

## literatur &amp; religion

dezember 2011

diskurs

Peter Zeillinger

**Und wieder stehen wir am Areopag ...  
Christliche Predigt und die Rhetorik der "Postmoderne"****Vorspiel: Ein Judenchrist in Griechenland**

"Darüber wollen wir dich ein andermal hören," musste der Apostel Paulus nach seiner Predigt am Areopag in Athen vernehmen. So berichtet es die Apostelgeschichte (17,32b). Paulus hatte zuvor in einem umfassenden Gestus die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Erwartung der Auferstehung der Toten vorgetragen (17,24-32a). Der Erfolg seiner Predigt scheint dabei jedoch mäßig gewesen zu sein, denn nur "wenige (einige) schlossen sich ihm an und wurden gläubig" (17,34a).

Die Besonderheit der paulinischen Verkündigung am Areopag lag aber auch anderswo: nämlich in ihrer Struktur, in der sich der Kern der christlichen Botschaft deutlich widerspiegelt. Paulus, der gelehrte Jude, der sich – ganz gegen den üblichen Gestus und das Selbstverständnis des Alten Israel – plötzlich "zu den Völkern" gesandt versteht, um ihnen das "Evangelium von Jesus und von der Auferstehung" (17,18b) zu verkünden und sich zu entsprechenden "Missionsreisen" aufmacht, versteht nämlich seine Mission und die von ihm praktizierte Predigt nicht wie eine postalische zu-Sendung von etwas, das in seinem Besitz wäre und nun einfach vermittelt werden müsste (Information, Wissen, Lehre in irgendeinem *objektiven* Sinn). Die Predigt am Areopag weist vielmehr eine andere Struktur auf. Sie kommt am Beginn der Rede zum Ausdruck: Mit Bezug auf einen athenischen Altar, der "dem unbekanntem Gott" (17,23a) geweiht war, eröffnet Paulus seine Rede mit dem Hinweis "Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch" (17,23b).

Wäre es falsch zu sagen, dass die Verkündigung des Paulus am Areopag weniger darin bestanden hat, etwas Neues in einem substanziellen Sinn zu sagen, sondern eher darin, ein bisher Un-erkanntes (und in diesem Sinne Un-*be*-kanntes) zu *benennen* und damit zeugnishaft zum Ausdruck zu bringen? In eben diesem Sinne hat Martin Heidegger in seinen Vorlesungen zur *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21)*<sup>1</sup> anhand der frühesten Briefe des Paulus eine Eigenart der paulinischen Verkündigung beschrieben und in ihrer spezifischen Bedeutung herausgearbeitet, die zwar durchaus auch schon früher bekannt war, jedoch zumeist als Manko gesehen wurde. Im Anschluss an seine Lektüre der paulinischen Verkündigung vor allem im Ersten Brief an die Gemeinde in Thessaloniki, dem jüngsten Text des Neuen Testaments, schreibt Heidegger:

"Es ist auffallend, *wie wenig Paulus theoretisch-dogmatisch vorgibt*; auch im Römerbrief. Die Situation ist keine solche des theoretischen Beweises. Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung." (GA 60,112)

Heideggers Beobachtung setzt bei den paulinischen Formulierungen selbst an: Dieser hatte seinen frühesten Brief mit einer Rückschau auf die Genese – Heidegger nennt es das *Gewordensein* – der adressierten Gemeinde begonnen:

"Unsere Predigt des Evangeliums kam zu euch" (1Thess 1,5) – "Ihr seid unserem Beispiel und dem des Herrn gefolgt und habt das Wort aufgenommen" (1,6) – "so dass ihr ein Vorbild geworden seid für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaja." (1,7) [Unterstreichung PZ]

"Das Evangelium kam – ihr habt das Wort aufgenommen – und seid zum Vorbild geworden"<sup>2</sup> ... Der Paulus, für den Heidegger sich interessiert, versteht demnach die Identität seiner Adressaten von einem eigentümlichen Prozess her, in dem sich eine grundsätzliche Neuorientierung, konkret: die Eröffnung einer neuen Perspektive des Lebens ereignet. Diese Orientierung ist jedoch nicht auf ein objektivierbares Ziel gerichtet, sie bezeichnet nicht eine von der gegenwärtigen Situation wegweisende Richtung. Vielmehr wird die Erwartung, um die es in dem paulinischen Brief geht, zu einer Ausrichtung, die bereits im *Hic et nunc* eine wahrnehmbare Gestalt gewinnt und auch für andere sichtbar wird und auf andere wirken kann. Diese Neubestimmung des *Hic et nunc* von einer noch näher zu bestimmenden Zukunftsorientierung her, bezeichnet Heidegger in seiner Analyse als ein spezifisches *Wie*, als einen *neuen Modus* des Sich-Verhaltens, der das Sein der Thessalonicher beschreibt.

"Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation [– *ich erlaube mir, diesen Begriff hier auch im Sinne von 'Verkündigung' und 'Predigt' zu verstehen* –] eine besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet wird. [...] Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, dass ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein." (GA 60,94)

"Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein" – dieser Satz ist grammatikalisch gar nicht so leicht zu entschlüsseln. Er enthält dreimal das Verb sein, wobei die Kopula "ist" zwei durchaus heterogene Zeitmodi miteinander identifiziert. Offensichtlich wird über eine bestimmte Gegenwart gesprochen, nämlich über das *jetzige Sein* der Thessalonicher. Dieses wird jedoch nicht einfach aus sich selbst heraus bestimmt, auch nicht von einem anderen *her*, sondern mit Blick auf eine Aufspreizung seiner selbst. Das *jetzige Sein* der Thessalonicher *ist* nicht einfach, was es ist, sondern es ist, was es ist, insofern es in einer Beziehung steht. Diese Beziehung ist jedoch keine Beziehung *zu etwas*. Der Inhalt dieser Beziehung ist nicht angebar. Diese Beziehung hat kein Objekt. Das ist Heidegger wichtig. Sie weist nicht auf ein anderes, auf das sie sich beziehen würde, sondern die Beziehung, die das *jetzige Sein* der Thessalonicher bestimmt, ist bloß erfahrbar als ihre eigene Nicht-Identität, ihr *Geworden-sein* – das heißt, in den Worten des Paulus: als Anerkennung bzw. als Annahme des Gewordenseins, auf das Heidegger mit dem Hinweis auf V.6 des 1. Kapitels des Paulusbriefes nochmals anspielt: "Ihr seid unserem Beispiel und dem des Herrn gefolgt und habt das Wort aufgenommen" (1,6; vgl. GA 60,94). – Das *jetzige Sein* der Thessalonicher wird demnach von ihrem *Gewordensein* nur insofern bestimmt, als dieses Gewordensein nicht nur einfach objektiv "gewusst" wird, sondern zugleich auch ihr konkretes Leben bestimmt. –

