

**ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus,** Carl Hanser Verlag München 2003, 288 p., Pb. 19,90 EU, ISBN 3-446-20367-2

Jan Assmann, von 1976 bis zu seiner Emeritierung 2003 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg, hatte 1998 mit dem Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Hanser Verlag) in den theologischen Fachkreisen wie auch in der kulturell interessierten Zeitgenossenschaft großes Aufsehen erregt. Die These des Buches lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: Durch Moses, der eine Figur der Erinnerung, nicht aber der Geschichte ist, kam die Unterscheidung zwischen *wahr* und *unwahr* in die Welt. Mit diesem epochalen Einschnitt wurden nicht nur die integrativen Leistungen der antiken, polytheistischen Religionen aufgehoben, sondern auch der Überlegenheitsanspruch einer einzigen Religion festgeschrieben. Der Polytheismus verstand sich stets als Religion der Brücken und der Übersetzung; ihm gelang es, eine gemeinsame Grundlage verschiedener Kulturen herzustellen, weil sich die Götterbezeichnungen aufgrund ihrer funktionalen Äquivalenz problemlos in andere kulturelle und religiöse Systeme adaptieren ließen. Der Kosmotheismus, wie Assmann die alten polytheistischen Religionen nennen möchte, erwies sich als höchst durchlässig und tolerant. Die verschiedenen Völker verehrten ihre jeweiligen Götter, ohne auf die Idee zu verfallen, die Existenz fremder Gottheiten zu bestreiten oder ihre Verehrung zu unterbinden. Erst mit dem Monotheismus, mit dem exklusiven Anspruch einer einzigen *wahren* Religion, gerieten die anderen Religionen unter das Verdikt des Falschen und Fiktiven, kam das Projekt der Übersetzung zum Erliegen. Denn die Logik des Monotheismus ist eine ganz andere: Unwahre oder *falsche* Götter kann man nicht übersetzen, man kann sie nur bekämpfen. Dieser Ausschließungsgestus reproduziert die fundamentale Unterscheidung zwischen wahr und unwahr/falsch, die auf dem Feld der Religion gesät wurde, schnell aufblühte und, einmal in die Welt gesetzt, eine lange und tiefe Spur der Gewalt und Verwüstung gezogen hat. Sie schuf neue, für die ägyptische Religion undenkbar Begriffe wie etwa den der Sünde und Erlösung. „Die ägyptische Religion“, so Assmann resümierend, „gründet nicht auf schlechtem Gewissen, sondern ganz im Gegenteil auf dem Bewusstsein einer Versöhntheit mit Gott und Welt zugleich, das dem christlichen Bewusstsein fremd und zuweilen geradezu anstößig ist“ (Moses 281; Fischer-TB-Ausgabe). Die mosaische Unterscheidung könne nur aufgehoben werden, wenn sie in ihrer Genese durchschaut und wieder auf ihren Ursprungsort zurückgeführt wird, auf den alten Kosmotheismus Ägyptens.

Diese herausfordernde und mit verschiedenen Argumentationsfiguren untermauerte These Assmanns zielt auf den Kern des jüdisch-christlichen Selbstverständnisses, insofern (wieder einmal) die religiöse Gewalt primär auf den Monotheismus zurückgeführt wird: auf seinen Exklusivitätsanspruch und die

damit verbundene strukturelle Intoleranz. Von der theologischen Zunft, insbesondere von Vertretern der (alttestamentlichen) Bibelwissenschaften, wurde diese These hart und fair kritisiert, sie hat der lebhaften Debatte um Für und Wider des Monotheismus weitere, mitunter glänzende Mosaiksteine hinzugefügt. Assmann hat die vielfach vorgetragene Einwände bzw. Rückfragen zum Anlass genommen, noch zu wenig ausgeleuchtete Aspekte zu vertiefen und den Kritikern zu antworten. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist der vorliegende Band, der verschiedene Kritikpunkte aufgreift und diskutiert, an mehreren (eher wenig bedeutenden) Stellen auch Konzessionen macht, doch vom Kerngehalt keinen Zentimeter preisgibt. Das Buch, das im Ton moderat und konziliant gehalten, in seiner Argumentationsstruktur aber nach wie vor deutlich und kompromisslos ist, liefert eine gute Zusammenfassung von Assmanns Monotheismuskritik und erweist sich durch die im Anhang abgedruckten Rezensionen und Beiträge aus theologischer Feder (G. Kaiser, E. Zenger, R. Rendtorff, K. Koch, K.-J. Kuschel) als ein vorzügliches Compendium über eine zentrale Facette in der gegenwärtigen Monotheismusdebatte.

