

„Nichtsprechendes Sprechen“ über Transzendenz: Lyotard – Derrida – Levinas

Philosophische Theologie gehörte im 20. Jh. nicht eben zu den populären Disziplinen der Philosophie; im Zuge der Kritik der Metaphysik etwa Nietzsches und Heideggers geriet sie mehr und mehr zu einem Randphänomen des philosophischen Diskurses. Die „Gottesrede“, so die Überzeugung des philosophischen „mainstream“, ist Sache der Theologinnen und Theologen, nicht aber der Philosophie, verstanden als voraussetzungslose, neutrale Wissenschaft. Umso überraschender ist es, daß die mehrheitlich verpönte und marginalisierte philosophische Theologie ausgerechnet durch Vermittlung einer Tradition philosophischen Denkens des 20. Jh. wieder aktuell wurde, die sich eigentlich der Kritik der Metaphysik verschrieben hatte: der postmodernen bzw. poststrukturalistischen Philosophie Jean-François Lyotards und Jacques Derridas. Wobei hier genau besehen nicht die Rede von Gott wieder ins Zentrum rückte, sondern die Rede von Transzendenz. Denn der Begriff der Transzendenz ist nicht mit dem Gottesbegriff identisch, wohl kann Transzendenz auch theistisch verstanden und somit mit Gott gleichgesetzt werden, sie kann aber auch atheistisch, ja sogar areligiös interpretiert werden etwa im Sinne eines die pure Faktizität Übersteigenden, eines bloß innerweltlichen „Mehr“.¹ Sowohl Lyotard als auch Derrida verfolgten in ihren Reflexionen über Transzendenz keineswegs das Programm einer philosophischen Theologie im Sinne einer philosophischen Gotteslehre. Dennoch aber führten ihre Reflexionen zu einem „Revival“ auch dieser klassischen philosophischen Disziplin, gerade auch in Auseinandersetzung mit den Überlegungen der beiden französischen Philosophen. Doch nicht nur die „postmoderne Schule“ setzte die Reflexion über Transzendenz wieder auf die Agenda des Philosophierens, auch der französische Emmanuel Levinas trug mit seiner Philosophie der Alterität zur Renaissance der philosophischen Theologie bei; im Unterschied zu seinen postmodernen bzw. poststrukturalistischen Kollegen jedoch widmete er sich dabei im Kontext seiner Gedanken zum Bezug zwischen dem Begriff des Unendlichen und dem Gottesbegriff auch ausführlich der Theologie im engeren Sinne, also einer philosophischen Rede von Gott. Im folgenden sollen Lyotards, Derridas und Levinas' Überlegungen zur philosophischen „Gottesrede“ vorgestellt werden und dabei auf deren Gemeinsamkeiten wie entscheidenden Unterschiede eingegangen werden: Die drei Philosophen kommen in einem Verständnis von Transzendenz überein, das in deutlicher Rezeption sowohl negativ-theologischer als auch jüdisch-kabbalistischer Tradition als absoluter Entzug und als absolute Andersheit begriffen wird. Zugleich

¹ Vgl. hierzu etwa S. Wendel, „Den Allmächtigen ergründen wir nicht...“. Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von „Ijobs Gott“, in: Concilium 40/4 (2004), 416-429.

unterscheiden sich Lyotard und Derrida von Levinas in dessen explizitem Bekenntnis zum Judentum sowie zu dessen Versuch, eine Brücke zu schlagen von der philosophischen Reflexion der Alterität hin zur (jüdischen) Religion und dementsprechend zu einer möglichen Verknüpfung von Philosophie und theologischer Gottesrede.

1. J. F. Lyotard: Zeugnis für das Undarstellbare

Lyotards Thematisierung der Transzendenz findet sich in seiner späten Philosophie, in der er u.a. in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant über die Bedeutung des Absoluten reflektiert. Das Absolute identifiziert er hier mit der Absolutheit eines unbedingten Sollens, einer absoluten Verpflichtung, eines moralischen Gesetzes, welches jedoch nicht material bestimmbar ist, sondern rein formal gebietet: "Es mag vorschreiben, entweder energisch zu handeln oder ruhig zu bleiben und zu schweigen. Wir wissen nicht, was es vorschreibt, das Gesetz ist lediglich Vorschrift (prescription) als solche. [...] Das Gesetz schreibt ein Etwas vor, ein ‚Ich weiß nicht was‘, und zugleich schreibt es sich selbst vor: es verbietet uns und hält uns davon ab, uns mit ihm zu identifizieren und aus ihm Nutzen zu ziehen."²

Wieso aber ist das Absolute etwas rein Formales, bar jeglichen materialen Gehaltes? Weil es, so Lyotard, dem Sein radikal entzogen ist; es ist radikale Absenz und Transzendenz, ‚jenseits von Sein, Raum, Zeit‘.³ Damit aber erweist sich das Absolute, welches das Gesetz ist, als unsagbar, undarstellbar, unbestimmbar, absolutes Geheimnis.⁴ Wer das Absolute, insbesondere das moralische Gesetz, darzustellen sucht, verfällt, so Lyotard im Rekurs auf Immanuel Kant, der transzendentalen Illusion, d.h. der Verwechslung von darstellbaren Phänomene und undarstellbaren Noumena.⁵ Zugleich ist das Absolute letztlich unbegründbar, denn wenn es sich dem Denken absolut entzieht, dann entzieht es sich allen Begründungsversuchen. Dementsprechend ist es für Lyotard weder Prinzip noch Ursprung, noch letzter Grund, denn als ständiger Entzug und als radikale Transzendenz kann es gerade nicht Grund und Ursprung sein.⁶

Lyotard setzt dieses Absolute nicht nur mit der absoluten Verpflichtung gleich, sondern bezeichnet es auch als Ereignis, als „Geschieht es?“. Voraussetzung dieser Identifikation ist eine sprachphilosophisch modifizierte Ereignisontologie: „Welt“ setzt sich zusammen aus einer Pluralität von Satz-Universen bzw. zu Diskursgenres verketteten Sätzen. Diese Sätze und Satz-Verkettungen werden von Lyotard mit Ereignissen gleich-

² J. F. Lyotard, *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*, Wien 1989, 30. Vgl. hierzu auch ders./J. L. Thébaud, *Au Juste. Conversations*, Paris 1979, 102. Vgl. dazu auch ausführlich S. Wendel, *Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos*, München 1997, 35ff.

