dieser autobiographische Text Derridas findet sich parallel montiert zu Geoffrey Benningtons Text *Derridabase* über Derrida<sup>5</sup>. Als ergiebig erweist sich die Relecture von *Circonfession* für ein jüdisch-christliches *Conversation Project*, insofern Derrida in seinem Text jüdische und christliche Kategorien verknüpft: das Kunstwort »Circonfession« kombiniert die französischen Begriffe für Beschneidung (= Circoncision) und Bekenntnis (= Confession). Mit einander verbunden, gar verschmolzen werden also der jüdische Initiationsritus wie auch das Bekenntnis, das in seiner

1. Zum Judentum Derridas vgl. J. VALENTIN, *Jacques Derrida – Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens*, in ID. – S. WENDEL (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, pp. 279-295.

2. J. DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Edition Passagen, 29), Wien, 1989, p. 122.

3. J. DERRIDA, *Zeugnis, Gabe*, in E. WEBER (ed.), *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Jacques Derrida, Emmanuel Levinas u.a.*, Frankfurt/M., 1994, pp. 63-90, esp. 65.

4. J. DERRIDA, *Zirkumfession*, in G. BENNINGTON – J. DERRIDA, *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt/M., 1994, pp. 9-323 (im folgenden zit. mit Nr. und Seitenangabe).

5. G. BENNINGTON, *Derridabase*, in ID. – DERRIDA, *Jacques Derrida. Ein Portrait* (n. 4), pp. 9-323.

genuin christlichen Ausprägung mit den *Confessiones* des Augustinus die neuzeitliche Tradition der Autobiographie begründet<sup>6</sup>. Beide Institute, Initiation wie Autobiographie, suchen »Identität« zu konstituieren – ursprünglich religiös konnotiert, später in säkular abgewandelter Form.

Hier wie in seinem gesamten Werk (zu denken ist an Derridas Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas, Edmond Jabès und Paul Celan sowie mit Texten der talmudischen und kabbalistischen Tradition auf der einen – jüdischen – Seite und beispielsweise mit seinem »Landsmann«<sup>7</sup> Augustinus oder mit Meister Eckhart auf der anderen – christlichen – Seite) bewegt sich Derrida an der Grenze zwischen Judentum und (hellenistisch geprägtem) Christentum und führt genau diese Grenze wieder in die Mitte des abendländischen Denkens ein. Von dieser die Grenze markierenden Differenz her denkt Derrida (Nicht-)Identität.

## II

Mit dem Essener Literaturhistoriker *Manfred Schneider* verstehe ich die Autobiographie als »Ausdruck neuzeitlichen Bewußtseins und Speicher des ausgearbeiteten Wissens, das das Leben über sich selbst hervorbringt«<sup>8</sup>. Damit konstruiert die Autobiographie Selbstbewusstsein. Mehr noch: »Der autobiographische Text ist das (Selbst)Bewußtsein«<sup>9</sup>. Eine solche bewusste und selbstbewusste Autobiographie *er-/schreibt* sich das eigene Leben als Wahrheit. Diese Wahrheit *grenzt sich ab*: gegen nicht akzeptierte fremde Herrschaftsansprüche etwa. Und sie *grenzt aus*: alle, die ohne Bewusstsein sind oder als »bewusst-los« gelten, Kinder, Ungebildete, Wahnsinnige und Wilde; sie alle besitzen keine Autobiographie – noch nicht oder sind ihr verlustig gegangen.

Wichtig im vorliegenden Zusammenhang ist das Moment der *Ver-schriftlichung*. Um seine Autobiographie niederzuschreiben, bedarf der Autor, der als Biograph in eigener Sache zum Mnemotechniker seiner

6. Zur Geschichte der Autobiographie, speziell zu Augustinus vgl. F. BRUNHÖLZL, Art. *Autobiographie II. Mittellateinische Literatur*, in *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 1262-1263 (Lit.!). Brunhölzl gewichtet die *Confessiones* des Augustinus von Hippo im Vergleich zu Derrida geringer.

7. DERRIDA, *Zirkumfession* (n. 4), Nr. 9, p. 57.

8. M. SCHNEIDER, *Das Geschenk der Lebensgeschichte: Die Norm. Der autobiographische Text / Test um Neunzehnhundert*, in M. WETZEL – J.-M. RABATÉ (eds.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida* (Acta humaniora), Berlin, 1993, pp. 249-265, esp. 252.