In fünf Kapiteln erweitert und untermauert Assmann die bereits im Moses-Buch entfalten Thesen, indem der Vergleich zwischen dem Polytheismus und dem ihn ablösenden Monotheismus schärfer gezogen wird und somit die epochale Veränderung noch deutlicher zum Vorschein kommt. Für die Architektur seiner Beweisführung greift Assmann in erster Linie auf Dichotomien zurück, die entscheidend die Blickrichtungen markieren und die tragenden Säulen der gedächtnisgeschichtlichen Rekonstruktionen bilden: Die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religion, zwischen Polytheismus und Monotheismus, Kosmotheismus und Gegenreligion, zwischen dem Monotheismus Echnatons und dem Monotheismus des Moses. Diese dualen Selektionen reproduzieren bereits die mit Moses einsetzende Unterscheidung von *wahr* und *falsch*, die kein evolutionärer Vorgang, sondern Ergebnis eines revolutionären Aktes ist. Zum ersten Mal taucht sie zur Zeit des Pharaos Echnaton von Amarna auf, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts die Götter und Kulte der traditionellen Religion abgeschafft und verfolgt hat. Hier wurde erstmalig zwischen wahr und falsch in den Dingen der Religion unterschieden. Nach der Echnaton-Episode, die im Gedächtnis Ägyptens sofort ausgelöscht wurde, kehrte die ägyptische Kultur nicht einfach wieder zum Polytheismus zurück, sondern versuchte, zwischen der neuen Idee der Einheit Gottes und der traditionellen Göttervielfalt eine Vermittlung zu finden. Die Lösung fand sich im Gedanken des einen verborgenen Gottes, der mit anderen Göttern problemlos koexistieren konnte. Dieser evolutive Prozess führte also zu einem inklusiven Monotheismus, „der nichts anderes als ein Reifestadium des Polytheismus darstellt“ (55). Damit verläuft er konträr zum revolutionären Weg, wie ihn der jüdische Monotheismus zur Zeit der Propheten im 8./9. vorchristlichen Jahrhundert beschritten hat. Dieser erreicht durch einen revolutionären Bruch mit allem Vorhergehenden sein Ziel der Alleinherrschaft.

Entgegen einem gern gepflogenen Vorurteil ist nicht die Einheit Gottes sein Hauptmerkmal (die gibt es auch im Polytheismus), sondern die Exklusion, die Abwertung und Bestreitung anderer Götter. Ihren wichtigsten normativen und formativen Ausdruck findet dieser privative Charakter des Monotheismus in der Exoduserzählung, die freilich von Ägypten aus in einem ganz anderen Licht erscheint. Der Monotheismus des Echnaton findet den Weg zurück in einen schützenden Kosmotheismus, während der Monotheismus des Mose seine Exklusivität und seinen Alleinvertretungsanspruch fortschreibt. Daher kann man, obwohl die Unterscheidung zwischen wahr und falsch von Echnaton eingeführt wurde, zu Recht von der Mosaischen Unterscheidung sprechen, da sie erst im Kontext des jüdischen Monotheismus ihre problematische und volle Kraft entfalten konnte. Assmann zählt auch in dieser Schrift das bekannte Sündenregister des (biblischen) Monotheismus auf: er grenzt sich scharf von den Religionen der Umwelt ab und verbietet Bilder (19f.), zielt auf Weltüberwindung und Erlösung, führt einen neuen Typus von Wahrheit ein (28), bringt Hass und Gewalt in das religiöse Verhältnis (75), blockiert die Übersetzbarkeit der Religion (33), fördert eine Hermeneutik der Differenz (38), zieht eine radikale Grenze zwischen Gott und Welt (96), konstituiert Transzendenz (145), verzichtet auf Weltbeheimatung (20) und formuliert eine Theologie des Willens. Monotheismus, so lässt sich resümierend sagen, „ist die Sache einer Auswanderung, Abgrenzung, Konversion, Revolution, einer radikalen Umkehr und Neuerung, die mit der ebenso radikalen Abkehr, Verwerfung und Verleugnung des Alten verbunden ist“ (162). Die häufig für sich reklamierten Errungenschaften des Monotheismus, wie etwa die Durchsetzung der Gerechtigkeit, werden auf seine ägyptischen Ursprünge zurückgeführt (71ff). Freuds Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* dient als ein Kronzeuge (119-143). Assmann möchte der Mythologie der „Urhorde“ und des Mordes an Moses (immerhin zwei zentrale Bestandteile von Freuds These) nicht mehr folgen und diese Teile „getrost dem Museum wissenschaftlicher Mythenbildung überstellen, wären da nicht jene zutiefst überzeugenden Einsichten in die Tiefendimensionen kultureller Erinnerung, die sich eben nicht auf das bewusste Geschäft des Tradierens und Rezipierens reduzieren lässt“ (153). Hier zeigt sich eines der Hauptprobleme gedächtnisgeschichtlich bestimmter Rekonstruktionen. Religionshistorische Fragestellungen verlieren in dem Augenblick ihre Bedeutung, in dem deren Erkenntnisse den eigenen Thesen entgegenstehen würden. Dann taucht die Gedächtnisgeschichte als der entscheidende Katalysator und Leitgedanke auf. Dem Argument, dass die Frage der Idolatrie im Exodus von sekundärer Bedeutung sei gegenüber der Frage nach Befreiung, stimmt Assmann zu, fügt aber sogleich einschränkend hinzu, dass dies nicht in gedächtnisgeschichtlicher Perspektive gelte (68). Gedächtnisgeschichte, so Assmann, fragt nicht nach der historischen, sondern nach der symbolischen Wahrheit, sie fragt nicht, „wie es

eigentlich gewesen war, sondern wie und warum es erinnert wurde“ (127). Assmann will nicht ausschließen, dass der Exodus aus Ägypten stattgefunden hat, für plausibel hält er es nicht. Entscheidend sei vielmehr, dass es auf jeden Fall „symbolisch wahr (ist), und die symbolische Wahrheit finde ich, offen gesagt, interessanter als eine mögliche historische Wahrheit“ (162). So sehr die Gedächtnisgeschichte wichtige Erkenntnisse für das Verständnis von Paradigmen und konkreten Vorstellungswelten beisteuern kann, ohne Rückbindung an historische und diachrone Fragestellungen wird sie zu einer metaphysischen Kategorie, die ihre Kriteriologie verliert.

