

"Was ist Dekonstruktion?" : Oder : wie die Dekonstruktion ihre Verantwortung wahrnimmt

Autor(en): **Bischof, Sascha**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761182>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SASCHA BISCHOF

«Was ist Dekonstruktion?»

oder: Wie die Dekonstruktion ihre Verantwortung
wahrnimmt

I have to take responsibility
which is heterogeneous to knowledge.¹

Jacques Derrida

«Was ist Dekonstruktion?» – Je mehr über Dekonstruktion gesprochen wird, desto drängender wird die Frage gestellt «Was ist Dekonstruktion?». Von jemandem, der über die «Ethikansätze Derridas»² spricht, wird erwartet, daß er endlich einmal deutsch und deutlich – «*claire-allemand*» – wie Derrida gelegentlich formuliert – sagt, was denn nun eigentlich Dekonstruktion ist. Die erste und offensichtlichste Anforderung an eine so genannte «Ethik der Dekonstruktion»³ wäre doch, daß sie zunächst Rechenschaft darüber gibt, was denn nun Dekonstruktion überhaupt ist. Die Verwirrung, die immer wieder anlässlich der Frage nach einer «Ethik der Dekonstruktion» aufkommt, hängt vielleicht damit zusammen, daß sich die Dekonstruktion dieser Rechenschaftspflicht zu verweigern scheint. Sie scheint ihrer Verantwortung auszuweichen.

¹ DERRIDA, Jacques, «Hospitality, Justice, and Responsibility: a Dialogue with Jacques Derrida», in: KEARNEY, Richard/DOOLEY, Mark (eds), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, New York-London: Routledge 1999, 65–83, 66. Von diesem Interview habe ich erst in letzter Minute Kenntnis erhalten. Nicht nur sein Titel unterstreicht in vielem das hier Angesprochene.

² Dieser Beitrag ist die leicht erweiterte und überarbeitete Fassung meiner Thesenverteidigung 4. Juli 2004 an der Universität Freiburg Schweiz. Die Dissertation erscheint in der Reihe *Studien zur theologischen Ethik*, hrsg. von Adrian Holderegger, unter dem Titel *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethikansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg Schweiz: Academic Press; Freiburg i.Br.: Herder 2004.

³ Vgl. CRITCHLEY, Simon, *The ethics of deconstruction. Derrida and Levinas* (1992), West Lafayette IN: Purdue University Press 21999, z.T. dt. als «Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion», in: GONDEK, Hans-Dieter/WALDENFELS, Bernhard (Hgg.), *Einsätze des Denken. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 308–344.

Derrida hat jedoch, was von den Kommentatorinnen und Kommentatoren oft vernachlässigt wird, schon in einem seiner ersten Artikel nicht nur explizit von Verantwortung gesprochen, sondern diese Verantwortung ebenso explizit von gewissen unbeantwortbaren Fragen «hergeleitet.»⁴ Im Folgenden möchte ich deshalb Schritt für Schritt zeigen, 1. weshalb die Frage «Was ist Dekonstruktion?» nicht beantwortbar ist; 2. daß Derrida die Frage «Was ist Dekonstruktion?» deshalb nicht beantwortet, weil er versucht, dem Anderen gerecht zu werden; 3. daß die spezifische Verantwortung der Dekonstruktion ihren Ausgang gerade in unbeantwortbaren Fragen nimmt, und 4. daß die Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen in eine unvorausehbare Ethik der Gastfreundschaft ausufert, die nach konkreten politischen Verwirklichungsmöglichkeiten sucht. In einem 5. und letzten Abschnitt werde ich eher stichwortartig einige Konsequenzen dieser Ansätze für die *theologische* Ethik zu ziehen versuchen.

I. Zur Frage der Frage

Die Frage «Was ist Dekonstruktion?» ist keineswegs eine illegitime Frage, im Gegenteil. Die Frage «Was ist ...?» ist als Frage nach dem Wesen oder der Funktion eines Seienden für Derrida die eigentlich philosophische Frage. Derrida möchte jedoch über die methodische Frage «Was ist...?» hinaus der Philosophie Fragen stellen, welche letztere selbst nicht mehr beantworten kann, etwa die Frage «Was ist Philosophie?». Obwohl dies die eigentlich philosophische Frage ist, kann die Philosophie Derrida zufolge gerade diese Grundfrage selbst nicht mehr beantworten. Denn sie muß dazu bereits ein Vorverständnis über das Wesen oder die Funktion des Philosophischen voraussetzen. Sie kommt mit der methodisch konsequenten Frage nach sich selber an ihre eigene Grenze (*limite*), wo sie sich erst als *épistémè*, d. h. als ein System fundamentaler Zwänge definiert, außerhalb welcher der philosophische Diskurs impraktikabel ist.⁵ Derrida