9. *Ibid.*, p. 252.

selbst wird, eines Schreibgerätes. Mit Hilfe dieses technischen Instruments materialisiert der Autor das lebendige Wort und wandelt es in »tote Buchstaben«. Allerdings erschöpft sich der Gebrauch des Schreibwerkzeugs nicht in der Vernichtung, in der Negierung, insofern mit Griffel, Stift oder Computertastatur Gedächtniszeichen (z.B. Buchstaben) produziert werden können, die gemäß einem festgelegten Verfahren zeitunabhängig intersubjektiv reproduzierbar sind und auf diese Weise »das Begehren nach einem *anderen, nicht gegenwärtigen* Leben«<sup>10</sup> wach halten bzw. erwachen lassen. Erst also der negierende Zug, welcher der Verschriftlichung inhärent ist, bezeugt ein *surplus* des Lebens. »Die Gravuren oder Markierungen, welche die Schreibinstrumente hinterlassen, erinnern daran, dass das Leben über die Präsenz seiner Gegenwart hinaus 'bedeutet'«<sup>11</sup>. Die Spuren der Verneinung, der Negation, der Durchkreuzung und der Abwesenheit markieren also nicht bloß ein Nichts, sondern sie verweisen auch auf ein »Anderswo«!

*Derridas Kritik* an der autobiographischen Konstruktion von Identität setzt an bei den Kategorien wahr/falsch, die dem Bekenntnis immanent sind. Insofern der Biograph seiner selbst danach trachtet, sich das eigene Leben als Wahrheit zu erschreiben, eignet seinem Unternehmen ein aufklärerischer Impetus: Er sucht sein eigenes Unbewusstes zu entschleiern, will das Unter- und Unbewusste ans Licht holen, es *schwarz auf weiß* besitzen. Diesen Gestus des In-Besitz-nehmen-Wollens entlarvt Derrida als das typische Paradigma der Psychoanalyse, insofern diese meint, auch letzte Wahrheiten ent- und aufdecken zu können<sup>12</sup>. Vehement bestreitet Derrida, dass es dem Menschen möglich sei, sich die volle Wahrheit des eigenen Unbewussten aneignen zu können. Denn das Unbewusste, so Derrida, das die Psychoanalyse aufzudecken sucht, ist der Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion, der Differenz zwischen Wahrheit und Falschheit nicht zugänglich. (Ähnliches gilt nach Aristoteles übrigens auch für das Gebet!<sup>13</sup>) Genau diese Unterscheidung aber zwischen *real* und *fiktiv* bzw. *wahr* und *falsch* ist der westlichen Tradition nach

10. J. HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn, 1999, p. 144.

11. *Ibid.*, p. 144.

12. Hier wendet sich Derrida gegen den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981), der die letzte Wahrheit im Signifikanten des Signifikanten, dem Phallus, erkennt und von dort zu entziffern gewillt ist. Vgl. J. LACAN, *Die Bedeutung des Phallus*, in *Id.*, *Schriften II. Ausgewählt, übersetzt und hrsg. von Norbert Haas*, Weinheim – Berlin, Quadriga, 1991, pp. 119-132.

13. Vgl. ARISTOTELES, *De interpretatione*, 17a: Organon. Neu übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von E. Rolfes, Bd. 2: Peri hermeneias oder Lehre vom Satz (des Organon zweiter Teil), Hamburg, 1974.

notwendige Voraussetzung für jedwedes wahrhaftige Sprechen, für alles autobiographisch wahre Schreiben.

In diesem Zusammenhang kommt Derrida zu dem Schluss, dass das Unbewusste eine dem Bewusstsein resp. der Vernunft wie auch der Sprache *vorgängige* Instanz ist. Joachim Valentin fasst zusammen: »Im Unbewussten, sofern es *vor* der Sprache, *vor* der Trennung (in Wahr und Falsch) situiert wird, fände sich folglich so etwas wie die 'eigentliche' Realität«<sup>14</sup>. Wo also Sprechen und Schreiben beginnen, verschleiert sich das Voraus. Die im Voraus liegende Wahrheit kann nicht ausgesagt oder erschrieben werden, ist nicht erreichbar, kann nicht in Besitz genommen werden. Jedes Bemühen, sich dem Geheimnisse dieser vorgängigen Wahrheit dennoch bemächtigen zu wollen, denunziert Derrida als unlauteres Streben nach unerreichbarem Eigentum.