Damit gehört auch das konkrete und wirkmächtige "*Annehmen des Evangeliums*", das Paulus verkündigt hat, zum *Wie* des Sich-Verhaltens der Christen in Thessaloniki. Dabei fällt erneut der Sprachgebrauch bei Paulus auf: Denn es heißt gerade nicht, dass das Evangelium im Sinne eines feststehenden Gehalts verkündigt und dann angenommen wurde, sondern Paulus betont, dass "*seine Predigt des Evangeliums*" (*to euaggelion hemon*) zu ihnen gekommen war. Auch hier liegt die Betonung of-

fensichtlich zunächst auf einem Vollzug und nicht auf einem Inhalt. Kein Wort verliert Paulus darüber, was dabei eigentlich verkündigt und von den Hörern angenommen worden sei – und wir sollten es deshalb ebenfalls vermeiden, diese Ellipse des Textes allzu schnell mit irgendwelchen vermeintlichen Inhalten aus der späteren christlichen Tradition zu füllen. Eher würde es sinnvoll sein, spätere christliche Inhalte von diesen frühen Texten *her* zu verstehen (und nicht umgekehrt).<sup>3</sup>

Die paulinische Verkündigung – was auch immer Paulus konkret gesagt haben mochte – hatte offenbar etwas sichtbar werden lassen, das die Lebensvollzüge seiner Adressaten radikal veränderte. Insofern es sich dabei wohl nicht um *empirische Inhalte* handeln kann, die es zu vermitteln galt, mag es erlaubt sein, die geschehene Vermittlung dieser *Botschaft (to euaggelion hemon)* der Form und damit in gewisser Hinsicht der rhetorischen Struktur der paulinischen Predigt zuzuschreiben. Im selben Moment muss allerdings der hier verwendete Begriff von "*Rhetorik*" von jedem Verständnis einer *techné* im Sinne einer *rhetorischen Kunst des Überredens* ferngehalten werden. Kann es aber eine Rhetorik *ohne techné* geben, einen rhetorischen Gestus, der selbst bereits – performativ oder symptomal – einen Inhalt bezeugt ohne diesen zugleich zu identifizieren? Zumindest die paulinische Verkündigung scheint eben dies vollzogen zu haben ...

In der (nicht nur von Heidegger beschriebenen) Eigenart der frühchristlichen Predigt, deren *Inhalt* nicht in einem (objektivierbaren) "Wissen" zu liegen scheint, sondern eher einem bestimmten *Wie*, einem Modus bzw. einer Struktur der Verkündigung verpflichtet ist, zeigt sich jedenfalls der Ansatz eines Sprechens, das – obwohl vermutlich nie wirklich verschwunden – vielleicht erst knapp zwei Jahrtausende später und in einem bloß auf den ersten Blick ungewöhnlichen Kontext ausdrücklich reflektiert wird. Diese Reflexion könnte, so die hier vertretene These, für die Vermittelbarkeit der christlichen Botschaft in einer dem paulinischen Areopag oft nicht unähnlichen Situation, in der das christliche Sprechen heute steht, von grundlegender Bedeutung sein. Und das obwohl diese Reflexion im Kontext eines Diskurses geführt wird, den die christliche Theologie in den letzten Jahrzehnten zumeist für eine radikale Infragestellung der eigenen Existenzweise gehalten hatte: der sogenannten "Postmoderne". Doch Missverständnisse lassen sich aufklären ...

### **Genese und Gestus einer "postmodernen" Rhetorik**

Rhetorik und Postmoderne sind – schon jede für sich – durchaus schillernde Begriffe. Die eine, als hohe Kunst des geordneten und überzeugenden politischen, juristischen und philosophischen Sprechens in der griechisch-römischen Antike geschätzt, erweckt heute oftmals die Assoziation der manipulativen Worthülse, der "bloßen Rhetorik". Der anderen scheint es kaum besser zu gehen: "Postmoderne" wurde nur allzu oft ebenfalls mit "leerem Gerede" verbunden und als "literarische Spielerei" angesehen, die den nötigen Bezug zu den harten Fakten der Realität vermissen lässt, vielleicht sogar überhaupt die Möglichkeit von Wahrheit generell in Frage stellt. Dass hinter der vor allem aus dem deutschsprachigen Raum genährten Polemik gegen die unter dem durchaus fragwürdigen Titel "Postmoderne" zusammengefasste französische Gegenwartsphilosophie noch ganz andere Ressentiments deutsch-französischer Beziehungen verborgen werden, hat jüngst der Münchner Germanist Clemens Porschlegel anhand der deutschsprachigen Derrida-Rezeption aufgezeigt.<sup>4</sup> Auch die Argumentation *gegen* die "Postmoderne" (Poststrukturalismus, Dekonstruktion, ...) bedient sich demnach einer spezifischen Rhetorik.

Die nachfolgende Darstellung versucht sich von dieser immer noch aktuellen, jedoch auch recht oberflächlichen Debatte unbeeindruckt zu zeigen und vielmehr das Auftauchen bestimmter rhetorischer Gesten an eben jenen Punkten der Argumentation zahlreicher Autoren der sogenannten "Postmoder-

ne" aufzuzeigen und nachzuzeichnen, die den positiven Aussagekern der jeweiligen Werke markieren. Der Fokus liegt dabei nicht auf der summarischen Aufzählung dieser Gesten, sondern auf der Markierung des Ortes in der Argumentation.

### Jacques Derrida: Vom Text zur Stimme

Derridas vielzitatierter Satz "*il n'y a pas de hors-texte*" ("Es gibt kein Text-Außerhalb") – es gibt nichts außerhalb des Textes, es gibt nichts, was *nicht* den Charakter der Schrift und damit der *Nachträglichkeit* besitzt – hat oft den Eindruck entstehen lassen, als ob die Konsequenzen daraus wären, dass für Derrida alle Aussagen, wenn nicht gar überhaupt *alles* in der Welt, bloß den Charakter "literarischer Fiktion" besäßen und daher auch beliebig veränderbar wären. Im Gegensatz dazu zielten jedoch Derridas Beobachtungen und Analysen der Diskurse, Literaturen und Philosophien der abendländischen Geistesgeschichte von Anfang an auf eine, jedem "anything goes" gänzlich gegenläufige Fragestellung, die allerdings aus inhaltlichen Gründen nicht "direkt" angegangen werden konnte – nämlich: Wie lässt sich von dem sprechen, wovon man eigentlich nicht sprechen kann?