⁴ DERRIDA, Jacques, «Violence et métaphysique» (1964), in: DERS., *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, 117–228, dt. «Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas», in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt/M. 1972, 121–235. Die ethische Bedeutung dieses Artikels wurde von keinem derart tief durchschaut wie von Jean-Luc NANCY, vgl. «La voix libre de l'homme» (1980), in: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe/DERS. (éds), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida, colloque de Cerisy, 23 juillet–2 août 1980*, Paris: Galilée 1981, 163–184.

⁵ Vgl. DERRIDA, Jacques, «Implications. Entretien avec Henri Ronse» (1967), in: DERS., *Positions*, Paris: Minuit 1973, 11–24, 14, dt. «Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse», in: *Positionen*, übers. von Dorothea Schmidt unter Mitarb. von Astrid Win-

umschreibt sein Projekt als Untersuchung der Entstehungsbedingungen (*condition d'émergence*) und der Grenzen (*limites*) der Philosophie und der Metaphysik.⁶ Die Frage nach der Grenze der philosophischen Disziplin drückt sich für Derrida etwa in der Hinterfragung von deren spezifischen Werkzeugen⁷, in der Analyse ihrer Abgrenzung in einen wissenschaftlichen Fachbereich⁸ und in der Berücksichtigung ihrer spezifischen Geschichtlichkeit aus.⁹ «Die Dekonstruktion ist eine institutionelle Praxis, für welche der Begriff der Institution ein Problem bleibt.»¹⁰ Selbst die Philosophie gründet seiner Ansicht nach auf einer «institutionellen Voraussetzung» (*présupposition institutionnelle*)¹¹, auf dem «performativen Moment einer gesellschaftlichen oder institutionellen ‹Funktion›» (*moment performatif d'une ‹fonction› sociale et institutionnelle*).¹² Die dekonstruktive Frage «Was ist Philosophie?» bezeichnet für Derrida ein Paradox der Gründung: Die Philosophie setzt eine Institution voraus und die Institution wiederum eine Philosophie. Mit der Frage «Was ist Philosophie?» setzt sich die Philosophie ihrem Anderen aus, und dies ist Derridas Ansicht nach der Grund, weshalb die «institutionelle Voraussetzung» der Philosophie von der Philosophie selbst so wenig bedacht wurde.

«Was ist ...?» fragen, heißt für Derrida auf Antizipiertes rekurren, auf ein Wesen oder einen Sinn in allgemeinsten Form. Das Ereignis je-

tersberger, hrsg. von Peter Engelmann (Edition Passagen 8), Graz-Wien: Böhlau 1986, 33–51, 37.

⁶ Vgl. DERRIDA, Jacques, «Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta» (1971), in: DERS., *Positions*, (s. Anm. 5), 53–133, 69, dt. «Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta», in: *Positionen* (s. Anm. 5) 83–184, 104.

⁷ Vgl. DERRIDA, Jacques, «Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut», in: *Cahiers Intersignes* (automne 1998) 13: Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida, 221–265, 261; diesen Anspruch richtet Derrida konsequenterweise auch an die Dekonstruktion selbst, vgl. ebd.: «Il ne faut jamais renoncer à déconstruire les instrument de déconstruction.»

⁸ Vgl. DERRIDA, Jacques (1986), in: RÖTZER, Florian, *Französische Philosophen im Gespräch*, mit einem Vorw. von Rainer Rochlitz, München: Boer 1986, 67–87, 86; DERRIDA, «Comme si c'était possible, ‹within such limits›...» (1998), in: DERS., *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris: Galilée 2001, 283–319, 319.

⁹ Vgl. DERRIDA, Jacques, «Autrui est un secret parce qu'il est autre» (2000), in: *Papier Machine* (s. Anm. 8), 367–398, 370.

¹⁰ DERRIDA, Jacques, «Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives», in: DERS., *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée 1990, 9–108, 88 (eigene Übers., S.B.): «La déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste un problème.»

¹¹ Vgl. ebd. 16.