³ Dies eint Lyotard mit Emmanuel Levinas' Konzeption der absoluten Andersheit im Sinne des unpräsentierbaren Unendlichen. Vgl. hierzu ausführlich S. Wendel, *Jean-François Lyotard*, a.a.O. (Anm. 2), 37f.

⁴ Vgl. z.B. J. F. Lyotard, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, in: Ders., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, 98; ders., *Das Erhabene und die Avantgarde*, in: Ders., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 178.

⁵ Vgl. z.B. J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, 115.

⁶ Vgl. auch S. Wendel, *Jean-François Lyotard*, a.a.O. (Anm. 2), 43.

gesetzt: Sätze und Satzverkettungen ereignen sich, geschehen, und dies unter bestimmten Verkettungsregeln. Was ‚es gibt‘, ist also nichts anderes als eine Pluralität von Sprachspielen und Diskursgenres, die wiederum in einem heterogenen Verhältnis zueinander stehen; es kann, so Lyotard, kein Meta-Sprachspiel und keine alles determinierende Meta-Regel geben, die die Diskursgenres zu einer übergeordneten Einheit zusammenfügt. Die Einzel-Ereignisse sind heterogen, inkommensurabel, und genau dies macht ihre Pluralität, ihre Vielfalt aus.⁷ Das Absolute im Sinne des „Geschieht es?“ ist demnach kein „Meta-Ereignis“, sondern nichts anderes als das Vorkommnis, das Ereignis selbst, die Tatsache, daß etwas geschieht. Damit ist das Ereignis genauso formal wie das Gesetz: Es ist das nackte Daß des Ereignisses, kein besonderes, einzelnes, material gefülltes Ereignis.⁸ Folglich ist das Absolute nichts anderes als die Notwendigkeit des Ereignisses selbst, und dies in seiner irreduziblen Pluralität und Heterogenität, und deshalb ist das Absolute für Lyotard anders als etwa in der klassischen Metaphysik kein Identisches, aus dem erst Vielheit entspringt bzw. diese überhaupt erst ermöglicht, sondern selbst in sich heterogen, plural, different.⁹

Wenn das Absolute nun Gesetz und Ereignis zugleich ist, dann wird deutlich, daß das Absolute letztlich sich selbst gibt und sich selbst gebietet: Es fordert nämlich dazu auf, das Ereignis in seiner Pluralität und Heterogenität zuzulassen, und damit fordert es letztlich dazu auf, es selbst geschehen, ankommen, sich zeigen zu lassen. Das Ereignis macht sich selbst zum unbedingten Anspruch; das Gesetz wurzelt nicht nur im „Geschieht es?“, sondern ist in letzter Konsequenz mit ihm identisch. Und wenn nun das Absolute undarstellbar ist, dann impliziert die Forderung, es selbst anzuerkennen und zuzulassen, zugleich auch die Forderung, die Undarstellbarkeit und Unnennbarkeit des Absoluten zuzulassen, also seinen Geheimnischarakter anzuerkennen und zu retten.

Damit das Absolute sich aber zeigen kann, damit es überhaupt ‚ankommen‘, geschehen kann, muß es sich – wenn schon nicht direkt – doch indirekt präsentieren können. Solch eine indirekte Präsentation kann jedoch allenfalls nur die Präsenz der Absenz sein, die Darstellung der Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten. Das aber kann als negative Darstellung bezeichnet werden, denn die Darstellung repräsentiert keine Präsenz und damit auch kein Dargestelltes, kein Objekt, sondern allein die formale, leere Absenz und Undarstellbarkeit.¹⁰ Diese negative Darstellung des Absoluten vollzieht sich als Spur, als Zeichen: „Für die Ideen, deren Gegenstand nicht darstellbar ist, gibt es nur *analoga*, Zeichen, Hypotyposen.“¹¹ Dabei meint Spur, Zeichen oder Symbol kein Abbild eines Urbildes, denn das Absolute ist keine Wesenheit, kein Seiendes, kein verborgener In-

⁷ Vgl. hierzu J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, 36ff.

⁸ Vgl. z.B. J. F. Lyotard, *Das Erhabene und die Avantgarde*, a.a.O. (Anm. 4), 160f. und 164f.

⁹ Vgl. z.B. J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O. (Anm. 5), 230; ders., *Streitgespräche, oder: Sprechen „nach Auschwitz“*, Bremen 1982, 55. Vgl. auch ausführlich S. Wendel, *Jean-François Lyotard*, a.a.O. (Anm. 2), 44-50.

¹⁰ Vgl. J. F. Lyotard, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, a.a.O. (Anm. 4), 98; vgl. auch S. Wendel, *Jean-François Lyotard*, a.a.O. (Anm. 2), 37ff.

¹¹ J. F. Lyotard, „Post-Scriptum zum Schrecken und zum Erhabenen“, in: Ders., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, hg. von P. Engelmann, Wien 1986, 95; vgl. auch ders., *Widerstreit*, a.a.O. (Anm. 5), 105f.

halt, sondern es ist Entzug, Verborgtheit, Absenz selbst, die sich der Bezeichnung entzieht. Von dort her stellt Lyotard einen Bezug zur Ästhetik her, insbesondere zur Ästhetik des Erhabenen: Das ästhetische Gefühl des Erhabenen ist Spur, Zeichen des Absoluten, und dies im Modus der negativen Darstellung, denn das erhabene Gefühl ist ein negatives Gefühl der Lust an der Unlust, ein Gefühl der Ambivalenz von Anziehung und Schrecken, nämlich der Lust an der Unlust über die Unmöglichkeit der Darstellung von Vernunftideen.¹² Zudem kann das Gefühl des Erhabenen insbesondere deshalb Spur des Absoluten sein, weil es wie das Absolute selbst in seiner Ambivalenz von Lust- und Unlustgefühl, Anziehung und Schrecken, ein heterogenes Gefühl ist, und diese Heterogenität ist dem Absoluten selbst eingeschrieben.

