



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

**Rezension zu: Jean-Luc Nancy, Das nackte Denken, Zürich / Berlin 2014**

von Sass, Hartmut

DOI: <https://doi.org/10.1628/004056914X684193>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-107448>  
Journal Article

Originally published at:  
von Sass, Hartmut (2014). Rezension zu: Jean-Luc Nancy, Das nackte Denken, Zürich / Berlin 2014.  
Theologische Rundschau, 79(3):387-389.  
DOI: <https://doi.org/10.1628/004056914X684193>

## Einzelbesprechungen

JEAN-LUC NANCY, *Das nackte Denken*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. diaphanes, Zürich / Berlin 2014, 240 S.

Die These, nach der die französische Phänomenologie eine theologische Wende vollzogen habe, ist so berüchtigt wie legendär. Als sie 1991 von Dominique Janicaud vortragen wurde, war derjenige, der jene Behauptung nunmehr am engagiertesten bestätigte, zwar längst auf der philosophischen Bühne, musste aber selbst erst einmal seinen eigenen »tournant théologique« durchlaufen. Und so tritt JEAN-LUC NANCY, geb. 1940 und emeritierter Professor der Philosophie in Strasbourg, mit immer neuen Kapiteln zu seinem vielschichtigen Projekt der »Dekonstruktion des Christentums« hervor, das sein Spätwerk steuert und bestimmt.

Dabei schillerte jenes Vorhaben von Beginn an bedenklich zwischen mindestens vier Fassungen: Entweder ist gemeint, dass das Christentum den Hauptgegenstand eines dekonstruierenden Gestus bildet; oder aber es ist darauf abgezielt, dass es das Christentum selbst ist, das die »Triebfeder« jenes Gestus darstellt; oder diese Variante wird dahingehend zugespitzt, dass es sich um eine Selbstdekonstruktion handelt, in deren Verwirklichung das Christentum zum Objekt seiner eigenständig durchgeführten Dekomposition wird; oder aber es werden die Folgerungen dieses Vorhabens gezogen, indem die latenten, impliziten und subtilen Spurenelemente des Christentums – als eine Weise des Denkens, Fühlens, Lebens – in anderen Systemen dekonstruierend aufgesucht werden. Haben die ersten drei Versionen einer (Selbst-)Dekonstruktion des Christentums (als *genitivus obiectivus* und *subiectivus*) im Mittelpunkt früherer Werke gestanden (insbesondere in *Corpus*; *Noli me tangere*; *Dekonstruktion des Christentums* sowie *Die Anbetung*), kommt nun die letztgenannte Fassung zum Zuge. Und das heißt, dass die direkten Bezüge zum religiösen bzw. dogmatischen Begriffshaushalt zugunsten des versteckteren Erbes des Christentums weichen, um nun eine »Bloßlegung oder Enttheologisierung des Denkens« zu erproben (191, Anm. 1; vgl. 226).

N. geht folglich in seinem bereits 2001 erschienenen und nun ins Deutsche übertragenen Werk *Das nackte Denken* einem intellektuellen Gestus nach, der sich als Konsequenz der skizzierten Dekonstruktion präsentiert. In einer »Ouverture« umreißt N. das Attribut der Nacktheit, das weit weniger material, bestenfalls formal jene in Stil und Themen überaus heterogenen Aufsätze zusammenhält. Es folgen vier Abschnitte, deren Überschriften jene mehrstimmige Textsammlung strukturieren: *noos* [sic!], *ethos*, *nomos* und *kenos*. Nur sehr zaghafte Hinweise gibt N., um diese Gliederung nachzuvollziehen, wobei jenen griechischen Titeln stichwortartige Notizen beigegeben sind. So gehe es im ersten Abschnitt um das Denken und den Sinn, sodann um Verhalten und Haltung, beim *nomos* naheliegenderweise um das Gesetz und dessen (Auf-)Teilen und schließlich im dezidierten Anschluss an Paulus um die Leere und Entblößung im Zuge der *kenosis*.