¹² Vgl. ebd. 21.

doch, das Kommen des Anderen, die Gabe, die Sendung etc. führen uns über die Frage «Was ist ...?» hinaus. «Die Gabe oder die Sendung werden uns über die in der Form ‹Was ist?› gegebene Frage hinaustragen.» (*Le don ou l'envoi nous emporteront au-delà de la question donnée dans la forme ‹qu'est-ce que?›.*)¹³ Was sich ereignet, erschüttert aufgrund der irreduziblen Singularität des Ereignisses die Fragen nach seinem Wesen oder seiner Funktion. Ein wirkliches Ereignis antwortet nicht auf die Frage «Was ist ...?», denn es hat kein Wesen und keine Funktion. Denn hätte es solcherlei, wäre es kein Ereignis, sondern nur eine Funktion der Funktion oder des Wesens. Die Frage «Was ist Dekonstruktion?» ist deshalb unbeantwortbar, weil die Dekonstruktion rückhaltlos von der Offenheit gegenüber dem Ereignis und dem Kommen des Anderen gezeichnet ist. Dieses Kommen läßt sich von keinem Wesen und keiner Funktionsbestimmung antizipieren. Wie es möglich ist, dem Anderen gerecht zu werden, sich ihm verantwortlich und gastfreundlich zu erweisen, soll im Folgenden Schritt für Schritt gezeigt werden. Derridas dekonstruktive Erörterung dieser ur-ethischen Begriffe muß zuletzt, so die These, zu einer Neu-Eröffnung der moralischen Begründungsfrage führen, welche auch zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von philosophischer und theologischer Ethik führen könnte.

II. Gerechtigkeit

Die Frage «Was ist Dekonstruktion?» ist unbeantwortbar, weil die Dekonstruktion versucht, dem Anderen gerecht zu werden. Um dem Anderen, dem Ereignis, dem Kommen des Anderen in ihrer Unantizipierbar-

¹³ DERRIDA, Jacques, Schibboleth. Pour Paul Celan (1984), Paris: Galilée 1986, 33, dt. Schibboleth. Für Paul Celan, übers. von Wolfgang Sebastian Baur, hrsg. von Peter Engelmann (Edition Passagen 12), Graz-Wien: Böhlau 1996, 37 (Übers. verändert); vgl. auch DERS., «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» (1980), in: DERS., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée 1987, 159–202, 163, dt. «Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich», übers. von Elisabeth Weber, in: *Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst*, Bd. 12: Lévinas, Giessen: Focus 1990, 42–83, 47. Derrida hat sich 23 Jahre nach *Violence et métaphysique* (1964) im Anschluß an Heidegger erneut mit der «Faktizität» der unbeantwortbaren Frage beschäftigt, vgl. «De l'esprit. Heidegger et la question (1987)», in: DERS., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris: Flammarion 1990, 9–143, dt. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1988: Er weist hier nach, daß beim späten Heidegger eine Wende festzustellen ist, die noch schwerwiegender als die sog. «Kehre» ist. Wenn der späte Heidegger in der Sprache eine Zusage oder einen Zuspruch *vor* der Frage entdeckt, relativiert er damit eine frühere Wertschätzung der Frage als Frömmigkeit des Denkens; vgl. dazu BISCHOF, Sascha, *Gerechtigkeit* (2004) (s. Anm. 2), Kap. II.3.2 und Kap. I.3.2.

keit gerecht zu werden, reichen Derridas Ansicht nach die herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien nicht aus. Selbst der kategorische Imperativ bleibt seines Erachtens noch zu sehr den philosophischen Kategorien des Allgemeinen und der Gegenseitigkeit verpflichtet. Derrida interessiert sich für ein Gesetz der Singularität, für den Ort, wo das Allgemeine dem Singulären begegnet und nicht mehr über es hinwegsehen kann. «Es gibt eine Singularität der Beziehung zum Gesetz, ein Singularitätsgesetz, das sich, ohne dies doch je zu können, mit dem allgemeinen oder universalen Wesen des Gesetzes in Beziehung setzen muß.»¹⁴ Es geht Derrida darum, «die Singularität eines Zugangs zu verstehen, der universal sein sollte und der es in Wahrheit [ist]»¹⁵ und dennoch für jeden Einzelnen einzigartig bleibt.