Auch wenn manche seiner Argumente etwas überzogen und apodiktisch erscheinen, Assmanns Thesen über Genese und Wirkungsgeschichte des Monotheismus sind und bleiben für die Theologie (und wohl auch für die Religionswissenschaft) eine heilsame Provokation. Sie schärfen den Blick für die verborgene und disparate Geschichte des Glaubens an den einen Gott.

Ägypten steht als Paradigma für die verdrängten, letztlich in Unterströmen auch im Zeitalter des Monotheismus präsenten Gegenentwürfe zur monotheistischen Gewalt- und Ausgrenzungsstruktur. Diese verfernten Teile zu reaktivieren und zu stärken, ist ein zentrales Anliegen Assmanns. Dabei möchte er, so viel gesteht er den Kritikern dann zu, die Mosaische Unterscheidung nicht aufheben, sondern im Sinne Freuds sublimieren, weil sie für einen Fortschritt in der Geistigkeit steht, der „wie teuer auch immer erkauft – nicht wieder aufgegeben werden darf“ (165). Wohin diese Sublimierung führen soll, bleibt offen, aber sie wird, konsequent betrieben, wohl in irgendeiner Form Elemente des Kosmotheismus aufnehmen müssen. Einmal mehr erweist sich die Debatte um den Monotheismus als ein spannendes und notwendiges Unterfangen.

Alois Halbmayr

**Zeillinger, Peter/Flatscher, Matthias (Hg.), Kreuzungen Jacques Derridas.** Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Turia & Kant Wien 2004, ISBN 3-85132-406-4, br., 240 p., 22,00 Eur[D].

Das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie der Gegenwart beginnt sich, oft unbeachtet und unspektakulär, neu zu entwickeln. Die Notwendigkeit ihres intellektuellen Kontakts wird angesichts der unabgegoltenen Fragen und Potenziale des religiösen Gedankens wieder deutlicher sichtbar. Die Selbstverständigung unserer Zeit und ihrer Kulturen hängt wesentlich mit religiösen Problemen zusammen. Trotzdem haben die „offiziellen“ philosophischen Diskurse davon bislang nicht entschieden genug Kenntnis genommen. Umso verdienstvoller erscheint es, dass sich ein Kreis junger Philosophen und Theologinnen dieser kriti-

schen Vermittlungsarbeit angenommen hat. Der vorliegende Aufsatzband, der auf eine Wiener Tagung zurückgeht, nimmt das Denken Jacques Derridas als Ausgangspunkt, Kreuzungsarbeiten zu leisten. „TeilnehmerInnen ... aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und Fakultäten“ (7) legen ihre Derrida-Lektüren vor, die den philosophisch-theologischen Austausch anregen wollen. Schließlich muss Derrida als wechselseitige Herausforderung begriffen werden. Denn „(m)it der Dekonstruktion – die nicht als pauschale Zerschlagung der Tradition, sondern als grundlegendes Befragen der alteingesessenen Strukturen zu lesen ist (der Metaphysik ebenso wie einer von der antiken Philosophie bestimmten (Onto-)Theologie) – geraten... nicht nur die sicheren Grundlagen solcher Konzepte ins Wanken, sondern es verschiebt sich auch das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie.“ (9)

Der erste Beitrag von Georg W. Bertram lässt sich vor diesem Hintergrund als Hinführung lesen. Umsichtig erklärt der Autor die Bedeutung von „Zeichen und Welt im Denken Jacques Derridas“ (15-34) und liefert eine vorbereitende Regie für die folgenden Texte. Bertram bietet vom zeichentheoretischen Ansatz Derridas ausgehend eine profunde Leseanleitung. In systematischer Hinsicht kann er nachweisen, dass Derridas Dekonstruktion nicht auf einen semiologischen Kohärenzismus hinausläuft und auch die idealistische Versuchung der Zeichentheorie unterläuft. Stattdessen ist jedes sprachliche Zeichen in seiner materiellen Gestalt zu begreifen: als Laut und Schrift. Die *différance* schafft zwar erst die Bedeutung von Zeichen, weil Zeichen nur in Bezug und Unterschied zu anderen Zeichen vorkommen. Aber diese unfeststellbare Bewegung überspringt die Zeichenkörper nicht: sie ist in sie verwickelt. Damit ergibt sich ein dynamischer Bezugsrahmen für jede Zeichentheorie: sie ist differenzlogisch unterfasst, sie ist konstruktiv in der Erfindung immer neuer Beziehungen und also phantasiavoll in der Umschreibung der gegebenen Ordnungen der Dinge. Jedes Bedeutungssystem wird durch seinen unbeherrschbaren Fremdbezug aufgebracht, irritiert, verändert. Ohne dass dies in Bertrams philosophischer Grundlegung in den Blick käme, zwingen sich für eine theologische Hermeneutik und eine ekklesiologische Zeichentheorie bedeutsame Anschlussfragen auf: etwa nach einer differenzbewussteren Fassung von Tradition und Autorität.