Derridas frühe Untersuchungen und Lektüren am Beginn der 1960er-Jahre beschäftigen sich zunächst mit den zentralen Grundlagendiskursen seiner Zeit: der Phänomenologie Edmund Husserls, sowie mit dem zwischen Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Sprachwissenschaft und Philosophie entwickelten Französischen Strukturalismus, der Mitte der 60er-Jahre seine Hochblüte in Frankreich hatte, und nicht zuletzt auch der Psychoanalyse, die – wenn man sie in ihren Beobachtungen ernst nahm und nicht, wie vielfach geschehen, zu einer Technik verkommen ließ – ein Umdenken in der Grundlegung und Formulierung "*letztgültiger* (zumeist metaphysisch formulierter) *Gewissheiten*" sowohl in der Philosophie wie auch in den Sozialwissenschaften notwendig machte.<sup>5</sup> Derridas eigenständiges Werk, das erst in der zweiten Hälfte der 60er-Jahre als Konsequenz auf die akribischen Lektüren seiner ersten Vorträge und Publikationen Gestalt annimmt, nahm dabei den Ausgang von der einheitlichen Beobachtung, dass keiner dieser Diskurse das Fundament, den Ursprung bzw. die Prämissen des eigenen Denkens selbst einzuholen oder sich seiner vergewissern vermochte. Derrida zeigte auf, inwiefern dieses "Unvermögen" ein allgemeines Charakteristikum jedes Diskurses darstellte. Jedes Sprechen, jedes Argumentieren, Denken und Handeln kommt *zu spät*, um seinen Ursprung und Ausgangspunkt angemessen zu benennen oder fassen zu können. Diese "ursprüngliche Nachträglichkeit" bedeutete jedoch nicht, dass Derrida Grund gehabt hätte, einen "Ursprung" überhaupt zu leugnen. Lediglich die *Unmittelbarkeit* des Zugriffs auf ein solches Erstes oder Letztes ist verwehrt und die philosophische Argumentation muss sich hüten, es einfach metaphysisch vorauszusetzen. Der Satz "Alles ist Text/Schrift" besagt daher bloß: Alles, was ist, was uns begegnet, gedacht oder gesagt wird, hat den Charakter eines Textes, der "etwas zum Ausdruck bringt" und damit auf ein "Vorgängiges" verweist, das *als solches* jedoch nicht unmittelbar präsentiert werden kann.

Diese Beziehung zu seinem entzogenen, verborgenen, immer schon entschwundenen "Ursprung", der durch einen nachträglichen "Ausdruck" texthaft/schrifthaft "supplementiert" bzw. *re-präsentiert* wird, diese "Beziehung" benennt Derrida nachträglich mit dem Kunstwort *différance* (mit *a*). Es ist eine Beziehung, die nicht *zwischen zwei Polen* stattfindet (da dies eine Art Beobachterstandpunkt erfordern würde, um davon sprechen zu können), sondern eine Beziehung, die – ohne den eigenen Standpunkt der Nachträglichkeit überschreiten zu können – nur mit Hilfe des *Gegebenen* (Wahrgenommenen, Erfahrenen, das heißt dem, was Derrida Text/Schrift nennt) von dem sprechen kann, was *als solches* jedoch eben nicht gegeben ist. Diese "ein-polige" *différance*-Beziehung wird daher auch als *Aufspaltung der Zeit und des Raumes* gekennzeichnet. Der Text, das Texthafte, das als einziges (nachträglich) fassbar ist, besitzt dabei in keiner Weise den Charakter eines starren, toten oder festgelegten

Objekts mit dem beliebig umgegangen werden könnte, sondern er bringt etwas zum Ausdruck, das *gelesen* werden muss, das sich nur einer Lektüre erschließt, die *dem Text selbst* die Lebendigkeit seines Ausdrucks ansieht und ihn nicht auf eine bloße Information oder einen Verweis auf ein "Dahinterliegendes" missversteht. Die Schrift (*écriture*) im Sinne Derridas öffnet sich auf eine *Vorgängigkeit* wie auch auf eine *Welt*, deren Präsenz in dem, was sich zeigt und uns begegnet, den Charakter der *Spur* trägt. Die vielfach bemerkte Nähe zur Hermeneutik und zur Transzendentalphilosophie wird dabei durch den Charakter des uneinholbaren Ursprungs und die Vorsicht, diesen nicht doch auf subtilste Weise identifizierend vorauszusetzen, durchkreuzt. Derridas Denken bleibt hier eher der Phänomenologie und ihrer konsequenten Weiterführung im Alteritätsdenken von Emmanuel Levinas verwandt.

An dieser Stelle schlägt das Denken Derridas, das sich aus seinen Beobachtungen und Lektüren zunächst mehr oder minder zwangsläufig ergeben hatte, in eine Konsequenz um, die erst im Fortgang seines Werkes zunehmend deutlicher werden, jedoch erneut erst nachträglich eigens reflektiert werden sollte – eine Konsequenz, die die rhetorische Gestalt seiner Texte von dieser Frühzeit an markierte. Die Erkenntnis der unhintergehbaren *différance*-Beziehung machte es nicht nur notwendig, die Schrift bzw. das Texthafte zu *lesen*, sondern auch dem darin Ausgedrückten angemessen zu *entsprechen*. Derridas eigenes Denken läuft also auf ein *Antworten* auf das Begegnende hinaus. Dabei ist sich Derrida bewusst, dass dieses Antworten/Entsprechen stets Gefahr läuft, das Vorliegende bzw. Begegnende allzusehnell *festzulegen*, zu identifizieren und damit der Lebendigkeit und Uneinholbarkeit der *différance*-Beziehung zu berauben. Die Wahrnehmung, Lektüre und "Entsprechung" gehorcht allzu schnell den Regeln und Interessen von uns selbst. Der/die/das Andere, das uns begegnet, wird leicht verdrängt. Derridas Interesse gilt daher zunehmend der Frage, *wie* dem Texthaften angemessen *Stimme zu verleihen* wäre. Das Ergebnis sind zahlreiche rhetorische Gesten, die – so lässt sich nachträglich zeigen – nicht nur Derridas Texte, sondern auch die zahlreicher anderer, zumeist französischer Autoren auszeichnen, jedoch oft als Ausdruck der Spielerei oder der Unsicherheit gründlich missverstanden wurden: die gehäufte Verwendung des Konjunktivs und der Zeitform des *futur antérieur*, das Auftauchen scheinbar paradoxer Formulierungen wie "Man muss das Unmögliche tun", sowie die ebenfalls nur scheinbare Verunsicherung durch Wendungen wie "vielleicht" oder "– wenn es das gibt –", die oft genau diejenigen Textpassagen markieren, an denen die Kernaussagen der Argumentation stehen.