Wenn Derrida diese singuläre Beziehung zum Gesetz denken will, dann möchte er damit keineswegs das Gesetz, etwa das moralische Gesetz, aufheben oder als überholt betrachten. Er will nur in Umkehrung der herkömmlichen Gegensätze das Gesetz der Singularität des Anderen unterordnen (*subordonner la loi*) und es in der Perspektive seiner Abhängigkeit von letzterer betrachten.¹⁶ Dies läßt sich nur verstehen, wenn man Derridas Neubestimmung der Identifizierung, der Wiederholung und der Andersheit nachvollzieht, die er im Gesetz der Iterabilität bedacht hat. Ein Seiendes läßt sich nach Derrida weder aus einer konstituierenden Subjektivität noch durch eine Bezugnahme auf einen Referenten oder ein Bezeichnetes, sondern allein durch Wiederholung identifizieren, durch ein erneutes Auf-das-Identische-Zurückkommen. Diese Wiederholung, die allein die Identifizierung ermöglicht, verunmöglicht zugleich, daß diese Identifizierung vollkommen rein ist. Das meint Derrida mit Iterabilität. «[D]ie Graphik der Iterabilität [schreibt] auf irreduzible Weise die Veränderung in die Wiederholung (oder in die Identifikation) ein: *a priori*, immer schon, ohne zu warten, *at once*, sogleich (*aussi sec*).»¹⁷ Die Iterabilität «impliziert *gleichzeitig* Identität *und* Differenz.»¹⁸ Sie

¹⁴ DERRIDA, Jacques, «Préjugés – devant la loi», in: DERS. et al., *La faculté de juger*, Paris: Minuit 1985, 87–139, 104, dt. *Préjugés. Vor dem Gesetz*, übers. von Detlef Otto und Axel Witte (Edition Passagen 34), Wien 1992, 37: «Il y une singularité du rapport à la loi, une loi de singularité qui doit se mettre en rapport sans jamais pouvoir le faire avec l'essence générale ou universelle de la loi.»

¹⁵ Ebd. 131, dt. 78 (Übersetzung leicht verändert): «L'homme de la campagne avait du mal à entendre la singularité d'un accès que devrait être universel, et qui en vérité l'était. Il avait du mal avec la littérature.»

¹⁶ DERRIDA, Jacques, in: DERS./LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Altérités*, Paris: Osiris 1986, 72.

¹⁷ DERRIDA, Jacques, «Limited Inc a b c ...» (1977), in: DERS., *Limited Inc*, présentation et traductions par Elisabeth Weber, Paris: Galilée 1990, 61–197, 120, dt.

«begrenzt gerade das, was sie erlaubt, ermöglicht das, dessen Strenge oder Reinheit sie verunmöglicht.»¹⁹ Sie umschreibt immer zugleich die Möglichkeitsbedingung und die Unmöglichkeitsbedingung einer Identität.

Dies drückt sich auch in der Beziehung zum Anderen aus. Selbst wenn ich Ja zu Anderen sage, muß ich dieses Ja sogleich wiederholen und bestätigen, wenn ich will, daß es Bestand hat. Ich muß bekräftigend auf mein erstes Ja zurückkommen. In dieser Wiederholung liegen aber auch alle Parasitismen und Verfälschungen begründet: Es kann sein, daß das zweite Ja nur mechanisch ist, daß es ein Ja-Aber enthält: «Ja, dann komm halt in Gottes Namen, aber verhalte dich bloß still an deinem Platz.» «Mein Gesetz», sagt Derrida, «dasjenige, welchem ich mich widme und welches ich zu verantworten versuche, ist der *Text des Anderen*, seine Singularität, sein Idiom, sein Appell, der mir vorausgeht.»²⁰ Für ihn ist der Appell des Anderen der einzige Imperativ.²¹ Damit übernimmt er ausdrücklich Lévinas' «minimale Definition der Gerechtigkeit», die die

«Limited Inc a b c ...», in: *Limited Inc*, übers. von Werner Rapl, hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen 2001, 53–170, 103: «la graphique de l'itérabilité inscrit, de façon irréductible, l'altération dans la répétition (ou dans l'identification): *a priori*, toujours déjà, sans attendre, *at once*, aussi sec.»

¹⁸ Vgl. ebd. 105.

¹⁹ Ebd. 116.

²⁰ Vgl. DERRIDA, Jacques, «This Strange Institution Called Literature». An Interview with Jacques Derrida (1989), in: *DERS., Acts of literature*, ed. by Derek Attridge, New York-London: Routledge 1992, 33–75, 66 (eigene Übersetzung): «My law, the one to which I try to devote myself or to respond, is the text of the other, its very singularity, its idiom, its appeal which precedes me.» Alles entscheidend ist hier, daß der «erweiterte Textbegriff» bei Derrida zur Kenntnis genommen wird. Dies wird dadurch deutlich, daß m.E. das Syntagma «der Text des Anderen» als subjektiver Genitiv verstanden werden muß, d.h. als «der Andere als Text» oder die «Textlichkeit, der Kontext des Anderen», «der Andere in seiner textlichen Struktur und Konstitution»; vgl. dazu DERRIDA, *Hospitality* (1999), 77f. (s. Anm. 1), wo er das Lesen dem Sehen als eigentlich verantwortliche Haltung gegenüberstellt. Vgl. dazu auch BISCHOF, Sascha, «Plus d'une éthique. Die Aporien der Ethik denken», in: ZEILLING, Peter/FLATSCHER, Matthias (Hgg.), *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien: Turia + Kant 2004, 55–86.