Diese postmoderne Annäherung an den Begriff des Undarstellbaren speist sich vor allem aus Quellen jüdischer Tradition.¹³ Als erstes ist hier das Bilderverbot zu nennen, auf das sich Lyotard auch explizit bezieht. Das Absolute ist nicht darstellbar und kann sich allenfalls als Spur, im Modus der negativen Darstellung, etwa im Gefühl des Erhabenen, zeigen, andernfalls wäre es verfügbar und damit auch kontrollierbar. Bereits Kant stellte das Bilderverbot in den Zusammenhang mit dem Erhabenen: „Vielleicht gibt es keine erhabene Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel noch auf der Erden noch unter der Erden ist usw.“¹⁴ Im Anschluß an Kant verknüpft Lyotard das Bilderverbot mit der Ästhetik des Erhabenen, und diese sieht er in der Kunst der Avantgarde erfüllt; das avantgardistische Kunstwerk ist gleichsam Spur, ‚Epiphanie‘ des Undarstellbaren, also des Absoluten: „Als Malerei würde diese [die Avantgarde] zwar etwas ‚darstellen‘, aber nur in negativer Weise, sie würde also alles Figurative und Abbildliche vermeiden, sie wäre ‚weiß‘ wie ein Quadrat von Malevitsch, sie würde nur sichtbar machen, indem sie zu sehen verbietet, sie würde nur Lust bereiten, indem sie schmerzt.“¹⁵ Am Beispiel der Werke Barnett Newmans verdeutlicht Lyotard, daß das Kunstwerk auf das undarstellbare Ereignis, also das Absolute verweist, indem es auf sich selbst referiert, denn das Bild ist als ein Einzel-Ereignis selbst schon Ereignis: „Ein Bild von Newman [...] will selbst das Ereignis sein, der Augenblick, der geschieht.“¹⁶ Darin zeigt sich übrigens erneut die Pluralität und Heterogenität des Ereignisses, deren Spur die Kunstwerke als plurale Einzelereignisse sind. Das avantgardistische Kunstwerk erfüllt diese Funktion aus zwei Gründen: Zum einen ist es ebenso inhaltsleer und rein formal wie das undarstellbare Absolute, und gerade deshalb kann es Spur des Undarstellbaren sein. Zum anderen löst es in der Mischung aus Lust und Unlust ein erha-

¹² Vgl. hierzu ausführlich S. Wendel, Jean-François Lyotard, a.a.O. (Anm. 2), 67ff.

¹³ Vgl. hierzu ausführlich S. Wendel, Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards, in: J. Valentin/S. Wendel (Hg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, 264-278.

¹⁴ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974, 124.

¹⁵ J. F. Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 200.

¹⁶ J. F. Lyotard, Der Augenblick, Newman, in: Ders., Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986, 8.

benes Gefühl aus, welches bekanntlich Ort wie auch Möglichkeitsbedingung der negativen Darstellung ist.

Lyotard knüpft mit seinen Überlegungen zur Undarstellbarkeit des Absoluten auch an die jüdische Mystik an, denn dort wurde das Göttliche als En-Sof gedacht, als das Unendliche, das weder Attribute noch Bestimmungen hat und als solches ewiges Geheimnis ist.¹⁷ Ebenso lassen sich hinsichtlich des Gedankens der Spur bzw. der negativen Darstellung Parallelen zur jüdischen Mystik finden, insbesondere auf deren Symbolverständnis, wird doch dort das Symbol nicht im Sinne der Repräsentationstheorie als Abbild eines Urbildes bzw. bloßes Zeichen eines Bezeichneten verstanden, sondern als Ausdruck des Verborgenen: „Das Symbol ‚bedeutet‘ nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht.“¹⁸ Allerdings gibt es auch einen wichtigen Unterschied zwischen dem mystischen Symbolverständnis und dem Lyotardschen Verständnis der Spur: Im Symbol wird, wie Gershom Scholem ausführt, „eine Wirklichkeit, die in sich selbst, vom Menschen her gesehen, keinen Ausdruck hat, unmittelbar in einer anderen Wirklichkeit transparent. Erst von ihr her bezieht sie ihren Ausdruck. [...] Der zum Symbol gewordene Gegenstand bleibt dann in seiner ursprünglichen Form und in seinem ursprünglichen Gehalt bestehen. Er wird nicht sozusagen entleert, um einen anderen Gehalt aufzunehmen, sondern in ihm selber, aus seiner eigenen Existenz heraus, erscheint an ihm jene andere Wirklichkeit, die sich anders gar nicht mitteilen kann.“¹⁹ Das bedeutet aber, daß im Symbol das verborgene Absolute voll und ganz enthalten ist, also präsent ist, ohne daß das Unendliche aber seinen Geheimnischarakter verliert und ohne daß das Endliche, in dem sich das Absolute ausdrückt, zum bloßen Abbild eines Urbildes, zum Zeichen eines Bezeichneten, entleert und reduziert wird. Im Symbol ist also das Absolute präsent und absent zugleich, und genau in dieser Spannung von Nähe und Ferne einerseits und im symbolhaften Ineinander von Endlichem und Unendlichem, Immanentem und Absolutem, ereignet sich eine negative Darstellung des Unendlichen. In der Spur dagegen ist das Absolute niemals präsent, es verharrt in radikaler Absenz und Transzendenz, während das zur Spur des Absoluten gewordene Endliche auf dieses quasi nicht-repräsentierend verweist.

Für Lyotard gibt es mehrere solcher Spuren des Absoluten in der Materialität der Welt, in der Geschichte. Eine Spur des Absoluten ist der Buchstabe der Tora, der Schrift, in dem sich das immaterielle, unsagbare Geheimnis des Absoluten quasi negativ ‚materialisiert‘.²⁰ Auch hier zeigen sich deutliche Nähen zur jüdischen Mystik: Zum einen gelten die Buchstaben der Tora als mystischer Körper der Gottheit²¹, zum anderen wird etwa von Rabbi Mendel von Rymanów allein das aleph als geoffenbart angesehen, ein lautloser, bedeutungsleerer, somit rein formaler Buchstabe, ebenso formal wie das Ab-

¹⁷ Vgl. hierzu etwa G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1980, 12ff., 27ff., 227.

¹⁸ Ebd., 30.

¹⁹ Ebd., 29.

²⁰ Vgl. J. F. Lyotard/E. Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*, Düsseldorf/Bonn 1995, 27.