Diese rhetorischen Eigenheiten müssen jedoch selbst angemessen *gelesen* werden. Sie stellen nämlich den Modus dar, mit dem Derrida – ähnlich wie etwa Levinas, Badiou, Lyotard und andere – dasjenige, wovon sich nicht "identifizierend" sprechen lässt, dennoch angemessen zum Ausdruck zu bringen versucht. Der *Modus*, in dem die Texte der pauschal als "postmodern" bezeichneten Autoren verfasst sind, die Rhetorik, die sie inszenieren, ist also alles andere als literarische Spielerei. Sie kann die Lektüre dieser Werke vielmehr auf die Spur dessen bringen, worum es eigentlich geht.

Die Verwendung des *futur antérieur* lässt zum Beispiel jene zeitliche Spannung, die in der *différance*-Beziehung auf eine Art "Vergangenheit", das heißt auf ein notwendig wahrzunehmendes Vorgängiges/Entzogenes gerichtet war, nun mit Blick auf eine Zukunft sichtbar werden, die zwar ebenfalls nicht einfach konstatiert werden kann, doch zugleich bereits hier und jetzt eine Rolle spielt. So bringt etwa eine Formulierung wie "*Dies wird ein gerechter (demokratischer, ...) Akt gewesen sein*" etwas ganz anderes zum Ausdruck als die konstatierende Aussage "*Dies ist ein gerechter (demokratischer, ...) Akt*", der letztlich unabhängig vom sprechenden Subjekt Geltung beansprucht ohne diese letztgültig ausweisen zu können. Die präsentische Aussage bleibt in gewisser Hinsicht eine Behauptung ohne diese Spannung jedoch auszuweisen. Die Formulierung im *futur antérieur* hingegen zieht das Subjekt



in die Aussage mit hinein. Das Futur antérieur bringt eine Art Versprechen zum Ausdruck, eine Zukunft, für die der Sprecher/die Sprecherin in gewisser Hinsicht Verantwortung übernimmt. Die Gerechtigkeit (Demokratie, ...) ist noch nicht in ihrer Fülle oder Gewissheit "da", zeitigt aber bereits konkrete Konsequenzen, indem ein Subjekt seine Aussage *von dieser Zukunft her* begründet und damit sich selbst von dieser Erwartung her versteht. In diesem Sinne ist Derridas oft missverständlicher Begriff einer *democratie à-venir*, einer *Demokratie im-Kommen* zu verstehen. Diese eschatologische Spannung des *Schon* und *Noch-nicht* stellt für Derrida jedoch keineswegs ein Manko dar, sondern markiert den Modus, wie das, was als solches nicht im letzten fassbar ist, dennoch (ver)gegenwärtig(t) sein kann. Dieser in der allgemeinen und unhintergehbaren *différance*-Beziehung begründete responsive Modus des Sprechens wird daher von Jacques Derrida, wie auch von Emmanuel Levinas und Alain Badiou – obwohl alle drei Werke in durchaus unterschiedlichen Kontexten entfaltet werden – als *Zeugnis(-geben)* bezeichnet.

Die bisherige Darstellung der Bedeutung einer (postmodernen) Rhetorik der Responsivität ist der Genese des Derrida'schen Werkes gefolgt – und könnte dies auch weiterhin tun. Dennoch gilt es hier abubrechen und andere Diskurse in den Blick zu nehmen. Denn die bereits angesprochenen rhetorischer Gesten (Konjunktiv, *futur antérieur*, Zeugnis-Struktur etc.) kennzeichnen eine allgemeine Struktur "postmodernen" – oder eigentlich besser: *nach-metaphysischen* Sprechens. Sie sind dabei nicht so sehr an die inhaltlichen Interessen eines Diskurses gebunden als vielmehr an die Struktur des vorliegend-abwesenden "Gegenstandes" – das heißt: an die Struktur des Sprechens von dem, wovon sich nicht *unmittelbar* sprechen lässt, sowie an den Versuch, dieses Nicht-Fassbare nicht vorschnell in eine identifizierende Aussage einzuschließen *und dennoch* konkrete Konsequenzen daraus zu ziehen.

### **Emmanuel Levinas: Zeichengeben vom Zeichengeben als Zeugen vom Anderen**

Das Werk von Emmanuel Levinas gehört in eben diesen Kontext und ist an einem entscheidenden Punkt mit dem von Jacques Derrida verbunden – und zwar in der Entfaltung des Begriffs der *Spur* als Grundlage für die Wahrnehmung und den Ausdruck von Alterität. Die Thematik der Spur bildete für Levinas Mitte der 1960er-Jahre den Durchbruch zur rhetorisch konsistenten Gestalt seines Spätwerks und lässt sich für Derrida überhaupt als Ausgangspunkt seines eigenständigen Denkens fassen.

Levinas' Denken der Alterität – des (Ganz-)Anderen – zielt im Kern auf eine Erfahrung, die sich jeder phänomenalen Beschreibung selbst nochmals entzieht. In der Begegnung mit dem "Anderen" (*'Autre*), sei dies ein anderer Mensch (*Autru*) oder etwas, das man traditionell dem Bereich des Göttlichen zuordnet (*illéité*), begegnet uns nicht einfach etwas Phänomenales – Levinas verwendet hier das Bild bzw. den Begriff des *Gesichts* –, sondern es begegnet ein *Antlitz*.<sup>6</sup> Das Antlitz geht im Gesicht nicht auf und das "Gesicht" lässt nicht *automatisch* ein Antlitz erkennen. Das Frühwerk von Levinas vermag dabei jedoch nicht in letzter Konsequenz deutlich zu machen, *wie* der/die/das Andere im Sinne der *Antlitzes* anders als phänomenal zur Erscheinung kommen könnte. Die Rede von der Alterität wirkt daher oft wie eine (Voraus-)Setzung von Levinas' Denken.

Im Zug einer in eben diesem Sinne formulierten Kritik durch Maurice Blanchot und Jacques Derrida entwickelt Levinas Mitte der 60er-Jahre sein Denken der Spur. Diese wird dabei als *Störung* oder *Verwirrung* (*dérangement*) der wahrgenommenen phänomenalen Ordnung gefasst. Die Spur bezeichnet also jenes Erschrecken, jene Unterbrechung und jenes "Rätselhafte" (*énigme*) in einem Phänomen, das sich auch nachträglich nicht einfach hermeneutisch verstehen, erklären und in eine bruchlose Ordnung der Welt einfügen lässt. In dieser *Störung* begegnet *am Phänomen selbst* demnach noch "etwas anderes". Die Begegnung mit der Alterität, von der Levinas spricht, bricht also am Phänomen

selbst auf (bzw. in das Phänomen ein) ohne diesem äußerlich zu sein, wie die Formulierungen des Frühwerks dies noch nahelegen konnten, aber auch ohne selbst *phänomenal beschreibbar* zu sein. Was bleibt ist die *Wahrnehmung* dieser Störung – die Spur. Wie bei Derrida gilt es, sie zu *lesen* – und ihr zu ent-sprechen, zu antworten.