Gerade diese Einsicht in eine der Sprache *vorgängige* Wahrheit mag den engen Konnex des autobiographischen Bekenntnisses zum *Gebet* erklären. Verdeutlicht werden kann das im Blick auf die geschichtlichen Anfängen der Autobiographie. Diese stehen – wie oben schon kurz erwähnt – in engstem Zusammenhang zu den *Confessiones* des Hl. Augustinus, auf dessen Leben sich Derrida in *Circonfession* übrigens durchgängig bezieht. Zu Zeiten Augustins verband sich das autobiographische Bekenntnis eng mit der literarischen Gattung des *Gebetes*. Entsprechend heben auch die Augustinischen Bekenntnisse mit einem Gebet an: »Groß bist du Herr, und hohen Preises würdig überaus ...«<sup>15</sup>. Bei diesem Zusammentreffen zwischen autobiographischem Bekenntnis und Gebet handelt es sich nach Derrida nun keinesfalls bloß um einen Zufall, sondern – philosophisch betrachtet – um eine Notwendigkeit: »... man *muß* mit den Gebeten beginnen«<sup>16</sup>, bemerkt Derrida an anderer Stelle, Dionysios Areopagita zitierend<sup>17</sup>. Demnach ist die Autobiographie (in ihrer ursprünglichen Form zumindest) als ein verschriftlichter Gebets- und Bekenntnistext zu verstehen, mit dem der Mensch vor Gott Rechenschaft ablegt.

Das im autobiographisch verfassten Bekenntnis sich konstituierende »Ich« ist also aufgrund des der *Confessio* eng verbundenen Gebetes auf

14. J. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen, Mainz, 1997, p. 77.

15. AUGUSTINUS, *Confessiones*. I,i,1: *Bekenntnisse / Gottesstaat*, hrsg. von J. BERNHART, Stuttgart, 1951, p. 63.

16. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (n. 2), p. 78.

17. DIONYSIOS AREOPAGITA, *De mystica theologia*, 680d, in K. ALAND – W. SCHNEEMELCHER (eds.) *De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae* (Patristische Texte und Studien, 36), Berlin, 1991.

ein dem Selbst außerhalb liegendes Anderes bezogen. Derrida sagt: »Es müßte in jedem Gebet eine Adresse an den anderen als anderen geben und ich möchte sagen, auf die Gefahr hin zu schockieren: *Gott zum Beispiel*«<sup>18</sup>. An den Anderen – religiös gesprochen: an Gott, »den ganz anderen«, wendet sich der Bekenner in seinem Gebet; von ihm erhofft er sich ob seiner autobiographisch verschriftlichten Rechenschaftslegung Entlastung.

Vor diesem Hintergrund betrachtet kann im Bekenntnis konstruierte religiöse Identität niemals selbstreferentiell funktionieren. Vielmehr ist sie relational, denn nur in Bezug auf das ihr *Andere* kann sich Identität, einschließlich der religiösen, konstituieren.

### III

Wie das Bekenntnis ab- und ausgrenzt, so separiert auch der Ritus der Beschneidung, und zwar in zweifacher Hinsicht: (1) insofern die Beschneidung als geburtlicher Initiationsritus seit jeher den Abstand des Juden zu seiner nichtjüdischen Umgebung offen legt, und (2) indem die Beschneidung (zumindest im jüdischen Raum) wesentlich die Differenz zwischen Mann und Frau markiert.

Derrida verbindet nun das Motiv der Beschneidung mit dem der Kastration und knüpft damit an eine alte, von Philo von Alexandrien bis hin zur Psychoanalyse reichende gedankliche Verbindung an. In Auseinandersetzung mit Hegel nennt Derrida die Beschneidung eine »castration symbolique«<sup>19</sup>, insofern die Nacktheit des Phallus die männliche Kastrationsangst ansichtig und offenkundig macht. Damit behauptet die *Offenlegung* dieser Angst im Akt der Beschneidung ein alternatives Modell zum gängigen *Kompensation* der Angst im Streben nach Eigentum. Dieses Streben nach (unerreichbarem) Eigentum aber – so wurde weiter oben ausgeführt – ist nichts anderes als der unlautere, von Derrida denunzierte Versuch, sich des Geheimnisses einer im unzugänglichen Voraus liegenden Wahrheit bemächtigen zu wollen.

18. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (n. 2), p. 76. Vgl. hierzu auch H.J. LUIBL, *Beten begreifen. Über die seltsame Lust der Philosophie am Gebet*, in E. SALMANN – J. HAKE (eds.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen*, Stuttgart – Berlin – Köln, 2000, pp. 31-59, esp. 48-53.

19. J. DERRIDA, *Glas*, Paris, <sup>16</sup>1995, p. 51.

Was im Zusammenhang mit dem autobiographisch verschriftlichten Bekenntnis über die Bedeutung der Schreibwerkzeuge gesagt wurde, gilt hinsichtlich der Beschneidung auch für die Werkzeuge des Mohels (= Beschneider)<sup>20</sup>. Auch hier *verneint* der Einsatz der technischen Instrumente, insofern das Messer die körperlich-leibliche Integrität des Sohnes zerstört. Allerdings erschöpft sich der Gebrauch der Beschneidungswerkzeuge nicht bloß in negierender Destruktion. Gemäß einem im Kontext des Judentums intersubjektiv reproduzierbaren *Verfahren* produziert das Messer des Beschneiders ein Narbenzeichen, das den Körper des Beschnittenen und damit diesen als Individuum markiert: »als dem jüdischen Glauben zugehörig, also als jemanden, der den Namen Gottes nicht aussprechen darf, obwohl er ihn aussprechen kann[,] und zieht damit eine Grenzlinie zwischen – natürlichem – Vermögen und – göttlichem – Gesetz. Identität, wie sie in der Beschneidung konstituiert wird, ist nicht Identität durch Eigenschaft oder Eigentum, sondern Identität durch das gemeinsame Stehen unter einem Gesetz, das beschneidet und unterscheidet«<sup>21</sup>. Derrida interpretiert die Beschneidung entsprechend als Narbe gewordenen Verweis auf eine Wahrheit, die als unaussprechliches Geheimnis vor jeder sprachlichen Äußerung liegt<sup>22</sup>. Diese kann sich der Mensch nicht im Sinne des Besitzen-Wollens aneignen.

Im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Hegels Interpretation der Beschneidung formuliert Derrida schon 1974 in seiner Arbeit *Glas*: »La circoncision est une coupure déterminante«<sup>23</sup> (»Die Beschneidung ist eine determinierende Verwundung«). Im selben Text verortet er die Beschneidung u.a. in dem Gegensatzpaar *Beheimatung* und *Exil*<sup>24</sup>. Und genau dort, im Grenzland zwischen Heimat und Unbehaustsein, Zugehörigkeit und Ausgrenzung siedelt sich Derrida persönlich an. Dabei kann er auch sein eigenes Jude-Sein nur im Sinne einer negativ formulierten Identität behaupten. Diese Selbstverortung zwischen Identität und Zerstreung, zwischen Schnitt und Geschlossenheit gründet sicher nicht unwesentlich in seiner Biographie: herkunftig aus dem akkulturierten algerischen Judentum und am 3. Oktober 1941 als Jude »von der Schule und aus dem Franzosentum«<sup>25</sup> verwiesen. Die Ausweisung identifiziert

20. Vgl. dazu die Abb. in BENNINGTON – DERRIDA, *Jacques Derrida* (n. 4), p. 76.

21. VALENTIN, *Jacques Derrida* (n. 1), p. 290.

22. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes* (n. 14), p. 78.

23. DERRIDA, *Glas* (n. 19), p. 51.

24. Vgl. *ibid.*, p. 51.

25. DERRIDA, *Zirkumfession* (n. 4), Nr. 47, p. 258.

ihn als Opfer. Sie hat bei ihm ein lebenslängliches Misstrauen gegenüber jeder Logik des Eigentums und der Zugehörigkeit zur Folge.