²¹ Vgl. G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1998, 64.

solute. In seiner Lautlosigkeit umfaßt er alle anderen Buchstaben und ermöglicht damit eine Vielfalt von ‚Schriftsinnen‘ und Bedeutungen²² – ein Gedanke, der durchaus mit der Formalität des Ereignisses bzw. des Absoluten bei Lyotard korrespondiert, die gerade die irreduzible Pluralität der Einzel-Ereignisse garantiert. Eine weitere Spur ist der Name als eine Darstellungsmöglichkeit des ‚Namenlosen‘, denn der Name ist bedeutungslos, rein formal, ein ‚starrer Designator‘, wie Lyotard im Anschluß an Saul Kripke ausführt²³, weshalb er auf etwas hinweisen kann, ohne es definieren zu wollen, aber auch ohne es repräsentieren zu können. Solch ein Name ist insbesondere JHWH, der unaussprechliche Name, der nicht Name eines göttlichen Wesens ist, sondern gerade in seiner Unnennbarkeit Spur, Zeichen des ebenso unnennbaren Absoluten.²⁴

Spur des Absoluten ist schließlich die Präskription, der verpflichtende Satz, wie auch das Pflichtgefühl selbst, ist doch das Absolute nichts anderes als die absolute Verpflichtung, unbedingtes Sollen. Dieses Sollen, das bekanntlich nichts anderes gebietet als das Ereignis, also letztlich sich selbst zuzulassen, fordert dementsprechend dazu auf, das Gesetz, folglich das Ereignis, zu realisieren. Diese Realisation der aufgegebenen Verpflichtung, das Ereignis in der Pluralität und Heterogenität der Einzel-Ereignisse zuzulassen, oder sprachphilosophisch formuliert: den Widerstreit der Diskursgenres zu achten, anstatt ihn mit Hilfe einer ‚Meta-Regel‘ und eines ‚Meta-Diskurses‘ aufzuheben und damit letztendlich zu zerstören, impliziert wiederum nichts anderes als die ‚Rettung‘ des Undarstellbaren, folglich die ‚Rettung‘ des Absoluten; das Zulassen des Ereignisses impliziert demnach die Achtung der Unverfügbarkeit des Absoluten, kurz: des Bilderverbots – und umgekehrt. Wer dagegen die Heterogenität des Ereignisses bzw. die Pluralität der Diskursgenres nicht anerkennt und zuläßt, wer das Bilderverbot mißachtet, hat, so Lyotard, den Preis des Terrors zu entrichten: „Das 19. und 20. Jahrhundert haben uns das ganze Ausmaß dieses Terrors erfahren lassen. Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen [...] teuer bezahlt.“²⁵

Für Lyotard ist die der Verpflichtung korrespondierende Haltung diejenige der Empfänglichkeit, des Gehorsams, der Passivität und der Unterwerfung unter das gebietende Absolute: Das Ereignis gilt es zuzulassen, das Absolute gilt es zu empfangen und seinem Anspruch zu entsprechen. Lyotard bezeichnet diese Haltung auch als *infantia*, als Kindheit: „Ich verstehe unter Kindheit, daß wir schon geboren sind, bevor wir für uns selbst geboren sind. Somit von anderen geboren sind und, obzwar auch die anderen entdeckend, den anderen wehrlos ausgeliefert sind.“²⁶ In dieser Haltung der *infantia* verliert das Ich seine Autonomie, seine Sehnsucht nach Selbstbestimmung, verliert es sich letztlich selbst, um wahrhaft empfänglich und darin wahrhaft frei sein zu können, besteht doch wahre Freiheit für Lyotard darin, sich wie ein Kind durch den Anspruch des Absoluten in die Hand, in Beschlag nehmen zu lassen.²⁷ Dies bezeichnet Lyotard auch als „gute Emanzipation“ im Gegensatz zu der von ihm so benannten „bösen

²² Vgl. hierzu ebd., 23 und 47f. sowie 72ff.

²³ Vgl. J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O. (Anm. 5), 72ff.

²⁴ Vgl. J. F. Lyotard/E. Gruber, *Ein Bindestrich*, a.a.O. (Anm. 20), 102f.

²⁵ J. F. Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, a.a.O. (Anm. 15), 203.

²⁶ J. F. Lyotard/E. Gruber, *Ein Bindestrich*, a.a.O. (Anm. 20), 9f.

²⁷ Vgl. ebd., 11f. und 19.

Emanzipation“ der am Selbstbestimmungs- und Autonomieverständnis orientierten Aufklärung.

Die Rettung und Achtung des Undarstellbaren vollzieht sich allerdings nicht allein im Gehorsam und der damit verbundenen Realisation des absolut verpflichtenden Gesetzes, das Ereignis zuzulassen, sondern vor allem auch im erinnernden Zeugnis der Undarstellbarkeit, welches sich an das Paradox der Präsenz in der Absenz, an die Undarstellbarkeit und das Geheimnis des Absoluten und damit das Absolute selbst erinnert und bezeugt – eine Haltung, die Lyotard als anamnetisch bezeichnet.

Auch wenn Lyotard das Absolute thematisiert, versteht er sich jedoch unbeschadet seiner jüdischen Herkunft keineswegs als religiöser oder ‚gläubiger‘ Philosoph: „Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung.“²⁸ Das Absolute ist gleichbedeutend mit dem Gesetz, nicht mit einem ‚moralischen Gesetzgeber‘. Folgerichtig ist das Absolute keine Person, die ein Gesetz geben, in ‚das Land der Verheißung‘ führen oder gar einen Bund schließen könnte. Das Absolute, gefaßt als absolute Transzendenz einer absoluten Verpflichtung und als Ereignis, ist kein absolutes, göttliches Wesen, keine Gottheit, kein persönlicher Gott. So gesehen findet sich bei Lyotard zwar eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Absoluten und eine Konzeption eines Begriffes absoluter Transzendenz, die durchaus auch religiöse bzw. theologische Traditionen aufnimmt. Dennoch aber handelt es sich bei dieser Konzeption einer „Darstellung des Undarstellbaren“ nicht um philosophische „Gottesrede“ und will dies auch gar nicht sein.

2. J. Derrida: Wie (nicht) vom Absoluten sprechen?

Jacques Derridas Auseinandersetzung mit dem Problem der Transzendenz und deren Bezeugung in der Form eines „nichtsprechenden Sprechens“ nimmt anders als Lyotards Überlegungen nicht nur Traditionen jüdischen Denkens auf, sondern explizit auch Traditionen christlicher negativer Theologie.²⁹ Derridas Reflexionen kreisen hier um die Instanz des Unvordenklichen, Unsagbaren, den ortlosen Ort des absolut Anderen: „alterslos und geschichtslos, älter als alle Gegensätze (etwa als der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen), und die sich nicht einmal auf einem negativen Weg als etwas ankündigen läßt, was sich ‚jenseits des Seins‘ hält.“³⁰ Diese Instanz bestimmt er im Rekurs auf Platon als chora: weder Seiendes noch das Sein, nicht das Gute und nicht Gott, sondern Abwesenheit, dennoch aber nicht das Nichts.³¹ Aus der Erfahrung der chora erwächst die Anerkennung, die Achtung der unendlichen Anders-

²⁸ J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O. (Anm. 5), 196f.