Dieses Antworten bezeichnet Levinas als *Gehorsam* gegenüber dem Anderen, der mich in die Pflicht ruft. Von da her ist das *Ich* bei Levinas auch kein *fundamentum inconcussum* wie bei Descartes, sondern versteht sich *vom Anderen*, von der Erfahrung des Anderen *her*. Am Du werde ich zum Ich. Damit geht Levinas aber noch über die Ich-Du-Beziehung bei Martin Buber hinaus, da er diese Beziehung radikal asymmetrisch versteht – durchaus vergleichbar mit der ein-poligen *différance*-Beziehung, von der Derrida spricht. Der Gehorsam gegenüber dem Anderen, das Antworten auf den *Einbruch* der Alterität nötigt also zu einem Gestus des "Sich-Entwerfens" *auf den Anderen hin*, nötigt also zu einer Gestalt der *Subjektwerdung*, die diametral entgegengesetzt ist zu jeder Form von Egoismus.

An diesem entscheidenden Wendepunkt von der spurhaften Alteritätserfahrung zur sich-entwerfenden Subjektwerdung im "Gehorsam" gegenüber dem Anderen, entfaltet sich das Spätwerk von Levinas mit einer bemerkenswerten Rhetorik, die vor allem in seinem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* detailliert beobachtet werden kann.<sup>7</sup> Ohne den rhetorischen Aufbau des Buches hier auch nur annähernd nachzeichnen zu können (den Einsatz einer ungewohnten Begrifflichkeit, die wie in zahlreichen literarischen Poetiken – etwa der Paul Celans – oder in den Gesten der Texte der biblischen Tradition *selbst sprechend* wird, wenn sie in ihrem Kontext und ihrer etymologischen Herkunft gelesen wird; oder in der gezielten, das dialogisch anmutenden Struktur des Sich-immer-wieder-ins-Wort-fallens, des Einwands gegen die eigene Argumentation, des mehrmaligen Neuansatzes und schließlich der abschließenden Verwendung des Konjunktivs, um das Ringen um den angemessenen Ausdruck nicht in einer stets fragwürdigen Präsenz eines Konstativs münden zu lassen, sondern das Wagnis einer sich *vom Anderen her* verstehenden Aussage kenntlich zu machen), ohne die zahlreichen Feinheiten dieses außergewöhnlichen Werkes, das um die Subjektwerdung und den Entwurf einer Gemeinschaft kreist, die sich von der Alterität her versteht, ohne dieser rhetorischen Struktur hier gerecht werden zu können, lässt sich doch ein allgemeiner Aspekt benennen, der die *inhaltliche* Bedeutung des Rhetorischen in einem Denken der Alterität unterstreicht:

Levinas Sprechen vom Anderen, das nur spurhaft in einer Störung der phänomenalen Ordnung begegnet, sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, in einem Sprechen, das selbst einer bestimmten Grammatik und damit einer regelhaften Ordnung folgt, formuliert werden zu müssen. Die Sprache selbst wird also zunächst zum Hindernis, um die Beziehung zur Alterität und die daraus folgenden Konsequenzen angemessen zum Ausdruck bringen zu können. Anders ausgedrückt: Levinas' responsives *Sagen (dire)* bleibt an seinen Ausdruck, das *Gesagte (dit)* gebunden und muss dennoch darüber hinauszielen. Vom Bewusstsein dieser Schwierigkeit zeugt die rhetorische Kette von *dire – dédire – redire – autrement dire* (sagen, widerrufen, erneut sagen, nochmals anders sagen), die den Aufbau des Werkes bestimmt.

Entscheidender noch als der Vollzug dieser rhetorischen Kette ist die Reflexion auf das *Wesen* jedes aussagenden Sprechens von der Alterität. Antwortendes Sagen in diesem Sinne besitzt für Levinas nicht den Charakter einer Darstellung oder Vermittlung, sondern den eines zeugnishaften *Zeichengebens (donation du signe)*. Eine diesbezüglich deutliche Stelle aus einem der zentralen Kapitel des Buches – mit dem Titel "Inspiration und Zeugnis" – sei hier kommentierend zitiert:

"Das 'Zeichen-machen' (*faire signe*) muss in der Welt, in der faktisch (*objectivement*) eine [*ge-regelte; PZ*] Sprache gesprochen wird, [...] die Mauer der *gesagten* Bedeutung (*sens dit*) durchbrechen, um zu jenem *Diesseits der Zivilisation* zurückzukehren [*Anm. PZ: um zu dem zurück-zukehren, was der kulturellen Ausgestaltung und Einordnung voraus-geht, d.h. der Alteritätser-fahrung*]. Von daher die Notwendigkeit, alles zu widerrufen (*dédire*), was die Nacktheit (*nudité; im Sinne von "Blöße, Ausgesetztheit, Uneindeutigkeit", PZ*) des Zeichens entstellt, [die Notwendigkeit] all das zu entfernen, was im reinen Sagen (*le dire pure*) der Nähe noch an Gesagtem (*dit*) ist. Man kann nicht ohne Uneindeutigkeit Zeichen geben (*faire signe*) in der Nacht (*nuît; im Sinne von "Dunkelheit"; PZ*)." (JS 314; Übers. mod.)