²¹ Vgl. DERRIDA, Jacques, in: *Débat zu Nancy, La voix* (1980), 183 (s. Anm. 4); von DERRIDA vgl. außerdem: *DERS./ROUDINESCO, Elisabeth, De quoi demain ... Dialogue*, Paris: Fayard/Galilée 2001, 91: «L'autre est ma loi.»; *Signéponge* (1975), Paris: Seuil 1988, 80; «L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)» (1989), in: *DERS., Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Galilée 1994, 341–419, 357f., dt. «Heideggers Ohr. Philopolemologie (Geschlecht IV)», in: *Politik der Freundschaft*, übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 413–492, 429.

Gerechtigkeit als Beziehung zum Anderen bestimmt.²² Dadurch findet das Gesetz der Iterabilität in der Aporie der Gerechtigkeit seinen Niederschlag. Die Aporie der Gerechtigkeit zeigt sich vor allem in der komplexen Beziehung von Recht und Gerechtigkeit: Will man gerecht sein, so kann man trotz des Ungenügens der Allgemeinheitsperspektive auf das Recht nicht vollkommen verzichten. Ein Richter muß seinen Entscheid stets in einer juristischen Argumentation nachweisen und rechtfertigen können. Dennoch kann ein gerechter Entscheid nicht einfach auf der bloßen Anwendung des Rechts beruhen, denn dies wäre keine Entscheidung mehr, sondern nur noch ein Abspielen eines vorgefertigten Programms. Ein gerechter Entscheid entsteht also paradoxerweise sowohl diesseits wie jenseits des Rechts.

III. Verantwortung

Die angemessene Antwort auf die Frage «Was ist Dekonstruktion?» kann nicht eine Antwort, sondern nur eine Verantwortung sein. Während dem Anderen gerecht zu werden heißt, sich den Text und den Appell des Anderen zum Gesetz zu machen, bedeutet Verantwortung, den *Kontext* des Anderen ernst zu nehmen. Jeder Kontext hat eine spezifische Ökonomie. Der Ökonomiebegriff ist für das Verständnis von Derridas Erörterung der Verantwortung ebenso wichtig, wie die Iterabilität für die Gerechtigkeit.²³

Der Ökonomiebegriff dient Derrida vor allem als Instrument, um die Struktur der Endlichkeit ohne die Bezugnahme auf wesentliche Gegensätze zu denken. Er versucht mit der Ökonomie das Eigentliche, das einem bestimmten Kontext Eigentümliche zu denken, ohne es dem Uneigentlichen entgegenzusetzen. Ein Gegensatz ist für Derrida stets eine nachträgliche Naturalisierung einer «ursprünglichen» Differenz. Mit dem Begriff der Ökonomie möchte Derrida zu den vielfältigen Differenzie-

²² DERS., *Penser ce qui vient*. Actes du débat organisé le 18 janvier 1994 au Grand Amphithéâtre de la Sorbonne, sous la présidence de Jean Poperen, interventions de Jacques Derrida et Alain Minc (Le Nouveau monde 92), Paris: Le Nouveau monde 1994, 110.

²³ Anders als die Iterabilität hat der Ökonomie«begriff» erstaunlicherweise in der Sekundärliteratur kaum Beachtung gefunden. Äußerst erhellend ist hier einmal mehr NANCY, *La voix* (1980) (s. Anm. 4). Die Bedeutung des Begriffs, wenn auch m.E. nicht seine ganze Komplexität, haben erkannt: HARVEY, Irene E., *Derrida and the economy of «Différance»* (Studies in phenomenology and existential philosophy), Bloomington: Indiana University Press 1986; GERNALZICK, Nadja, *Kredit und Kultur. Ökonomie- und Geldbegriff bei Jacques Derrida und in der amerikanischen Literaturtheorie der Postmoderne* (Diss. Mainz), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2000.