Derrida ist Jude und als solcher beschnitten. In seinem Subtext zu Benningtons *Derridabase* hat er eine Autobiographie vorgelegt, in der er sich auch zu auch seiner jüdischen »Identität« äußert (und damit bin ich wieder bei der *Confessio* angelangt):

Ich »gehöre, wenn ich denn eine Art Marran<sup>26</sup> der katholischen französischen Kultur bin, und ich habe auch meinen christlichen, in einer mehr oder weniger verschlungenen Linie von SA [= Sankt Augustin; U.E.] erbten Körper, *condiebar eius sale* [Ich wurde gezeichnet mit dem Zeichen seines Kreuzes und) *gesalzen mit seinem Salz* (...) – Conf. I, xi, 17; Einschub U.E.], zu jenen Marranen, die sich selbst im Geheimnis ihres Herzens nicht Juden nennen – nicht, weil sie auf beiden Seiten der öffentlichen Grenze authentifizierte Marranen sein wollen, sondern weil sie an allem zweifeln, niemals die Beichte ablegen und die Aufklärung nicht preisgeben, koste es, was es wolle, bereit, sich verbrennen zu lassen, beinahe, in dem einen und einzigen Augenblick des Schreibens unter dem monströsen Gesetz des unmöglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht (...)«<sup>27</sup>.

Autobiographie und Bekenntnis greifen hier ineinander, werden eins: »Autobiographie ist Bekenntnis, Bekenntnis ist Autobiographie. Dabei aber ist Derridas Bekenntnis nicht eindeutig. Er bekennt sich nicht zu Gott, sondern zum Marranentum, zum Nicht-Eindeutigen, zum Wechsel zwischen der jüdischen und der christlichen Seite. Er bekennt keine Wahrheit, sondern zweifelt an der Möglichkeit von 'reiner' Wahrheit«<sup>28</sup>. Derridas Bekenntnis zum Judentum ist im Anschluss an *Circonfession* als ein »beschnittenes« zu verstehen: als eines an der Grenze zwischen Judentum und Christentum, aber auch als eines, mit dem Derrida sich zu seinem Jude-Sein nur beschnitten im Sinne von *unvollständig* bekennt.

Bekenntnis (im autobiographischen Text aufbewahrt) und Beschneidung funktionieren hier in relationaler Hinsicht als »trennende Verbindung«<sup>29</sup>. Diese »trennende Verbindung« ist Einschnitt, bleibt Narbe und markiert als solche eine Schwelle. Entsprechend versteht Derrida Bekenntnis wie Beschneidung als Des-Identifizierung.

26. Marranen = eine im 15. Jahrhundert aufgekommene abfällige Bezeichnung für die unter Druck der Inquisition christlich getauften Juden.

27. DERRIDA, *Zirkumfession* (n. 4), Nr. 33, p. 182.

28. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes* (n. 14), p. 84.

29. *Ibid.*, p. 80. Vgl. dazu auch den Hinweis zum Terminus »Hymen«, der sowohl die Jungfernhaut als auch die diese verletzende und zerstörende Hochzeit bezeichnet; ebd. Anm. 46.

## IV

In systematisch-theologischer Hinsicht schließt sich hier die Frage an, inwieweit auch jedes christliche Glaubensbekenntnis, das seine jüdischen Wurzeln ernst nimmt, konstitutiv unvollkommen ist bzw. sein muss. Meine These lautet: Nur im Bezug auf das dem gläubigen Bekenntnis *Andere*, auf das, was dem Identität stiftenden Bekenntnis *außerhalb, jenseits* und *konträr* ist – was dem Bekannten das *Nicht-Bekannte* ist, dem Zugegebenen das *Verleugnete*, dem Akzeptierten das *Verdrängte*, dem Orthodoxen das *Heterodoxe* –, kann religiöse Identität im Sinne Derridas als (Nicht-)Identität gedacht werden.

Was das Grunddatum der göttlichen Selbstoffenbarung betrifft, wie es in Ex 3,14 überliefert ist: »Ich bin der Ich-bin!«, so hat die jüdische Sprachpragmatik angesichts des nicht-nennbaren Gottesnamens eine »Sondersemantik«<sup>30</sup> der »Benennung« entwickelt, die das Tetragramm JHWH im Sinne eines Platzhalters an die Stelle des Nicht-Namens setzt, um so die göttliche Andersheit zu retten. Um der Alterität willen, die die »Identität« Gottes ausmacht, wird – hier auf die Sprachebene bezogen – der Name negiert, und zwar gerade in der Nennung seines Platzhalters.

Christlicherseits kommt die *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* in den Blick. Symboltheologische Orte dieses Gottgedenkens sind die platzhalterisch funktionierenden Signifikanten von Kreuz und leerem Grab. Im Zeichen der durchkreuzten Balken erweist sich die Abwesenheit Gottes als Bestreitung der göttlichen Identität des Sohnes: »Eli, Eli, lema sabachtani? – Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mt 27,46) Und im Zeichen der Leere des Grabes erweist sich der abwesende Tote in seiner Identität als Gottes Sohn.