Der zweite Text interpretiert Derrida als einen aporetischen Denker, der auf der Linie Martin Heideggers und über ihn hinaus die Selbstverständigungsverhältnisse der Moderne auf den Kopf stellt. Der Mitherausgeber Matthias Flatscher untersucht Derridas und Heideggers Denken der Gabe (35-53). Die Gabe ist das Unmögliche, weil sie sich jeder Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe entzieht. Sie sprengt die ökonomischen Verhältnisse, auf denen unsere Welt beruht, liegt ihnen aber zugleich als ihre immanente Unmöglichkeit zugrunde. „Im Gegebenen, d.h. in der Ökonomie, zeigt sich für ihn (Derrida – GMH) der je schon ereignete Einbruch der Gabe. Im Bereich des Möglichen im

Sinne des Ökonomischen – und nur in ihm – kann sich das Unmögliche ereignen... Der Bedingung der Möglichkeit ist immer schon die Bedingung der Unmöglichkeit miteingeschrieben. Die Gabe impliziert, dass jeder Kreislauf, jedes System, jeder Zusammenstand nicht abschließbar ist“ (51).

Die umsichtige Rekonstruktion des Konzepts *Gabe* beinhaltet nun theologische Anschlüsse, die einen eigenen Beitrag zur Derrida-Rezeption ermöglichen könnten. Das zuständige Geistergespräch fällt freilich aus. Inwiefern ist etwa der Zusammenhang zwischen Verborgenheit und Offenbarsein jüdisch-christlich konnotiert und was trägt der Gedanke für einen theologischen Offenbarungsdiskurs heute bei? Wenn der Mensch nur aufgrund seiner Antwortfähigkeit Mensch ist (vgl. 49), was bedeutet das für die Rede von der Transzendenzverwiesenheit des Menschen? Inwiefern gehen von Derridas „unmöglichem“ Denken der Gabe gnadentheologische Impulse aus, die z. B. für den ökumenischen Diskurs von Interesse sein könnten? Natürlich stellt es eine besondere Herausforderung und möglicherweise eine Überforderung des Einzelnen dar, sich aus dem philosophischen Denken in theologische Debatten einschalten zu sollen – aber genau in diese Richtung deutet der Titel, und hier liegt verstecktes, aber auch nicht immer konsequent genutztes Potenzial.

Auch die beiden folgenden Texte interpretieren Derrida als aporetischen Denker. Sascha Bischof kann zeigen, dass sich jede Begründung in ihre Disseminationen verschiebt („Plus d’une éthique. Die Aporien der Ethik denken, 54-85). Die Ethik sucht einen Universalismus, der für jeden Einzelfall gilt, und ist doch schon das Besondere schlechthin. Das Individuum, dem das Gesetz gilt, kann sich für oder gegen es entscheiden. Das ist die Aporie des Allgemeinen und des Einzelnen – und angesichts der Gewalttätigkeit der Lebensverhältnisse muss sie in den Blick genommen werden. Genau das verspricht die Dekonstruktion, weil sie die Gewalt auf dem Grund jedes Gesetzes als dessen Baugesetz erfasst. Man kann und darf dem nicht ausweichen, um den Anspruch des Anderen, des Einzigartigen nicht einfach in der Gewalt ohnmächtig untergehen zu lassen. Die Dekonstruktion ist die Stimme dieses Gesetzes. Es erinnert an den Gesetzestext, der nie er selbst bleibt, sondern von allen sich anschließenden Lesarten verändert wird. Er schließt also den Bezug auf die eigene Abwesenheit ein und schafft Raum für eine konstitutive Alterität.

Solche Ethik ist politisch brisant. Thomas Schmidt räumt mit dem Vorurteil auf, Derrida denke politisch enthaltsam („Politik der Verantwortlichkeit. Überlegungen zur politischen Philosophie von Jacques Derrida“, 86-101). Im Gegenteil: die Dekonstruktion ist eine Intervention in jedes politische Programm, eine Beunruhigung.

Einen anregenden Einblick in die philosophische Theologie des Gebetes nach Derrida gibt Othmar Kastner („Brüchige Marginalie – Kant und Derrida zum Gebet“, 102-118). Für Kant ist das Gebet der Wahnsinn einer Bitte, die meint, Gott beeinflussen zu können. Rational wird es erst, wo sich das Gebet

zum Ausdruck einer ethischen Haltung wandelt: der Beter stellt sich einem sittlichen Anspruch und übernimmt ihn als solchen, indem er sich an Gott als den Gesetzgeber adressiert. Dabei kann er sich Gottes so wenig wirklich gewiss sein, wie er vernünftigerweise darauf hoffen kann, dass Gott nach dem Willen des Betenden handle. Das Gebet ist damit ein exzessiver Ort, ein Ort am Rande der Vernunft – ein marginales Sprechen. Und genau das kennzeichnet für Derrida jedes Sprechen von Gott. Das Beten ist sein exemplarischer Fall. Im Gebet wird das Unsagbare zum Thema – der Adressat entzieht sich, weil er im Besprechen nie ganz erscheint.