Der entscheidende Hinweis von Levinas liegt darin, dass das antwortende, re-aktive, auf die Erfahrung des Einbruchs des Anderen bezogene Sagen in seiner Gestalt selbst zum "Zeichen" dafür wird, was es zum Ausdruck bringt. Die Bedeutung der Alterität muss im *Zeichen-machen* (*faire signe*), das heißt in der rhetorischen Gestalt des Sprechens sichtbar werden. Das Sprechen (Zeichen machen) wird so selbst zum sichtbaren Zeichen einer Beziehung, die als Antwort im Sinne eines *Zeichen-gehens* (*donation du signe* im Sinne einer *Gabe, donation*) die "Nähe" der Alterität *bezeugt*. Die Levinas'sche Rhetorik ist hier gerade keine Technik, sondern eine – in ihrer Struktur alternativlose – Gestalt des *Zeugnis-gehens*. Der Sprecher und im letzten auch das Gesprochene selbst werden zum Zeugnis für die Alteritätsbeziehung:

"Sagen heißt so Zeichengeben von nichts anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit [*– im Sinne einer Offenheit gegenüber dem Anderen, 'dem-Einbruch-der-Alterität-ausgesetzt-sein'; PZ*], [...] es heißt sich darin erschöpfen, sich auszusetzen, es heißt Zeichen geben, indem man sich zum Zeichen macht, ohne *sich auszuruhen* in der eigenen Zeichengestalt." (JS 313)

### **Alain Badiou: Das Wagnis, ein Ereignis zu benennen**

Die bei Derrida und Levinas vorfindliche Rhetorik der Responsivität, die nachträglich ein *als solches* nicht fassbares Vorgängiges zum Ausdruck zu bringen und ihm angemessen zu entsprechen sucht, findet sich – überraschenderweise – auch bei einem Denker wie Alain Badiou, der aus einer vollkommen anderen, nicht phänomenologisch orientierten Tradition zu kommen scheint. Als ausgebildeter Mathematiker interessiert er sich auch im Bereich der Philosophie vor allem für strukturelle Zusammenhänge, insbesondere aber jene, die die Geschlossenheit einer Ordnung bzw. eines Systems stören. Badiou nennt solche Störungen *Ereignis* (*événement*). Wie im Phänomen der Spur bei Levinas und Derrida lässt sich auch das Ereignis im Sinne Badious nicht innerhalb einer jeweils gegebenen Ordnung beschreiben oder fassen. Daraus zieht Badiou weitreichende Konsequenzen für ein Denken des Politischen und der Subjektwerdung des Einzelnen, die hier nicht thematisiert werden können, am Ende jedoch mit den bisher genannten Ansätzen erstaunlich vergleichbar sind. Über die Struktur dieser Vergleichbarkeit können aber auch schon die kurzen nachfolgenden Bemerkungen einen Hinweis geben.

Im Kontext des Verhältnisses von Rhetorik und Postmoderne – beides Etiketten, die auf das Werk Badious normalerweise nicht recht passen wollen und doch zahlreiche Vergleichspunkte zeigen – ist vor allem die Art und Weise von Interesse, wie Badiou ein *Sprechen vom Ereignis* zu umschreiben versucht. Peter Hallward bringt dabei die Problematik, die mit dem Ereignisdenken verbunden ist, in seiner Einführung zu Badiou wie folgt auf den Punkt:



"An event is something that can be said to exist (or rather, to have existed) only insofar as it somehow inspires subjects to wager on its existence."<sup>8</sup>

Ein Ereignis im Sinne Badiou lässt sich also nicht *als solches* konstativ aussagen, es ist vielmehr das Wagnis eines nachträglichen Bekenntnisses zu diesem Ereignis vonnöten. Nur in einem Zeugnis, in dem ein Subjekt auf die Existenz eines Ereignisses "wettet", kann das Ereignis – Levinas würde sagen: *spurhaft* – erscheinen.

"Since the event has no present and leaves no durable trace, the temporality of the event as such is necessarily confined to the time of a future anterior: thanks to a subsequent subjective intervention, the event 'will have been presented'."<sup>9</sup> (Hervorhebung PZ)

Badiou stellt dieses nachträgliche Sprechen vom Ereignis als eine strukturelle Abfolge von Schritten dar, die zugleich eine Art Kriegeriologie für eine angemessene *Rhetorik des Ereignisses* darstellen und sich knapp wie folgt zusammenfassen lassen: (1.) Das Ereignis kann, wenn überhaupt, nur als *Störung* einer gegebenen Situation gefasst werden. Diese "Störung" ist jedoch nicht wesentlich unterschieden von allen anderen Elementen der Situation. Sie wird in ihren weitreichenden Konsequenzen erst dadurch sichtbar, dass sich ein Subjekt motiviert sieht, dieses Ereignis als ein solches zu benennen. – (2.) Der Akt der *Benennung* ist der erste Schritt der Wahrnehmung des Ereignisses. Dieser Akt ist gleichwohl nicht beliebig, sondern besitzt selbst eine responsive Struktur. Nur eine Benennung, die sich tatsächlich *vom Ereignis her* versteht, lässt sich auch nachträglich nicht als Konstrukt entlarven, da sie stets das Element der Störung, das die gegebene Ordnung unterbricht, *mit* zum Ausdruck bringt. – (3.) Das eigentliche Kriterium für die (rhetorische) Angemessenheit der Benennung eines Ereignisses ist dabei, dass diese Benennung selbst eine *Intervention* in der Sprache darstellt, also in gewisser Hinsicht selbst zum Ereignis – zum Ereignis, das von einem Ereignis zeugt – wird. Eine logische, hermeneutische oder rationale Erklärung würde ja strukturell niemals dem unterbrechenden Charakter eines Ereignisses entsprechen können. Der Badiou'sche Ereigniszeuge bringt das Ereignis daher dadurch zum Ausdruck, dass sein Sprechen selbst als "responsives Zeugnisgeben" im Sinne von Levinas aufgefasst werden kann. Dieser Akt des Zeugnisgebens stellt dabei für Badiou eine politische Veränderung der Situation und damit (4.) die Etablierung einer Wahrheit dar. Erstaunlicherweise sieht Badiou, der religiös-konfessionellen Äußerungen normalerweise höchst distanziert gegenübersteht, gerade im Apostel Paulus das beste Beispiel für diese Rhetorik des Ereignisses: Paulus, der durch die blitzhafte Störung seiner Ordnung (Damaskus-Erlebnis) motiviert ist, von einem Ereignis (Auferstehung) Zeugnis zu geben, und sich gänzlich von diesem Ereignis her versteht ("Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir", Gal 2,20) ist für Badiou auch derjenige, der in seinem Zeugnis eine neue Wahrheit im Rückgriff auf dieses Ereignis ins Werk setzt: eine christliche Theologie, die sich historisch weder auf die unmittelbare Begegnung mit Jesus, den Paulus nicht getroffen hat, stützen kann, noch auf andere christliche Entwürfe, die zumeist erst einige Zeit später entstehen. Die in Badiou's Sicht durchaus *politisch* zu nennende Intervention in der gegebenen Ordnung kann daher auch als eine *Begründung des Universalismus* angesehen werden: universale Bedeutung besitzt das Bekenntnis zu einem Ereignis genau dann, wenn es sich nicht in die gegebene Ordnung re-integrieren und in ihr damit auch weder erklären noch negieren lässt. Selbst für die Kritiker des Ereignisses stellt ein (echter, das heißt nicht entlarvbarer) Ereignisdiskurs ein unhintergebares Faktum dar.