²⁹ Vgl. zu diesen Bezügen der Philosophie Derridas zur Theologie etwa P. Zeillinger/M. Flatscher (Hg.), *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien 2004.

³⁰ J. Derrida, *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders./G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 36.

³¹ Vgl. ebd., 37.

heit als Besonderheit, und genau jene Achtung versteht Derrida auch als religio im Sinne von Skrupel, Verhaltenheit, Distanz, Dissoziation, Disjunktion.³²

Diese absolute Andersheit, jener ortlose Ort ist unaussprechliches Geheimnis³³, wie Derrida im Anschluß an Ps.-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Angelus Silesius ausführt: Sie ist radikale Transzendenz jenseits des Seins und jenseits eines Ortes.³⁴ Von dort ist, so Derrida, zu fragen, wie über das unaussprechliche Geheimnis gesprochen werden kann, ohne es auszusagen: „Wie nicht sprechen?“³⁵ Nur das negative, apophatische Sprechen sei diesem nicht-sprechenden Sprechen adäquat.³⁶ Der Nicht-Ort als Ort/Statt Gottes „ohne Sein noch Wesen noch Grund“³⁷ ist das Ereignis, das die Apophasis vorschreibt.³⁸ Ein Modus dieses nicht-aussagenden, nicht-definierenden Sprechens ist für Derrida das Gebet als ein Sprechen, das sich im Bewußtsein der Transzendenz des Absoluten ganz in die Haltung der Empfänglichkeit stellt.³⁹ Dieses „nichtsprechende Sprechen“ entspricht dem Charakter des Unaussprechlichen, das sich niemals direkt, sondern allein als Spur zu präsentieren vermag, wobei diese Spur wiederum nur auf eine Spur dessen verweist, dessen Spur sie ist: Spur der Spur der Spur... ohne Möglichkeit der Referenz auf einen Grund und Ursprung ihrer selbst, auf ein Urbild, dessen bloßes Abbild sie wäre.⁴⁰

So sehr Derrida hier Gedanken der negativen Theologie und der christlichen Mystik aufgreift, so deutlich grenzt er sich jedoch auch von der Theologie ab: Auch die negative Theologie des Areopagiten, auch die Mystik Meister Eckharts gehe immer noch von einer „Hyper-Essentialität“⁴¹ aus, die mit Gott identifiziert werde, und ver falle so erneut der Onto-Theologie.⁴² Das Absolute werde hier immer noch als identischer Ursprung verstanden. Stattdessen faßt Derrida das unaussprechliche und undarstellbare Absolute als ‚jenseits des Seins‘, dem gerade als diesem „jenseits des Seins“ die Funktion des Ursprungs nicht mehr zukommt. Derrida bezeichnet es als *différance* – ein Ausdruck für den differentiellen, nicht-ursprünglichen, nicht-präsentischen Charakter

³² Vgl. ebd., 39.

³³ Vgl. zu diesen Überlegungen Derridas ausführlich J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999; J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997.

³⁴ Vgl. J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, hg. von P. Engelmann, Wien 1989, 48. Vgl. zu diesen Überlegungen auch ders., *Außer dem Namen (Post-Scriptum)*, in: Ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000, 63-121.

³⁵ Ebd., 46.

³⁶ Vgl. ebd., 47f.

³⁷ Ebd., 104.

³⁸ Vgl. ebd., 88.

³⁹ Vgl. ebd., 20f. und 75ff. Vgl. zur Bedeutung des Gebetes bei Derrida auch J. D. Caputo, *Die ‚différance‘ und die Sprache des Gebetes*, in: F. Uhl/A. Boelderl (Hg.), *Die Sprache der Religion*, Berlin 2003, 293-315; J. Valentin, *Atheismus auf der Spur Gottes*, a.a.O. (Anm. 33), 187-191; P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs*, Münster 2002, 156-178 u. 206-216.

⁴⁰ Vgl. zum Gedanken der Spur insbesondere J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983, 81-131.

⁴¹ J. Derrida, *Wie nicht sprechen*, a.a.O. (Anm. 34), 17.

⁴² Vgl. ebd., 19.

des Absoluten⁴³, wobei er zugleich betont, daß der Ausdruck *différance* streng genommen kein Name des Absoluten ist, weil das Absolute in seiner Undarstellbarkeit namenlos sei. Kann der Name JHWH beispielsweise für Lyotard durchaus als „namenloser Name“ Spur des Absoluten sein, so ist der Name Derrida zufolge dagegen so etwas wie ein metaphysischer Rest:

„Für uns bleibt die *différance* ein metaphysischer Name, und alle Namen, die sie in unserer Sprache erhält, sind immer noch qua Namen metaphysisch. [...] Eine solche *différance*, ‚älter‘ noch als das Sein, hat keinen Namen in unserer Sprache. Aber wir ‚wissen bereits‘, daß sie nicht nur vorläufig unennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müßte. Denn es gibt keinen Namen dafür.“⁴⁴

Die *différance* ist kein Seiendes oder Wesen, ja überhaupt kein Sein, also keine ontologische Größe.⁴⁵ Sie zeigt sich als Spur, die „nie sich vergegenwärtigen kann, die Spur, die selbst nie auftritt: erscheinen und sich als solche in ihrem Phänomen offenbaren kann. [...] Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt“.⁴⁶

Derrida kennzeichnet das Absolute jedoch nicht nur als *différance*, sondern auch als Ereignis und Gabe, welche sich der Darstellung entziehen.⁴⁷ Insbesondere die Gabe ist für Derrida von ethischer Bedeutung, wobei er hier die Unberechenbarkeit der Gabe herausstellt, die mit ihrer Undarstellbarkeit korreliert. Als solche ist sie auch unbegründbar, und das heißt: mit der Vernunft nicht erfäßbar. Folglich ist auch die Moral, die auf der Unbedingtheit der Gabe basiert, weder begründbar noch darstellbar, noch berechenbar. Die Gabe, so Derrida, sei „ohne Vernunft, sie muß ohne Vernunft sein und sie hat ohne Vernunft zu sein, ohne warum und ohne Grund. Die Gabe, wenn es sie denn gibt, geht nicht einmal aus einer praktischen Vernunft hervor. Sie sollte der Moral, dem Willen, vielleicht auch der Freiheit fremd bleiben, zumindest derjenigen Freiheit, die man mit dem Willen eines Subjekts verbindet. Sie sollte dem Gesetz und dem ‚Man muß‘ dieser praktischen Vernunft fremd bleiben.“⁴⁸