Das Gebet hat eine Tendenz auf das Ausständige, auf das Ungesicherte einer Zukunft, die nie wirklich zu erwarten ist – die gleichsam messianisch kommt: erschütternd einzigartig, als Einbruch. Joachim Valentin entziffert die messianische Gedächtnisspur im Werk Derridas und kann mit ihr die Dekonstruktion als radikalisierte Form einer *kritischen Theorie* begreifen („Theologie *post* Derrida. Zum »kritischen« Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie. Durchgeführt in einer messianischen Dekonstruktion der Eschatologie“, 119-137). Sie gründet in einer „Reflexion auf Sprache, die diese und die dem Subjekt nicht verfügbaren Prozesse der Artikulation selber als nicht feststellbare und damit Identität und Subjektivität immerfort herausfordernde zu begreifen in der Lage ist.“ (122) Gott steht danach aus, er ist der Exodus jedes Gedankens, der sich ihm nähert. Das Scheitern muss demnach als ein spezifischer *locus theologicus* begriffen werden – es ist konstitutives Moment jeder Möglichkeit, den Namen Gottes überhaupt auszusprechen. Dabei macht Valentin auf einen besonderen Umstand aufmerksam: jedes Zeichen knüpft an andere Zeichen an. Es ist damit *gespurt*, und zwar von anderen Zeichen und mit ihnen von jener *différance*, die sich ihnen durchsetzt und die selbst doch nie als Zeichen adäquat zu fassen ist. Jedes Sprechen ist einem anderen Sprechen verdankt. Hier könnte eine Theologie der Offenbarung ansetzen. Die Notwendigkeit des verdankten Sprechens wäre mit jener negativen Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit zu vermitteln, in denen sich die biblischen Offenbarungsszenen grundsätzlich halten. Nicht zuletzt die messianische Dramatik und Offenheit der Offenbarungsgeschichte ließe sich damit stärker profilieren. Valentin kann Derrida wichtige Hinweise in dieser Richtung entnehmen. Sie müssten mit einer Theologie des Kreuzes und einer kenotischen Beunruhigung verbunden werden – als eine Kritik jeder Theologie, die als System erstarrt und die Offenheit des Kommenden verpasst. In dieser Hinsicht befragt die Dekonstruktion jede Offenbarung von Wahrheit, sofern sie endgültig steht, bereits zum Ende wird. Die Dekonstruktion ist ihr messianischer Stachel. „Im Namen einer Negativen Theologie plädiert sie für ein Offenhalten von Wesensaussagen über Gott und das Jenseits und betont die Diskontinuität zwischen Historie und Transzendenz.“ (133) Die gegebene Offenbarung wird so zu denken sein, dass sie zugleich je aus-

steht. Für die christliche Theologie zeichnen sich damit erhebliche Herausforderungen ab.

Einige davon greift Johannes Hoff in seinen Überlegungen zu einer *Dekonstruktiven Metaphysik* auf (mit dem Untertitel: „Zur wissenschaftlichen Erschließung des Archivs Negativer Theologie „nach“ Derrida, 138-168). Bewusst fügt Hoff im Titel zwei zunächst unvereinbar erscheinende Diskurse zusammen. Derridas Philosophie der Dekonstruktion bringt doch gerade die metaphysischen Denkformen auf. Indes stellt er auch „letzte Fragen“ – freilich so, dass diese Fragemöglichkeit selbst kritisiert wird. Die Möglichkeit, nach Gott und Grund zu fragen, ist an die gleichzeitige Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit gebunden – daran, dass diese Frage genauso gut verschwinden könnte, dass sie in reine Bedeutungslosigkeit hineingestellt und somit *unmöglich* wäre. Es existiert kein Standpunkt, der absolut sicher wäre und von dem aus mit der energischen Gewissheit einer zielgerichteten Frage deren Antwort bereits in den Blick käme. Transzendentalphilosophische bzw. –theologische Diskurse sehen hier schon eine Spur Gottes. Stattdessen steht die Begründungssicherheit einer solchen Perspektive immer aus, weil die Bedeutung jeder Legitimationsstrategie sich in den semiologischen Differentialen der *différance* verliert. Damit schafft die Dekonstruktion die metaphysischen Fragen der Tradition indes nicht ab. Sie radikalisiert sie jedoch als Fragemöglichkeit, die offen steht. Ein Raum zwischen dem Möglichen und Nicht-Möglichen tut sich auf, und er ist nicht noch einmal identifizierbar. Die Vernunft bewegt sich auf dieser Grenze – und darin zeigt sich Derridas Konzept einer aporetisch beunruhigten Rationalität, weit ab von allem Irrationalismus.

Der Mitherausgeber Peter Zellinger fragt auf dieser Linie nach den Konstitutionsbedingungen einer Theologie, die nach Derrida fragwürdig sein muss („Jacques Derridas »Grundlegung« einer Theologie? (»Eine Theologie wäre sie möglich?«), 169-200). Wo ist ihr Ort? Zellinger sieht ihn im Raum einer universalen Krise der Gottrede. Sie hat jede Selbstverständlichkeit verloren – und genau das erfordert ihre Neubegründung. Doch auch sie erscheint vorab problematisch, weil die verschiedenen Begründungsdiskurse im Zeichen der Differenzphilosophie aporetisch auflaufen. „In diesem Sinne ist die Gotteskrise auch Ausdruck einer globalen, d. h. weltweit gewordenen (,mondialisierten‘) *Grundlagenkrise*“ (173). Dieser Universalismus der Krise betrifft die Grundlegung der Theologie, weil sie ihren Anspruch universal adressiert, zugleich aber auf die Erschöpfung, genauer: auf die grundlegende Begrenzung ihrer Begründungszeichen zurückgeworfen wird. Darin vollzieht sich ein wesentlicher Prozess: Theologie verlässt ihren eigenen Diskursrahmen. Sie ist immer schon auf ihr Außen geöffnet und deshalb randständig, eine Marginalie. Theologie holt das Gegebene ein, stellt ihm einen Grund zu, dem sie sich zugleich verdankt. Aber sie hat diesen Grund nie. Er ist randständig in jener *différance* der Zeichen, in der Theo-Logie erst generiert wird.