Obwohl Badiou's Texte selbst nicht einer spezifischen Rhetorik zu folgen scheinen, ist die von ihm aufgezeigte Struktur des Zeugens *von* bzw. des Bekenntnisses *zu* einem Ereignis unweigerlich an eine rhetorische Intervention gebunden, deren allgemeinste Form neuerlich die des *futur antérieur* – und damit jene eschatologische Spannung wäre, die schon bei Derrida aufgetaucht ist und nicht zu-

letzten auch bei einem anderen philosophischen Leser des Apostels Paulus, Giorgio Agamben, in seiner Analyse der rhetorischen Gesten innerhalb der paulinischen Theologie ins Zentrum gerückt wird. Badiou hat dies in einer seiner jüngsten Publikationen nochmals selbst ausdrücklich betont und gleichzeitig deutlich werden lassen, dass es für ihn *Wahrheit* nur in einer konkreten "körperhaften" Gestalt gibt, die darüber hinaus nicht *ein für allemal* "auf den Begriff gebracht" werden, sondern nur prozesshaft – vielleicht im Sinne dessen, was Heidegger in seiner Lektüre des Ersten Thessalonicherbriefes *Lebensvollzug* genannt hatte – erscheinen kann:

"Eine Wahrheit ist nur im Futur exakt [= *futur antérieur*; Anm. PZ] des körperhaften Prozesses universell, der sie erscheinen ließ."<sup>10</sup>

Entgegen landläufiger Meinungen über die "Beliebigkeiten" der sogenannten "Postmoderne" scheint mir doch, dass auch die in diesem Satz Badiou's ausgedrückte Überzeugung ein *allgemeines Charakteristikum nach-metaphysischen Denkens* wäre. Auch wenn die Rhetorik hier nicht explizit genannt scheint, stellt sie doch eine der zentralen Weisen dar, in der die spezifische Temporalität des *Schon-und-noch-nicht*, die stets zu erneuernde prozesshafte Zeugnisstruktur und die strukturelle wie inhaltliche Sichtbarkeit der Beziehung zu dem, was *als solches* nicht erscheinen kann, "körperhaft" zum Ausdruck kommt.

#### **Nachtrag: Jean-François Lyotard – Regeln erfinden, die gegolten haben werden**

Abschließend sei hier noch auf einen letzten Autor verwiesen, der den Gestus des *futur antérieur* sogar ins Zentrum des Wesens der *Postmoderne* stellt: Jean-François Lyotard. In seiner mit dem Jahr 1982 datierten *Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern?* heißt es:

"Was ist dann also das Postmoderne? [...] Sicher hat es an der Moderne teil. [...] |

Das Postmoderne wäre dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; [...] Ein postmoderner Künstler oder Schriftsteller ist in derselben Situation wie ein Philosoph: [...] | sie arbeiten, um die Regel dessen zu erstellen, was *gemacht worden sein wird*. [...] Postmodern wäre also das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*) zu denken."<sup>11</sup> (*Kursivierung i.O.; Unterstreichung PZ*)

#### **Epilog**

Wäre also Paulus "*postmodern*" gewesen? Wäre die gesamte christliche, vielleicht sogar jüdisch-christliche, sprich: biblische Verkündigung einer rhetorischen Struktur und einem rhetorischen Gestus verpflichtet, die in jenen Diskursen, die hier in wenigen Grundzügen umrissen wurden und einer weit ausführlicheren systematischen Lektüre bedürften, ausdrücklich reflektiert würden? – Vieles, das gerade zum Kern der biblischen Botschaft gehört, deutet darauf hin: die eschatologische Struktur des JHWH-Namens ("Ich bin der, der ich sein werde / der da sein wird"), der sich wie eine Form des *futur antérieur* lesen lässt; das Bilderverbot, das sich architektonisch im leeren Thron des Jerusalemer Tempels ebenso manifestiert wie in der Unzahl alttestamentlicher Gottesbilder, von denen offensichtlich nicht eines allein den biblischen Gott darzustellen vermag; die Art und Weise, wie der Auferstandene im Neuen Testament bezeugt wird: durch ein leeres Grab, ein Nicht-Erkennen auf dem Weg nach Emmaus und eine lebendige, leibliche und greifbare Gegenwart Jesu, die nicht im Widerspruch steht mit dem Hinzutreten zur Versammlung der Jünger durch eine verschlossene Türe hindurch. Selbst die überlieferte Gestalt des christlichen Kanons – etwa die Existenz von vier Evangelien, die sich in ihrer Darstellung der Geschehnisse und Deutungen keineswegs vollständig decken und auch nachträglich nicht in einer "Evangelien-Harmonie" vereinheitlicht werden wollten – zwingt die christli-

che Verkündigung, die rhetorische Gestalt der eigenen Überlieferung und des eigenen Glaubens ernst zu nehmen und alle vermittelten "Inhalte" auch noch *zwischen den Zeilen*, in den in ihnen ausgedrückten Gesten wahr zu nehmen. Was Martin Heidegger am Ende über seine eigene Paulus-Lektüre sagt, ließe sich in diesem Sinne auch als Gemeinsamkeit christlicher Predigt und postmoderner Rhetorik festhalten:

"Die ganze Begriffsstruktur ist anders, als man zunächst denkt. Wir werden durch den Zwang der Phänomene selbst gezwungen, auf Ursprüngliches zurückzugehen." (GA 60,97)

Der Beitrag erschien in:

Michael Meyer-Blanck / Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hgg.):  
Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik (ÖSP Band 7)  
München 2010, 137-155.