Was für Lyotard zu konstatieren war, gilt auch für Derrida: Nicht um „Gottesrede“ ist es ihm zu tun, sondern um das Problem des Sprechens über das Unaussprechliche, welches allein als Leerstelle im Text fungiert, nicht als gründendes Prinzip der Erkenntnis oder der Moral oder als Ursprung alles Seienden – eine Leerstelle, die jeder Text voraussetzt, und die man zu füllen bestrebt ist, die aber niemals zu füllen ist. Diese Leerstelle wird durch die unendliche Kette der Zeichen gefüllt; der Zeichengebrauch konstituiert also

⁴³ Vgl. J. Derrida, *Die différance*, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 37. Vgl. zum Begriff der „*différance*“ bei Derrida auch D. Wood/R. Bernasconi (Hg.), *Derrida and ‚Differance‘*, Evanston 1988; P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken*, a.a.O. (Anm. 39), 61-85.

⁴⁴ J. Derrida, *Wie nicht sprechen*, a.a.O. (Anm. 34), 109f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 103.

⁴⁶ Ebd., 105.

⁴⁷ Vgl. z.B. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 25ff., 32, 43ff., 123.

⁴⁸ Ebd., 200.

diese so verstandene Transzendenz des Textes und der Zeichen, umgekehrt ermöglicht ihre Voraussetzung eben jenen Gebrauch von Zeichen, die in ihrer unendlichen Vielfalt der Leere, dem Nichts entstammen, die jedoch nicht mehr als das Seiende transzendierende Fülle verstanden wird. Die Zeichen verweisen nicht mehr auf ein sie transzendierendes Anderes, einen Grund und Ursprung, ein Absolutes, Gott, sondern allein auf sich selbst; sie bedeuten nicht durch Repräsentation, sondern durch unendliche Verschiebung von Bedeutung.⁴⁹ Derridas Verständnis dieser Leerstelle weist Parallelen auf sowohl zum Gottesverständnis Nietzsches im Sinne einer notwendigen Projektion der Vernunft als auch zum Begriff des Realen als illusionärer Projektionsfläche des Begehrens bei Jacques Lacan.⁵⁰ Ebenso gibt es Nähen zu Michel Foucaults Reflexionen zur Idee des „Außerhalb“ des Diskurses, welche Foucault zufolge nichts anderes ist als Ergebnis von Verdrängungsmechanismen innerhalb diskursiver Praxen.⁵¹ „Transzendenz“ ist somit laut Derrida keine ontologische Größe, sondern lediglich eine Funktion im Text bzw. Resultat des Textes und der ihn konstituierenden Zeichenkette selbst.

3. E. Levinas: Im Anderen dem Unendlichen begegnen

Anders als Lyotard und Derrida hat Emmanuel Levinas explizit die bleibende, positive Bezogenheit seines philosophischen Denkens auf jüdische Traditionen offen gelegt, und damit auch seine biographische Prägung durch seine jüdische Herkunft. Diese von jüdischen Traditionen geprägte Philosophie verstand Levinas als einen neuen Entwurf der Metaphysik, einer Metaphysik bzw. ersten Philosophie, die sich nicht mehr als Ontologie begreift, sondern als Ethik, und die auf einem besonderen Verständnis von Transzendenz basiert. Für Levinas bestimmt sich metaphysisches Denken also wesentlich durch Bezug auf eine Transzendenz, und diese Bezugnahme auf Transzendenz vollzieht sich Levinas zufolge nicht mehr unter ontologischer Perspektive, sondern als Ethik. Transzendenz setzt Levinas mit „Andersheit“ gleich: „Sie [die Metaphysik] ist dem ‚Woanders‘ zugewandt, dem ‚anders‘ und dem ‚anderen‘. In ihrer allgemeinsten Form [...] erscheint die Metaphysik in der Tat als eine Bewegung, die ausgeht von einem ‚Zuhause‘, das wir bewohnen, von einer uns vertrauten Welt [...] und die hingehet zu einem fremden Außersich, zu einem ‚Da drüben‘.“⁵² Die traditionelle Metaphysik kennzeichnet Levinas jedoch als ein Denken der Totalität bzw. als Denken des Selben sowie

⁴⁹ Vgl. hierzu ausführlich J. Derrida, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1989, 422-442.

⁵⁰ Vgl. hierzu ausführlich S. Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002, 49-84 und 248ff.

⁵¹ Vgl. S. Wendel, Theologie ‚nach‘ Foucault. Chancen und Grenzen einer theologischen Rezeption der Philosophie Foucaults, in: C. Bauer/M. Hölzl (Hg.), Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 51-63.

⁵² E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987, 35.

als Onto-Theologie. Sie rekurrierte auf die Vorstellung eines absoluten Wissens. Zudem war es ihr, so Levinas, um die Seinsfrage zu tun, um die Frage: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ Sie suchte nach einem Grund und Ursprung des Seienden, wobei sie diesen Ursprung mit dem Einen und Ganzen identifizierte, mit der Totalität des Seins, des Seienden und seiner Geschichte. Ihm entsprach die Idee der Totalität der Wahrheit, denn zwischen Sein und Wahrheit bzw. Sein und dem Denken des Seins besteht eine Entsprechung, traditionell formuliert im Grundsatz der Identität von Sein und Denken, der schon bei Parmenides zu finden ist. Recht verstanden bezieht sich dagegen Metaphysik Levinas zufolge auf ein Mehr, das außerhalb der Totalität ist, ‚jenseits‘ der Totalität und damit ein absolut Anderes des Seins und der Geschichte sowie des Denkens, welches immer auf Sein bezogen ist. Transzendenz als Bezeichnung dieses „Mehr“ ist gleichbedeutend mit Exteriorität, genauer: mit der Exteriorität des Anderen, welches nicht in der Totalität des Seins und des Denkens aufgeht. Diese Transzendenz wiederum läßt sich mit der Idee des Unendlichen gleichsetzen, und diese mit der Idee der Vollkommenheit. So verstanden ist Metaphysik nicht mehr gleichbedeutend mit Ontologie, sie fragt nicht mehr nach der Totalität eines Ursprungs des Seins wie des Denkens, sie reduziert das Andere auch nicht mehr auf das Selbe, indem sie die Differenz in die Totalität einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit aufzuheben versucht. Im Gegenteil rekurriert diese Metaphysik auf die Infragestellung des Selben durch den Anderen, und dies geschieht in der Ethik; darum ist die Ethik, nicht mehr die Ontologie das Feld der ersten Philosophie, also der Metaphysik:

„Eine Infragestellung des Selben [...] geschieht durch den Anderen. Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik. Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, daß er nicht auf mich, meine Gedanken und meinen Besitz zurückgeführt werden kann, vollzieht sich nur als Infragestellung meiner Spontaneität, als Ethik. Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen, das heißt, als Ethik: in ihr erfüllt sich das kritische Wesen des Wissens. Und wie die Kritik dem Dogmatismus, so geht die Metaphysik der Ontologie voraus.“⁵³

Levinas stellt eine Parallele her zwischen der Ontologie und einer Philosophie der Subjektivität und der Freiheit im Sinne eines „ich denke“ sowie eines „ich kann“ als Prinzip der Metaphysik. Hier herrsche der Primat des Selben sowie eine Philosophie der Macht, weil es um die Aneignung und Angleichung des Seins bzw. der Wirklichkeit durch das Ich gehe: „Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern.“⁵⁴ Dagegen stehe in einer Ersten Philosophie als einer Ethik die Beziehung zum Anderen im Mittelpunkt, nicht aber der Primat des Selben. In dieser Beziehung zum Anderen schein Transzendenz auf:

⁵³ Ebd., 51.

⁵⁴ Ebd., 55.

Transzendenz zeigt sich in einer ganz konkreten Situation, in der die Erfahrung der Totalität zerbricht: „das Erstrahlen der Exteriorität oder der Transzendenz im Antlitz des Anderen“.⁵⁵ Transzendenz wird somit von Levinas zunächst als das absolut Andere gekennzeichnet, als Jenseits des Seins und des Denkens.⁵⁶ Sie ist kein Seiendes, kein Gegenstand, eben weil sie Seiendes transzendiert. Die Andersheit ist eine unvordenkliche Vergangenheit, unpräsentierbare Absenz, die sich jeder Darstellungsmöglichkeit entzieht.⁵⁷ Desweiteren ist Transzendenz als das Anarchische, Nichtursprüngliche zu bestimmen, weil sie als Jenseits des Seins kein Ursprung des Seins ist: Das Andere ist keine Wesenheit, keine Substanz, keine Erstursache, und deshalb ist es zwar Levinas zufolge in seiner Transzendenz absolut, unendlich, aber kein Ursprung und kein Prinzip.⁵⁸ Schließlich ist die mit dem Unendlichen identifizierte Transzendenz nicht identisch mit der Vorstellung einer absoluten Einheit, in der die Differenz aufgehoben wird; im Gegenteil verteidigt Levinas die Idee einer *creatio ex nihilo* und damit die Scheidung zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Transzendenz und Immanenz um der Dignität der Trennung, der Andersheit willen:

„Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz läßt. [...] Ein Unendliches, das sich nicht kreisförmig mit sich zusammenschließt, sondern sich aus dem ontologischen Raum zurückzieht, um einem getrennten Seienden einen Platz zu lassen, existiert göttlich. Es stiftet oberhalb der Totalität eine Gemeinschaft. [...] Die Begrenzung des schöpferischen Unendlichen und die Mannigfaltigkeit – sind mit der Perfektion des Unendlichen vereinbar. [...] Die Idee der *creatio ex nihilo* drückt eine Mannigfaltigkeit aus, die nicht in einer Totalität geeint ist. [...] Die Schöpfung aus Nichts zerbricht das System, sie setzt ein Seiendes außerhalb jeden Systems, d.h. dort, wo seine Freiheit möglich ist.“⁵⁹

Die solcherart bestimmte Transzendenz offenbart sich im Antlitz des Anderen, bricht in die Immanenz „als Spur einer Abwesenheit“⁶⁰ im Antlitz ein, wobei das Antlitz zunächst auf nichts anderes verweist denn auf sich selbst. Genau in dieser Selbstreferentialität verweist das Antlitz des Anderen jedoch auf das absolut Andere, also auf das Unendliche. Das absolut Andere vergegenwärtigt, sagt und zeigt sich somit niemals direkt, sondern nur als Spur der bleibenden Exteriorität und absoluten Absenz und Transzendenz des Absoluten. Im Antlitz vollzieht sich also eine negative Präsentation des prinzipiell Unpräsentierbaren – als Spur: „Der Befehl, der mich dem Anderen weiht, zeigt sich mir nicht, es sei denn durch die Spur seiner Zurückgezogenheit, als Gesicht des Nächsten. Durch die Spur einer Zurückgezogenheit, der nie eine Aktualität vorausgegangen war und die nur in meiner eigenen, schon gehorchenden Stimme gegenwärtig

⁵⁵ Ebd., 25.

⁵⁶ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 23ff.

⁵⁷ Vgl. ebd., 38 und 42. Vgl. auch E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1983, 249f.

⁵⁸ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O. (Anm. 56), 67, 213f. und 218ff.

⁵⁹ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O. (Anm. 52), 148f.

⁶⁰ E. Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O. (Anm. 56), 209.

ist.“⁶¹ Dies eint Levinas mit Lyotard und Derrida. Das Sprechen des Antlitzes ist ein Sagen als Sich-Zeigen, welches kein Aussagen ist und niemals auf den Begriff gebracht werden kann. Es entzieht sich jeder Bestimmtheit der Aussage. Für Levinas bleibt daher allein die Möglichkeit eines äquivoken Sprechens über das, was eigentlich nicht ausgesprochen werden kann: Es existiert keine Adäquation zwischen der begrifflichen Sprache und dem absolut Anderen, da das Andere ja gerade die Sprache absolut transzendiert: „Die Beziehung der Sprache setzt Transzendenz voraus, die radikale Trennung, die Fremdheit der Gesprächspartner, den Anderen, der sich mir offenbart. Anders gesagt: Die Sprache wird da gesprochen, wo die Gemeinsamkeit der aufeinander bezogenen Termini fehlt, wo die gemeinsame Ebene fehlt, wo sie erst konstituiert werden muß. Die Sprache steht in dieser Transzendenz. Also ist die Rede Erfahrung von etwas absolut Fremdem, *reine* ‚Erkenntnis‘ oder ‚Erfahrung‘, *Trauma des Staunens*.“⁶²