Der theologische Diskurs wird damit in seinem aporetischen Augenblick gefasst (198). Nur als unmögliche Möglichkeit, als die ausstehende Gerechtigkeit des Sprechens von Gott hat er seinen u-topischen Ort erreicht. Die metaphorologischen Überlegungen zur Gerechtigkeit bei Derrida, die Anna Aloisia Moser vorlegt, bestätigen dies noch einmal fundamental-semiologisch („Gerechtigkeit der Metapher. Metapher der Gerechtigkeit“, 201-219). Artur K. Boelderl knüpft hier an, wenn er die Unendlichkeit des Interpretierens profiliert („»Ich, ich bin, ich bin geboren«. Die Dekonstruktion spricht die Sprache der Geburt“, 220-237). Hier werden – eher nebenbei und epigonal verwickelt – u.a. auch die subjektphilosophischen Sollbruchstellen der Dekonstruktion thematisiert. Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung bleibt freilich unterbestimmt – ein systematisches Desiderat der philosophischen wie der theologischen Derrida-Rezeption.

Mit dem vorliegenden Band werden ihr wichtige Anregungen vermittelt, die gelegentlich das Geschäft der philosophisch-theologischen Kreuzungen entschlossener betreiben könnten. So scheinen sie mitunter eher im Unendlichen zu verlaufen – was man dekonstruktiv immerhin als indirekte Sprechform begreifen könnte.

*Gregor Maria Hoff*

**GRAUMANN, Sigrid/SCHNEIDER, Ingrid (Hg.), Verkörperte Technik – Entkörperte Frau. Biopolitik und Geschlecht** (Politik der Geschlechterverhältnisse 22). Campus Frankfurt 2003, 247 p., kt. 29,90 EU, ISBN 3-593-37358-0

Gen- und Reproduktionstechnik sind vielfach noch eine männliche Domäne. In der Diskussion der betreffenden Fragen kommen die Stimmen der vor allem Betroffenen, nämlich der Frauen, oft nicht ausreichend zu Wort. Der vorliegende Band will mit feministisch-theoretischen Beiträgen diese Stimme zur Geltung bringen.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit der Ausweitung der In-vitro-Befruchtung (=IVF): Nutzung von Keimzellen, genetische Prüfung von Embryonen etc. Die Beiträge des 2. Teils greifen zurück auf die feministisch-metatheoretischen Debatten der letzten Jahre und fragen nach ihrem Ertrag für die feministische Kritik an den neuen biomedizinischen Verfahren. Kontrovers wird auch in diesem Band (zwischen C. Wiesemann und K. Braun) die Frage Embryonenschutz – Schwangerschaftsabbruch diskutiert. Erstere möchte im Gegensatz zu letzterer die Frau und ihre Schwangerschaft in den Mittelpunkt stellen. Zwei weitere Beiträge befassen sich mit feministischer Kritik an Selektions- und Ausgrenzungstendenzen, wie sie der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik

inhärent sind. Ein weiterer Problembereich sind die Fragen der Beratung angesichts der verschiedenen technischen Angebote und damit der Stärkung der Entscheidungskompetenz der Frau. Ein letzter Beitrag befasst sich mit der Biopolitik innerhalb der EU.

Da die neuen Reproduktionstechniken inzwischen auch von erheblicher ökonomischer Bedeutung sind, werden sie propagiert und die problematischen Aspekte eher verschwiegen. G. Berg weist in ihrem Beitrag auf folgende Aspekte hin: Die Übertreibung der Anzahl unfruchtbarer Paare (22f), die mangelnde Bereitschaft, auf eine natürliche Schwangerschaft zu warten (23), die Risiken der Hormongaben (25), der Ausschluss natürlicher Selektionsfaktoren durch ICSI (intrazytoplasmatische Spermajektion), die erhöhte Häufigkeit von Fehlbildungen oder chromosomalen Veränderungen bei IVF-Kindern. Ökonomische Fragen stellen sich auch bezüglich des Status von Keimzellen. Sind diese kommerziell veräußerbares Eigentum der Frau? Unterschiedliche Positionen werden von I. Schneider vorgestellt (41-65). S. Graumann betont mit Recht bezüglich der Diskussion um IVF, Präimplantationsdiagnostik und pränataler Diagnostik (68): „Der Problemhorizont wird in aller Regel auf das Verhältnis von individuellen Wünschen, Interessen und Rechten prospektiver Eltern in deren Auftrag Ärzte und Wissenschaftler tätig wären einerseits und dem Schutz des »ungeborenen Lebens« andererseits reduziert. Soziale und kulturelle Kontexte werden systematisch ausgeblendet.“ Das gelte für Pro-life- und Pro-choice-Positionen, für Abtreibungsgegner und -befürworter.