rungen zurückgelangen, die *vor* dem Gegensatz liegen und dessen Konstruktion erst ermöglichen.²⁴ Er tut dies mit der ökonomischen Formel der Ökonomie «plus de», die in seinem Werk immer wieder auftritt. «Plus de» kann, je nachdem, ob man das «s» ausspricht oder nicht, «mehr als» oder «kein mehr» heißen. «Zwei ohne eins. Immer eins mehr oder eins weniger. Entscheidende und unentscheidbare Doppeldeutigkeit des Syntagmas «plus de» (Supplement und Vakanz).»²⁵ Jede ökonomische Bewertung (*economic evaluation*) spielt sich in einem «mehr oder weniger» ab.²⁶ Wenn etwas aber zugleich mehr *und* weniger ist als es selbst, dann ist dieses «etwas» für Derrida etwas ganz Anderes.²⁷ Derrida versucht die metaphysischen Gegensätze durch eine gleichzeitige «Ersparnis und Potenzialisierung vom Mehrwert»²⁸ aufzulösen.

Der Andere, die Andere, das Andere ist zwar immer in einen Kontext eingeschrieben, aber nur derart, daß er, sie, es ihm – dem Kontext – nicht *vollkommen* eingeschrieben ist. Auch hier gilt das Gesetz der Iterabilität, wonach eine Singularität nur in der Wiederholung identifizierbar ist, diese Identifizierbarkeit aber nie ohne Andersheit funktioniert. Die Iterabilität ist auch der Grund, weshalb ein Kontext nie vollkommen geschlossen sein kann. Die Ökonomie ist immer schon von einem Anökonomischen durchdrungen, das im Gesetz der Ökonomie nicht vollkommen aufgeht.

Das Paradox der Ökonomie schlägt sich nieder in der Aporie der Verantwortung. Die Verantwortung der Dekonstruktion beruht darauf, daß sie sich einer «Graphik der Iterabilität» anmessen will, d. h. sie analysiert die Einschreibung der Verantwortung in verschiedene (ethische, politische, rechtliche etc.) Kontexte und bedenkt dasjenige, das diese spe-

²⁴ Vgl. DERRIDA, Jacques, «Economimesis», in: AGACINSKI, Sylviane et al. (éds), *Mimesis des articulations*, Paris: Aubier-Flammarion 1975, 55–94, von a. 58ff.

²⁵ Vgl. DERRIDA, Jacques, «La double séance» (1970), in: DERS., *La dissémination*, Paris: Seuil 1972, 215–347, 334, dt. «Zweifache Séance», in: *Dissemination*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen 1995, 193–322, 309 (eigene Übersetzung): «Deux sans un. Un toujours en plus, soit en moins. Ambiguïté décisive et indécidable du syntagme «plus de» (supplément et vacance).»

²⁶ Vgl. DERRIDA, *This Strange Institution* (1989), 64 (s. Anm. 20).

²⁷ Vgl. DERRIDA, Jacques, «De l'économie restreinte à l'économie générale» (1967), in: DERS., *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, 369–407, 376, dt. «Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie», in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt/M. 1972, 380–421, 388: «Étant à la fois plus et moins une maîtrise que la maîtrise, la souveraineté est tout autre.»

²⁸ DERRIDA, Jacques, «Titre à préciser» (1979), in: DERS., *Parages*, Paris: Galilée 1986, 221–247, 244, dt. «Titel (noch zu bestimmen)», in: *Gestade*, Wien: Passagen 1994, 219–283, 242: «[...] l'opération économique, l'opération d'économie, d'épargne et de potentialisation [...]»

zifischen Verantwortungsformen erst ermöglicht und antreibt. Die Verantwortung der Dekonstruktion ist nur in dem Sinne umfassender als alle anderen Verantwortungsformen als sie in letzteren bereits «engagiert» ist.²⁹ «Wenn die Verantwortung nicht unendlich wäre, dann gäbe es keinerlei moralische oder politische Probleme. Es gibt diese nur und alles, was aus ihnen folgt, weil die Verantwortung nicht beschränkt werden kann.»³⁰ Die Folge davon ist für Derrida, daß jede spezifische Verantwortung stets im Namen einer umfassenderen Verantwortung kritisiert werden kann.³¹