Die Epiphanie des Anderen in der Spur des Antlitzes kann niemals gefordert, sie muß vielmehr passiv empfangen werden, und in dieser Passivität des Empfangens gebietet das Antlitz zugleich die unbedingte Anerkennung und Achtung seiner selbst. Der Empfang des Anderen impliziert somit die ethische Aufforderung zur Übernahme der Verantwortung für den konkreten Anderen, dessen Antlitz die Spur des Unendlichen ist:

„Dieser Blick, der bittet und fordert – der nur bitten kann, weil er fordert, dem alles mangelt, weil er ein Recht hat auf alles, das man anerkennt, indem man gibt – dieser Blick ist nichts anderes als die Epiphanie des Antlitzes als Antlitz. Die Nacktheit des Antlitzes ist Blöße, Mangel. Den Anderen anerkennen, heißt, einen Hunger anerkennen. Den Anderen anerkennen – heißt geben. Aber man gibt dem Meister, dem Herrn, man gibt dem, den man in der Dimension der Erhabenheit mit ‚Sie‘ anredet. [...] Die Transzendenz des Anderen, die seine Eminenz, seine Erhabenheit, seine Herrlichkeit ausmacht, umfaßt in ihrer konkreten Bedeutung sein Elend, seine Heimatlosigkeit und das Recht, das ihm als Fremdem zukommt.“⁶³

Die undarstellbare Darstellung, das nicht-sagende Zusagen des Unendlichen ereignet sich folglich in der sozialen Beziehung von Angesicht zu Angesicht, somit nicht in einer Objekterkenntnis, sondern im Anruf des Antlitzes, das fordert: „Damit sich die Öffnung ereigne, die zu Gott führt, bedarf es des Werkes der Gerechtigkeit. Unter dieser Voraussetzung spielt sich die Metaphysik da ab, wo die soziale Beziehung stattfindet – in unseren Beziehungen mit den Menschen. Eine ‚Erkenntnis‘ Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben. Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerläßlich.“⁶⁴ Im Unterschied zu Lyotard und Derrida stellt Levinas somit einen expliziten Bezug her zwischen dem Begriff des absolut Anderen bzw. der Transzendenz und dem Begriff Gottes; das absolut Andere ist nicht nur bloße Leerstelle des Textes oder des Diskurses, nicht nur pure absolute Verpflichtung zur Anerkennung des Ereignisses. Allerdings sucht Levinas ein Gottesverständnis zu formulieren, das Gott als „Jenseits des Seins“

⁶¹ Ebd.

⁶² E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O. (Anm. 52), 100.

⁶³ Ebd., 103ff.

⁶⁴ Ebd., 108.

weder als Ursprung noch als Substanz versteht, eben weder als Sein noch als Seiendes, sondern ganz in der Tradition negativer Theologie und kabbalistischer Spekulation als überseiende Andersheit. Dieses göttliche Andere kann sich niemals in der Immanenz des Seienden präsentieren, sondern bricht allenfalls als Spur seiner Abwesenheit in die Immanenz ein, etwa in der *tora*, die auf JHWH verweist, ohne ihn jemals zu vergegenwärtigen, insbesondere aber im konkreten Anderen, der mir in der Geschichte begegnet. Levinas' Verständnis der Transzendenz ist also durchaus religiös interpretierbar, und seine Überlegungen zum nichtsprechenden Sagen des Anderen lassen sich als Inspiration für eine Gottesrede verstehen, die der Alterität Gottes gerecht zu werden versucht.⁶⁵ Ein weiterer Unterschied zwischen Levinas und seinen beiden postmodernen bzw. post-strukturalistischen Kollegen besteht in der Bedeutung des einzelnen Menschen, seiner Leiblichkeit und seines Begehrens als Epiphane des Anderen: Nicht der Text, nicht die Sprache sind das Ereignis der Spur der Transzendenz, sondern die Beziehung zum Anderen, der Empfang des Antlitzes des anderen Menschen. Gottesrede im eigentlichen Sinne, oder besser: die Reflexionen über eine mögliche Gottesrede unter Anerkennung der radikalen Alterität Gottes findet sich dementsprechend nur bei Levinas und dessen Programm einer erneuerten *prima philosophia* unter dem Primat der Ethik. Lyotard und Derrida dagegen verfolgten kein metaphysisches oder religionsphilosophisches Programm, sondern grenzten sich im Gegenteil von theologischen Interpretationsversuchen ihrer Philosophie ab, ohne allerdings den Diskurs mit Rezeptionsversuchen aus theologischer Perspektive zu verweigern.⁶⁶ Damit haben sie dazu beigetragen, daß die philosophische Theologie im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jh. wieder „salonfähig“ wurde, und sie haben Konzepte philosophischer wie theologischer Gottesrede angeregt, die sich durch die Situation der Spätmoderne zu einer neuen Art und Weise der Rede von Gott herausgefordert wußten, ohne selbst diesem Diskurs explizit beizutreten.

⁶⁵ Dieser Versuch wird jedoch leichter an jüdische Traditionen anschließen können denn an christliche, lebt doch das Christentum vom Bekenntnis an die Menschwerdung Gottes und damit sowohl von der Überzeugung, daß sich Gott unbeschadet seines bleibenden Geheimnisses für uns als Liebe bestimmt hat, und daß er in der Geschichte nicht nur als Spur einer Abwesenheit erschienen ist, sondern sich ein für allemal selbst mitgeteilt, präsentiert hat in der konkreten Lebensgeschichte Jesu. Eine radikale negative Theologie erscheint daher in christlicher Perspektive undenkbar, zumal im Blick auf das Problem der willkürlichen Bestimmung Gottes, welches mit einer bloß äquivoken Rede von Gott gegeben ist. Vgl. hierzu auch M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik negativer Theologie*, Regensburg 2003; S. Wendel, „Den Allmächtigen ergründen wir nicht...“, a.a.O. (Anm. 1).

⁶⁶ Inwiefern sich Lyotard und Derrida zu solch einer quasi postmodern bzw. dekonstruktivistisch beeinflussten Theologie eignen, und inwiefern solche Konzepte sich überhaupt als tragfähig erweisen oder nicht, kann hier nicht näher diskutiert werden. Zur Kritik solcher Versuche vgl. S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von postmoderner Philosophie und christlicher Theologie*, in: K. Müller, *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193-214.