All diese Zugänge beschreibt N. als »Annäherungsversuche an die Nacktheit«, mithin als Mobilisierung des nackten Denkens der Endlichkeit, einer »guten« Endlichkeit allerdings, deren Wahrheit darin bestehe, dass ihr Sinn diesseits aller Vollendung

belassen werde (23). Worum es N. hier immer wieder geht, ist die Erfassung eines Denkens, das radikal umstellt von der Orientierung an Zuständen und Ergebnissen auf die nicht feststellbare Bewegung samt der Einwilligung in die Unhintergebarkeit ihrer Dynamik (10). Entsprechend grenzt N. das nackte Denken von Mystik und Philosophie, von Ekstase und Wissen als zwei familienähnlichen Modi des Endes und Finalisierens ab (47), um zu einer wahren Entblößung des Denkens zu gelangen. Doch um zu klären, was dies konkret heißt, muss selbst gedacht werden, sodass alle bisherigen Qualifikationen auf sich selbst anzuwenden sind: Dem nackten Denken wird seinerseits nackt nachgedacht; und so konzentriert sich N. dann auch auf dieses Denken des Denkens, oder in N.s eigener Diktion: »Was das nackte, sich entziehende Denken denkt, denkt es also nur als das, wodurch es sich selbst entzogen wird.« (42) Hier gilt als Denken ein Vollzug, der sich nur in dem findet, was er denkt. Was er denkt, ist aber er selbst. Und da dieser Vollzug sich selbst immer auch entzogen ist, d. h. aller seiner möglichen Objekte beraubt – oder mit N.: »Ohne-Objekt als dem Außen einer des Außen beraubten Welt« (17) –, bleibt dieses Denken notwendig prekär.

In drei Richtungen versucht N., Näherbestimmungen aufzufinden, die diese »nackten« Andeutungen zumindest etwas schärfen. Zum einen nimmt N. die Figur des Entzugs im Denken auf, die er auf Kant (Über den N. bei Paul Ricœur promoviert wurde) zurückführt. Demnach stehe im Kantischen Transzendentalismus ein Wissen um ein Nichtwissen sowie dessen apriorische Bestimmung im Zentrum, wobei es sich um kein Wissen jenseits unseres Nicht-Wissens handle, sondern gerade um die Erkenntnis, dass es so etwas nicht geben könne (33–35). Zum anderen durchzieht die Figur des Begehrens jenen Diskurs über die Nacktheit. Damit ist nicht ein rein nonkognitives Supplement des Denkens gemeint, sondern – wiederum ausgehend von Kant – die Lust im Denken als eine »Entropie des Begehrens« (98). Was bei Spinoza noch »Freude« oder gar »Glückseligkeit« genannt wurde, firmiert hier als die *lustvolle* (praktische und theoretische) Vernunft, die nie nur bei sich bleibe; denn Lust weise immer über sich hinaus, genau wie das Leiden. In der Lust vollziehe sich dieses Über-sich-Hinausgehen durch Anziehung, im Leiden aber durch Abstoßung (99). In einem dritten Aspekt aber treffen sich beide Figuren, die des Entzugs und des Begehrens: Dazu spielt N. immer wieder den Begriff der Existenz ein, aber nicht in seiner ontologischen Bedeutung des reinen Vorhandenseins, sondern auf den Spuren von Kierkegaard und vor allem Heidegger als lebensweltliches *ek-sistieren* (115). Die reine Präsenz wird in diesem dennoch im irdischen verbleibenden Übertritt gebrochen, um einem Sein als Sein *in ...* oder Sein *zu ...* nachzudenken (20. 49).

Leider verbleibt N. hier lediglich bei dem frühen Heidegger und im Umkreis von *Sein und Zeit*; d. h. er behandelt das Sein stets als Sein eines Daseins, denkt dem Sein jedoch nicht unabhängig von einem existierenden Träger nach. Das zeigt sich leider auch im präzisesten und dadurch zugänglichsten Text dieser Sammlung, der den Titel »Heideggers ursprüngliche Ethik« trägt (103–139). Exegetisch geht es um den Nachweis, dass Heideggers sog. Fundamentalethik eigentlich eine vom verantwortlichen Handeln ausgehende Fundamentelethik darstellt, sodass der häufig vorgebrachte Einwand, Heideggers Denken durchziehe eine Reserve gegenüber der Ethik, als unzutreffend abzulehnen sei (129. 138). Dieses Anliegen gelingt nur teilweise und bedürfte sorgfältigerer Textarbeit, bleibt trotz allem aber bedenkenswert. Systematisch interessanter wird es, wenn sich N. der ontologischen Differenz nähert und diese nicht als eine Seinsdifferenz, sondern aktiv und »praxisch« versteht (108). Sein wird dann hermeneutisch als Tatsache des Sinns aufgefasst, wobei dieser Sinn als Gabe des Seins verstanden wird (110). Sein bezeichnet hier nichts Feststehendes, sondern das (Frei-)