Im 2. Teil bekommt man einen Eindruck von der Gegensätzlichkeit feministischer Positionen. Sehen die einen in der künstlichen Reproduktion einen entscheidenden Emanzipationsgewinn, stellt er für die anderen einen entscheidenden Sieg des Patriarchats dar (H. Hofmann). Unter behinderten Feministinnen gibt es unterschiedliche Positionen zur sog. Alltagseugenik (A. Waldschmitt).

Verschiedene Beiträge problematisieren den Begriff der Selbstbestimmung der Frau. Einerseits geht es um ein Abwehrrecht, um die Möglichkeit, „sich als Individuum bzw. als Gruppe von den an männlichen Interessen ausgerichteten Vorgaben der Gesellschaft zu lösen“ (B. Faber 168). Es wurde aber auch erkannt (ebd.), „dass die Selbstbestimmung einer Frau nicht unabhängig von allen sozialen und gesellschaftlichen Vorgaben als auch Konsequenzen gedacht werden kann, da daraus wiederum die Unfreiheit anderer Frauen resultiert“. Bisweilen geht es auch um Befreiung vom persönlichen Schicksal oder Zufall (der Behinderung), vom „Diktat der Natur“ (170). Andererseits werden hier Frauen Probleme aufgebürdet, die eigentlich auf gesellschaftlicher Ebene zu lösen wären. Der Slogan „Behinderte akzeptieren? Ja! Behinderte produzieren? Nein!“ (172) illustriert das Problem. Die Wahlfreiheit bedeutet auch Auswahlpflicht (174), „erzwungene Selbstbestimmung“ (217) bzw. „entmündigende Selbstbestimmung“ (Samerski 213). Hier wird besonders die Kehrseite der genetische Beratung reflektiert (216): „In Beratungssitzungen soll der Frau beigebracht

werden, die Wahl zwischen vorprogrammierten Optionen als Akt ihrer Selbstbestimmung zu verstehen.“

Diese kurzen Andeutungen mögen zeigen, dass die Lektüre des Buches äußerst lohnend ist, da die Perspektive der vor allem Betroffenen (der Frauen) in der öffentlichen Wahrnehmung der Reproduktionstechniken und der Genetik oft zu kurz kommt.

*Werner Wolbert*

**MAIO, Giovanni, Ethik der Forschung am Menschen.** Die Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit (Medizin und Philosophie 6), Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, 396 p. 46,- EU, ISBN 3-7728-2196-0

Wertkonflikte bei der Forschung am Menschen entstehen vor allem bei nicht-einwilligungsfähigen Menschen. Fremdnützige Forschung in diesen Fällen ist das Thema dieser Studie, die sich in drei Teile gliedert. Im 1. Teil geht es um die theoretischen Grundlagen der Forschung am Menschen, im 2. Teil um die Forschung am Menschen in ethischer Perspektive, im 3. Teil um die Bewertung von Humanexperimenten in Frankreich von 1945 bis 1988. Die Aktualität der Thematik ergibt sich zum einen aus der Tatsache, dass „allein quantitativ Studien am Menschen seit 1945 geradezu exponentiell zugenommen haben“ (30), dass andererseits die ethische Sensibilität für dieses Thema durch die Geschehnisse im 3. Reich sowie durch manche Forschungsskandale etwa in den 60er Jahren erhöht ist.

Forschung geschieht durch Experimente; deswegen befasst sich M. im 1. Teil zunächst mit der Unterscheidung von Experiment und Heilbehandlung, wobei das Charakteristikum des ersteren oft in „der Verknüpfung von Zielrichtung auf verallgemeinerbares Wissen und methodischem Aufbau“ (39) gesehen wird, während beim letzteren das individuelle Wohl des Patienten im Vordergrund steht. M. weist auf die Begrenztheit des Intensionskriteriums hin und führt als eine Art mittlere Kategorie den „Heilversuch“ ein, der ebenfalls auf das individuelle Wohl des Kranken zielt, dessen Auswirkungen aber noch unsicher sind. Die Rede von einer „aussichtsreichen Behandlung“ verführt hier leicht dazu, die Risiken und Nebenwirkungen stillschweigend in Kauf zu nehmen (44f).

Im 2. Teil diskutiert M. die Voraussetzungen für die Legitimität des Humanexperiments, die Problematik des sog. Restrisikos, den Begriff der Nutzen-Risiko-Analyse, die Forschung an Nichteinwilligungsfähigen und schließlich die Forschung an Kindern; letztere stellen innerhalb der Gruppe der Nichteinwilligungsfähigen eine Problematik eigener Art dar. Auf diese Weise werden die drei zentralen Rechtfertigungsgründe für ein Humanexperiment diskutiert: 1.