Im Sinne Derridas können beide Platzhalter – Tetragramm wie Kreuz / leeres Grab – in ihrer Verortung zwischen Affirmation und Bestreitung als theologisch legitime Formeln des (Nicht-)Identischen interpretiert werden. Was daraus folgt, ist eine Neudefinition dessen, was Orthodoxie (als Ausdruck des Identischen) und Häresie (als Ausdruck des Nichtidentischen) bedeuten. In Anknüpfung an Karl Rahner<sup>31</sup> (und zugleich gegen seine theologisch-dogmatische Intention gewendet...<sup>32</sup>) ist das

30. E. NORDHOFEN, *Der Fromme hat kein Bild. Ikonoklasmus und Negative Theologie*, Stuttgart, 1990, p. 16.

31. Vgl. K. RAHNER, *Was ist Häresie?*, in ID., *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962, pp. 527-576, esp. p. 560.

32. Das gilt insofern Rahner die »Wahrheit Gottes gegen den (ausdrücklichen oder latenten) häretischen Irrtum der 'Welt'« (*Ibid.*, p. 565) in Stellung bringt und die kryptogame Häresie als »Gefahr in der Kirche« (*Ibid.*, p. 565) wertet.

Glaubensmoment exakt *zwischen* Affirmation und Bestreitung zu situieren – und zwar begriffen als eine *legitime* Form gläubiger (Nicht-)Identität, einer christlich-religiösen (Nicht-)Identität, deren identifizierendem Glaubensbekenntnis unabdingbar das des-identifizierende Moment des Heterodoxen innewohnt. »Man könnte (...) sagen, daß es immer Häresie geben ‘muß’ (in einem heilsgeschichtlichen ‘Muß’, das es unbeschadet dessen gibt, daß es so etwas nicht geben ‘soll’), und zwar als eine Möglichkeit, die nicht so von der Kirche von vornherein abgesetzt sein kann, daß der kirchliche Christ als solcher von ihr gar nicht ernsthaft bedroht sein kann«<sup>33</sup>. Das hier formulierte »Muß« markiert theologisch die Differenz/Diffé( )nce<sup>34</sup> – in den Worten Rahners: »die Zweideutigkeit der Glaubensexistenz jedes Menschen«<sup>35</sup>. Wo Rahner auf die »Möglichkeit, unthematish ein Ungläubiger zu sein«<sup>36</sup>, verweist, behaupte ich im Ausgang von Jacques Derrida das im Glaubensakt strukturell angelegte und somit unumgängliche *Erfordernis* der Heterodoxie. Dabei tendierte der so orthodox-heterodoxe verfasste Gläubige dazu, seine »häretische Grundhaltung sowohl zu objektivieren als auch zu verbergen«<sup>37</sup>.

Meinem Gedankengang entsprechend wohnt jedem orthodox-christlichen Bekenntnis *notwendig(!)* eine kryptogame Häresie inne. Diese ist allerdings nicht (mehr) als »Gefahr«<sup>38</sup> für Glauben und Kirchengemeinschaft zu werten, sondern als unerlässliche Bedingung für jedweden (sich seiner jüdischen Wurzeln bewussten) christlichen Glaubensakt zwischen »Doxa und Praxis«<sup>39</sup>, mithin: als Bedingung der Möglichkeit für die Konstruktion christlich-religiöser (Nicht-)Identität überhaupt.

Institut M.-Dominique Chenu  
Schwedter Straße 23  
D-10119 Berlin  
Germany

Ulrich ENGEL

33. *Ibid.*, p. 561.

34. Vgl. U. ENGEL, *Wer B(eth) sagt, muss auch A(leph) sagen. Philosophisch-theologische Spekulationen zur klanglosen »diffé( )nce« (Derrida)*, in *Wort und Antwort* 42 (2001) 9-14.

35. RAHNER, *Häresie?* (n. 31), p. 562.

36. *Ibid.*, p. 562.

37. *Ibid.*, p. 565.

38. *Ibid.*, p. 565.

39. T.R. PETERS, *Orthodoxie in der Dialektik von Doxa und Praxis*, in *Concilium* (D) 23 (1987) 312-318, p. 312.