#### Weiterführende Literatur:

##### Zur Rhetorik in der Theologie

- Giorgio AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief (Übers. v. Davide Giuriato; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006). [*Beobachtungen zu rhetorischen Gesten und zur spezifischen Temporalität des Sprechens bei Paulus*]
- Michel DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit (hg. v. Luce Giard; Stuttgart: Kohlhammer 2009 [fr. 1987]). [*mehrere historische Zugänge zum "risikoreichen" Sprechen des Glaubens in der christlichen Tradition*]
- Michel FOUCAULT, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia (hg. v. Joseph PEARSON; 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley, Kalifornien; Übers. v. Mira Köller; Berlin: Merve, 1996). [*eine Nachzeichnung der Bedeutung der "parrhesia" (Wahrsprechen/Alles-sagen) in der griechischen Tradition; eine weiterführende Lektüre der christlichen "parrhesia" ist in der Übersetzung der letzten Vorlesung von Foucault aus dem Jahr 1984 unter dem Titel "Der Mut zur Wahrheit" 2011 erschienen.*]
- Peter HARDT / Klaus von STOSCH (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne (Ostfildern: Grünewald, 2007). [*zur Bedeutung der Postmoderne für die nachkonziliare Theologie vgl. den Beitrag von Josef Wohlmuth; zu J.-F. Lyotard vgl. die Beiträge von Saskia Wendel, Klaus von Stosch und Peter Zeillinger*]
- Peter ZEILLINGER, Gottesrede und Compassion. Beobachtungen zu Grundbegriffen und Grundgesten der Theologie, in: Thomas POLEDNITSCHKE / Michael J. RAINER / José Antonio ZAMORA (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen (Religion – Geschichte – Gesellschaft 48; Münster: Lit, 2009), 233-245. [*zur Rhetorik der Theologie von J.B. Metz*]
- Peter ZEILLINGER, Messianismus und *Futur antérieur*. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen, in: Clemens PORNSCHLEGEL (Hg.), Paulus-Lektüren der Gegenwart (München: Fink, 2010 [im Druck]). [*zur Rhetorik alttestamentlicher und neutestamentlicher Gottesrede im politik-relevanten Modus des "Schon und Noch-Nicht"*]

##### Zu Jacques Derrida, Emmanuel Levinas und das Verständnis der "Spur"

- Jacques DERRIDA, Die Schrift und die Differenz (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994 [fr. 1967]).
- Andreas GELHARD, Levinas (Grundwissen Philosophie; Leipzig: Reclam, 2005). [*bisher einzige deutschsprachige Einführung, die auch das Spätwerk von Levinas angemessen ernst nimmt*]
- Emmanuel LEVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Übers. v. Thomas Wiemer; Freiburg/Br.-München: Alber, 1992 [fr. 1974]).
- Emmanuel LEVINAS, Rätsel und Phänomen (1965), in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (Freiburg/Br.-München: Alber, 1983), 236-260.
- Peter ZEILLINGER, Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida – Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida (Münster: Lit, 2002). [*eine chronologische Lektüre und Deutung der Texte von Jacques Derrida vor dem Hintergrund der Grundlegung eines zeitgemäßen "Sprechens" innerhalb der Theologie.*]
- Peter ZEILLINGER, Vielleicht wird das Unmögliche daher notwendig gewesen sein. Überlegungen "vor" der Freundschaft, in: Erik M. VOGT / Hugh J. SILVERMAN / Serge TROTTEIN (Hg.), Derrida und die Politiken der Freundschaft (Wien: Turia+Kant, 2003), 59-79. [*Kurzfassung der Entstehung einiger Grundgesten des Derrida'schen Denkens*]
- Peter ZEILLINGER, Jacques Derridas "Grundlegung" einer Theologie? ("Eine Theologie wäre sie möglich?"), in: DERS. / Matthias FLATSCHER (Hg.), Kreuzungen Jacques Derridas. Geistesgespräche zwischen Philosophie und Theologie (Wien: Turia+Kant, 2004), 169-200. [*eine Zusammenschau der theologischen Bedeutung von Derridas Levinas-Lektüre*]
- Peter ZEILLINGER, Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas, in: Michael BLAMAUER / Wolfgang FASCHING / Matthias FLATSCHER (Hg.), Phänomenologische Aufbrüche (Frankfurt/M. u.a.: Lang, 2005), 161-179. [*Entstehung und Bedeutung eines Denkens der Spur bei E. Levinas und J. Derrida*]

##### Zu Alain Badiou

- Alain BADIOU, Paulus. Die Begründung des Universalismus (Übers. v. Heinz Jatho; München: sequenzia, 2002 [fr. 1997]).
- Peter HALLWARD, Badiou. A Subject to Truth (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2003).
- Peter ZEILLINGER, Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou, in: Michael ZICHY / Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken (Salzburger Theologische Studien Bd. 24; Innsbruck-Wien: Tyrolia, 2005), 243-262.

**Anmerkungen**

- <sup>1</sup> Martin HEIDEGGER, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21), in: Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 60; Frankfurt/M.: Klostermann, 1995), 1-156.
- <sup>2</sup> Heidegger zitiert hier nach der Lutherübersetzung.
- <sup>3</sup> Siehe dazu die oben bereits zitierte Stelle aus GA 60,112.
- <sup>4</sup> Clemens PORNSCHLEGEL, Unheimlichkeiten. Bemerkungen zur deutschen Derrida-Rezeption, in: Ulrike KADI / Gerhard UNTERTHURNER (Hg.), sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), 265-278.
- <sup>5</sup> Vgl. zu einem ersten Überblick etwa Jacques Derridas "Die Schrift und die Differenz" (Frankfurt/M.: Suhrkamp, <sup>6</sup>1994 [fr. 1967]). Diese Sammlung von zunächst unabhängigen Vorträgen und Artikeln aus den Jahren 1959-1966 wurde erst nachträglich mit Blick auf die ihnen gemeinsame *différance* (siehe unten) – die als Begriff ebenfalls erst nachträglich redaktionell eingefügt wurde – zu einem "Buch" zusammengestellt. Vgl. dazu die Nachbemerkung in "Die Schrift und die Differenz", 451f.
- <sup>6</sup> Die im Deutschen mögliche sprachliche Unterscheidung zwischen "Gesicht" und "Antlitz", die im französischen *visage* nicht gegeben ist, wird von Levinas selbst in einem der seltenen auf Deutsch geführten Interviews eingeführt und erläutert: Emmanuel LEVINAS, Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik (1987), in: Christian KUPKE (Hg.), Lévinas' Ethik im Kontext (Berlin: Parodos, 2005), 11-24.
- <sup>7</sup> Emmanuel LEVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Übers. v. Thomas Wiemer; Freiburg/Br.-München: Alber, 1992 [fr. 1974]). [= JS]
- <sup>8</sup> Peter HALLWARD, Badiou. A Subject to Truth (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2003), hier: 115 – Hallward bezieht sich dabei auf Alain Badiou's "Das Sein und das Ereignis" (Übers. v. Gernot Kamecke; Berlin: diaphanes, 2005 [fr. 1988], hier: 220).
- <sup>9</sup> Hallward, Badiou 115 mit Bezug auf Badiou, Sein und Ereignis 224.
- <sup>10</sup> Alain BADIOU, Zweites Manifest für die Philosophie (Übers. v. Thomas Wäckerle; Wien: Turia+Kant, 2010 [fr. 2009]), hier: 91.
- <sup>11</sup> Jean-François LYOTARD, Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern? (1982), in: DERS., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985 (Wien: Passagen, 1987), 11-31, hier: 26. 29f.