Nun bleibt aber auch die unendliche Verantwortung antinomisch auf die konkreten Verantwortungsformen zurück bezogen. Die unendliche Verantwortung ist aporetisch. Sie ist nach dem Gesetz der Ökonomie zugleich mehr und weniger verantwortlich als die herkömmlichen Verantwortungsformen, denn die absolute Verantwortung beruht immer auch darauf, daß ich mich im Namen einer umfassenderen Verantwortung gegenüber einer bestimmten Verantwortungsinstanz *nicht* verantwortlich erweise. Etwa indem ich mich im Namen einer moralischen Verantwortung weigere, den Staat und die politische Verantwortung als *letzte* Instanz zu akzeptieren. Zuletzt beruht die Aporie der Verantwortung auf der einfachen Tatsache der wesentlich beschränkten Aufmerksamkeit: Wenn ich mich dem Anderen zuwende und mich ihm dadurch verantwortlich erweise, verrate ich zugleich und notwendigerweise alle anderen, denen ich dieselbe Verantwortung schuldig bin. Wenn ich mich dem Anderen also vollkommen zuwende, ihm mehr als nur die herkömmliche politisch, rechtlich oder moralisch bestimmte Verantwortung zukommen lasse; wenn ich also mehr als nur verantwortlich (*plus responsable*) bin, dann zeige ich mich zugleich als unverantwortlich (*plus responsable*) gegenüber allen anderen.

²⁹ Vgl. DERRIDA, *Privilège* (1990), 88f. (s. Anm. 10).

³⁰ DERRIDA, Jacques, «Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus», in: MOUFFE, Chantal (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft* (1996), übers. von Andreas Leopold Hofbauer, Graz-Wien: Passagen 1999, 171–195, 192, engl. «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», in: DIES. (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London-New York: Routledge 1996, 77–88, 86 (Übersetzung leicht verändert): «If responsibility were not infinite, you could not have moral and political problems. There are only moral and political problems, and everything that follows from this, from the moment when responsibility is not limitable.»

³¹ S. dazu BISCHOF, Sascha, *Gerechtigkeit* (2004) (s. Anm. 2). Kap. II.2.

IV. Gastfreundschaft

Jede klare und eindeutige Antwort auf die Frage «Was ist Dekonstruktion?» würde also anstatt sich dem Anderen gastfreundlich zu erweisen beim Selben bleiben und die Gastfreundschaft nicht ermöglichen, sondern versperren. Im Rahmen seines Denkens der Gastfreundschaft ist es der Begriff der Antinomie oder der Aporie, der besonders hervortritt. Mehr noch als die Iterabilität und die Ökonomie findet sich die Aporie durchgängig in Derridas Denkansätzen zur Ethik, unabhängig davon, ob es sich um die Gerechtigkeit, die Verantwortung oder die Gastfreundschaft handelt. Doch im Rahmen seines Denkens der Gastfreundschaft hat er am klarsten herausgearbeitet, worum es ihm dabei geht. Eine Antinomie kennzeichnet für Derrida immer zwei Bereiche oder zwei Gesetze, die einander zugleich vollkommen heterogen und doch voneinander untrennbar sind (*hétérogènes et indissociables*). Den politisch und rechtlich strukturierten Gesetzen der Gastfreundschaft (im Plural) ist Derrida zufolge ein Gesetz (im Singular) der unbedingten Gastfreundschaft vorausgesetzt, das alle unsere Ausländergesetzgebungen erst ermöglicht. Diese unbedingte Gastfreundschaft ist illegal, gesetzlos (*hors la loi*), anomisch. Dennoch braucht sie in einem nicht-dialektischen Sinn ihre untergeordneten Pendants. Denn sie wäre nicht wirklich unbedingt, würde sie sich nicht in spezifischen Bedingungen verwirklichen und konkretisieren. Das unbedingte Gesetz bedarf der bedingten Gesetze, obwohl es durch diese immer wieder bedroht und pervertiert wird. Diese Pervertierbarkeit ist für Derrida eine strukturelle Voraussetzung der Perfektibilität der Gesetze. Umgekehrt brauchen aber auch die einzelnen bedingten Gesetze das unbedingte Gesetz, wollen sie nicht ihren Sinn und Zweck verlieren. «Diese beiden Gesetzesordnungen, die Ordnung *des* Gesetzes und die Ordnung *der* Gesetze, sind also zugleich widersprüchlich, antinomisch *und* untrennbar. Sie implizieren sich und schließen sich gleichzeitig gegenseitig aus.»³² Zwischen den beiden Termen der Antinomie herrschen zugleich ein Widerspruch *und* eine untrennbare Verbundenheit, eine gegenseitige Abhängigkeit.³³ Die Antinomie hat die Form einer Gleichzeitigkeit offensichtlich inkompatibler Hypothesen.³⁴

³² DERRIDA, Jacques, in: De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, Paris: Calmann-Lévy 1998, 75, dt. Von der Gastfreundschaft (Passagen Philosophie), übers. von Markus Sedlaczek, Wien: Passagen 2001, 62: «Ces deux régimes de la loi, de la loi et des lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, et inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre.»