Lassen eines Sinns von Seiendem sowie die Totalität der möglichen Sinne eines Seienden (123). Dann aber könnte die ontologische Differenz ihrer metaphysischen Patina entnommen und *modal* gelesen werden: Sein als Interpretationsspektrum von Seiendem, Seiendes hingegen als Element des Seins.

Es ist zu bedauern, dass N. diesem Gedanken nicht genauer nachgeht, wovon gerade die facettenreiche »Dekonstruktion des Christentums« hätte profitieren können. Noch in Heideggers Trennung von Ontologie und Ontik scheint das theologische Erbe ein problematisches Nachleben zu fristen, das zur gezielten Abtragung und erneuten Lektüre einlädt. Aber genau daran hat sich N. womöglich selbst gehindert. Denn die Geste der Nacktheit liegt zwar sehr wohl in der Konsequenz dessen, was der Autor über Ricœur und Derrida hinausgehend vorträgt. Doch sie leidet an systembedingter Unklarheit, weil sich dieses Denken nach den einmal ratifizierten Vorgaben nur noch selbst denken kann; und da es sich in seiner Nacktheit zugleich entblößt und entzieht, muss es sich im Nachdenken über sich selbst permanent entzogen bleiben. Vielleicht partizipiert die Idee der Nacktheit noch ihrerseits am Gestus des »Reinen«, »Eigentlichen« und »Ursprünglichen«, die weitere *ent*-theologisierende Dekonstruktionen motivieren mag. Und so darf man hoffen, dass künftige Dekonstrukteure einen guten Sinn und Geschmack für ihre intellektuelle Kleiderwahl beweisen werden.

Hartmut von Sass

GIANCARLO CARONELLO (Hg.), Erik Peterson. *Die theologische Präsenz eines Outsiders*. Berlin, Duncker & Humblot 2012, XXVIII □ 652 S.

Erik Peterson (1890–1960), in den Jahren 1925 bis 1929 evangelischer Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament in Bonn, wurde 1930 in Rom in die römisch-katholische Kirche aufgenommen, erhielt aber erst 1947 ein Extraordinariat für Christliche Literatur der Antike am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie in Rom. Anlässlich seines 50. Todestages fand am Campo Santo Teutonico ein Symposium statt, bei dem es, wie GIANCARLO CARONELLO, Herausgeber des hier vorzustellenden Bandes schreibt, um »die bei Peterson aufweisbare enge Beziehung von Theologie und Dogma, von Offenbarung (vor allem der schriftlichen) und Kirche auf der einen Seite, die Verzahnung von theologischer Arbeit und theologischer Existenz auf der anderen Seite« ging (p. VIII). Der Band enthält in sieben Kapiteln 29 deutschsprachige bzw. übersetzte Beiträge vorwiegend deutscher und italienischer Gelehrter, die sich sehr eingehend mit der wissenschaftlichen Arbeit Petersons (P.) beschäftigen; dem Geleitwort von Chr. Marschies zufolge (pp. XI–XVII) zeigt sich »im Pluralismus der Rezeption des noch keineswegs ausgeschöpften (Euvres ... dessen abundanter Reichtum. Und es wird deutlich, warum ein Outsider ein solcher »Fremdling« war: Eine bestimmte expressionistische Zeitströmung kam für ihn überein mit einer biblischen, insbesondere neutestamentlichen Aufforderung zur Fremdlingschaft in dieser irdischen Welt« (p. XVII). Papst Benedikt XVI. erinnerte zu Beginn des Symposiums daran, A. von Harnack habe in einem Brief an P. geschrieben, »dass das katholische Formalprinzip »Schrift lebt in der Überlieferung und Überlieferung in der lebendigen Gestalt der Sukzession«, dass dies das ursprüngliche und sachgemäße Prinzip ist und dass das »sola Scriptura« nicht funktioniert«; P. habe diese »Behauptung eines liberalen Theologen in seinem ganzen Ernst aufgegriffen ... und so den Weg in die Konversion