Einwilligung der Versuchsperson, 2. Therapeutischer Nutzen, 3. Minimales Risiko. Beim 1. Kriterium ist u.a. zu bedenken, „inwieweit die Einwilligung als Produkt einer Außenkontrolle oder als Ausdruck einer Übernahme der Sichtweise (des Forschers) betrachtet werden kann“ (65). Wichtig ist auch der Hinweis, dass es „Studien gibt, die erst gar nicht vorgeschlagen werden dürfen“ (73); die Einwilligung des Patienten ist also kein hinreichender Rechtfertigungsgrund. Bezüglich des 2. Kriteriums ist zu bedenken, dass die Rede von einem „therapeutischen Experiment“ einen gewissen Widerspruch enthält; man könne besser von „vorrangig therapeutischen bzw. vorrangig nichttherapeutischen Studien“ sprechen (77). Dabei dürfe – gerade bei psychischen Erkrankungen – „die Definition des therapeutischen Nutzens nicht dem Arzt alleine überlassen werden“ (77); hier hat der Patient mitzureden. Wichtig ist auch, dass „therapeutisch“ nicht mit „ungefährlich“ gleichzusetzen ist (79). Trotz ihrer Unzulänglichkeit müsse jedoch die Unterscheidung von therapeutischen und nichttherapeutischen Studien zum „Schutz vulnerabler Gruppen“ (84) beibehalten werden. Das Kriterium des Risikos, so macht M. deutlich, ist nicht rein objektiv, seine Höhe hängt auch von der subjektiven Wahrnehmung durch den Patienten ab (sowie auch vom gesamten Kontext), weshalb in dieser Frage die Kommunikation zwischen Arzt und Patient von entscheidender Bedeutung sei. Das Ergebnis der Untersuchungen zur Forschung an Nichteinwilligungsfähigen lautet, diese seien vertretbar, „wenn davon ausgegangen werden könnte, dass die Versuchsperson – wenn sie einwilligungsfähig wäre – dem Versuch zustimmen würde, wenn also dem Kranken die Zustimmung zu dieser Entscheidung zuzumuten wäre. Für eine stellvertretende Einwilligung müsste der Stellvertreter überzeugende Hinweise dafür haben, „dass die Versuchsperson die Teilnahme an der Studie als eine Chance begriffe“ (157). Bei Kindern ist nun nicht nur eine stellvertretende Zustimmung einzuholen, sondern – nach Möglichkeit – auch die des Kindes selbst. M. referiert in diesem Zusammenhang die Debatte zwischen den amerikanischen Theologen Paul Ramsey und Richard McCormick. Während ersterer in Studien an Kindern eine nicht zu rechtfertigende Instrumentalisierung sieht (was sich auch aus dem Hintergrund bestimmter Missbräuche erklärt), kann sich McCormick eine Rechtfertigung solcher Studien vorstellen mit der Annahme einer hypothetischen Zustimmung des Kindes. Ein wichtiger Gedanke des Beitrages von McCormick wird hier – wenn ich recht sehe – von M. nicht deutlich herausgestellt. Eltern dürfen einer Maßnahme zustimmen, wenn das Kind dies wünschen würde, „because it *ought* to do so“ (in der Version in McCormicks Aufsatzband „How Brave a New World“, Washington 1981, 61). Die Eltern dürften also einer Maßnahme zustimmen, der das Kind zuzustimmen verpflichtet wäre, nicht dagegen einer Studie, die auf Grund des Risikos für das Kind ein übergebührliches Werk bedeuten würde; Opfer müssen freiwillig sein. Der erstere Gedanke ist generell für stellvertretende Zustimmung zu überlegen;

andernfalls hätte nämlich der Vertreter (die Vertreterin) bei einem Egoisten anders zu entscheiden als bei einem halbwegs moralischen Menschen.

Teil 3 gewährt einen Blick in einen im Vergleich zur deutschen Situation unterschiedlichen Hintergrund. In Frankreich gibt es (vor allem nach 1945) eine grundsätzliche Ablehnung des Humanexperiments. Man sieht es als Verstoß gegen den ärztlichen Heilauftrag und gegen verschiedene andere ethische Prinzipien (körperliche Integrität, Risikominimierung; Menschenwürde, Willen Gottes). Neben der Abgrenzung von Missbräuchen im 3. Reich und in Amerika spielt auch eine antikommunitaristische Grundhaltung eine Rolle. Der Arzt gilt als nur dem Einzelnen verpflichtet. Dieses Ethos wird als „Relikt aristokratischer Identität“ (231) identifiziert: Der Arzt gehört zu einer privilegierten Schicht der Gesellschaft, „die angesichts ihrer sozialen und moralischen Führerschaft eine besondere Verantwortung für ihre Mitmenschen übernimmt“ (232). Hier mischen sich ethische und religiöse mit standespolitischen Motiven (u.a. Abwehr jeder staatlichen Einmischung). Die mögliche Einwilligung des Patienten wird nicht als Kriterium anerkannt, da dessen Einsicht nicht ausreichend sei. Diese Haltung ändert sich erst, als auch die Öffentlichkeit kritischer wird gegenüber solchem ärztlichen Paternalismus und als die „postulierte Dichotomie von Individual- und Kollektivinteresse als verkürzte Argumentation“ (272) erscheint. Die Rechtslage ändert sich, als die europäischen Richtlinien zur Arzneimittelzulassung die Prüfung von Medikamenten auch an Gesunden erfordern. Der Unterschied zu Deutschland wird so formuliert (312): „Während in der Bundesrepublik die Forschung an nicht einwilligungsfähigen Personen zum Symbol für die Unmenschlichkeit wurde, stellte in Frankreich die Forschung an Gesunden das öffentliche Schreckgespenst dar.“

M.s Buch bietet sorgfältige und abgewogene Überlegungen zu den gängigen Kriterien der Beurteilung der Forschung am Menschen. Diese Kriterien bedürfen, wenngleich im Prinzip richtig und unverzichtbar, doch mancher Präzisierung und Differenzierung, die für eine korrekte Anwendung zu beachten sind. Hierzu stellt die Arbeit von M. einen wichtigen und hilfreichen Beitrag dar.

*Werner Wolbert*