³³ Vgl. ebd. 29, dt. 29: «La loi d'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au con-

In meiner Dissertation habe ich aufzuzeigen versucht, daß wir in all diese Aporien unweigerlich kommen, wenn wir versuchen, eine Moral zu begründen. Mit seinem Begriff der Aporie betont Derrida, daß wir nicht über die herkömmlichen, traditionell bestimmten Verantwortungsformen, Gerechtigkeitsbegriffe und Gastfreundschaftskonzepte hinwegsehen können, gerade wenn wir nach einer «ursprünglichen» Verantwortung, Gerechtigkeit oder Gastfreundschaft fragen. Wir haben es hier mit einer Neu-Eröffnung der Frage der Moralbegründung zu tun; weil man aber aus einer Aporie nichts begründen kann, spricht Derrida von einer Eröffnung. Die unauflösbaren Aporien der Ethik stellen für Derrida die nicht-ethische Eröffnung der Ethik in der Ökonomie der Gewalt dar.

V. Mögliche Konsequenzen für die theologische Ethik

Mit der unendlichen Gerechtigkeit, der absoluten Verantwortung und der unbedingten Gastfreundschaft wählt Derrida Begriffe, die gemeinhin vielleicht eher einer theologischen als einer philosophischen Ethik zugerechnet werden. Damit möchte Derrida weder die Gattungsunterschiede verwischen noch die Autonomie der Philosophie zugunsten theologischer Geltungsansprüche opfern.³⁵ Vielmehr rekurriert er auf das dekonstruktive Potenzial der Theologie, weist aber dabei zugleich nach, daß das aufgewiesene «aporetische Potential»³⁶ auch im Religiösen bereits am Werk ist. Die Herausforderungen Derridas an die Theologie bestehen m. E. darin, diesen Aporien auch in der Theologie Rechnung zu tragen. Ich versuche wieder schrittweise vorzugehen:

1. Unendliche Gerechtigkeit

Wenn Derrida von einer unendlichen Gerechtigkeit oder von einer Gerechtigkeit jenseits des Rechts spricht, liegt es da nicht nahe, in Gott ei-

traire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable.»

³⁴ Vgl. ebd. 111f., dt. 90f.: Der Gastgeber gibt zugleich und gibt nicht, er ist zugleich da und ist nicht da, er gibt die Gastfreundschaft, die selbst er erst mit der Ankunft des Anderen erhält.

³⁵ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris: Ed. UNESCO/Lagrasse: Verdier 1997, 40f.

³⁶ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»* (1989/90), Paris: Galilée 1994, 17, dt. Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität», übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 12.

nen «mystischen Grunde der Autorität» (*fondement mystique de l'autorité*)³⁷ zu sehen oder zuallererst an eine göttliche Gerechtigkeit zu denken? Derrida geht in Bezugnahme auf Montaigne, Pascal und Benjamin in der Tat auf solche Zusammenhänge ein. Doch bemerkenswerter Weise versucht er auch den Gottesnamen ökonomisch zu denken. Am deutlichsten wird dies in seiner Analyse der Amerikanischen Verfassungsgeschichte. Er überlegt, was es denn heißen könnte, daß die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung sich auf Gott und die Naturgesetze beruft. Derrida erkennt darin nicht nur einen Appell an Gott als letzte Instanz des Faktischen und des Rechtlichen, sondern einen «bebenden Glaubensakt», der folgende Form hat: «damit diese Erklärung einen Sinn und eine Wirkung hat, braucht es eine *letzte Instanz*.»³⁸ Gott ist der Name für diese letzte Instanz und letzte Unterschrift. Damit steht Gott für Derrida jenseits aller Kontexte und Kulturen für den wesentlich unaustauschbaren Eigennamen. Im Begehren nach einer letzten Instanz enthält jede Gründung einen «Appell an den Glauben» (*appel à la croyance*).³⁹ Damit nimmt Derrida Montaignes Wendung ernst, wonach die Autorität auf dem Kredit beruht, den man den Gesetzen zubilligt. Für Derrida ist diese Begründung weder ontologisch noch rational noch im herkömmlichen Sinne theologisch, den der Name Gottes steht hier für eine absolute Metonymie, für die Tatsache, daß immer der Andere, die Andere unterzeichnet und daß der Andere, die Andere immer ganz anders ist (*Tout autre est tout autre.*) Der Gottesname entstammt dieser absoluten Metonymie und wird in ihr zugleich verschoben. Gott ist für Derrida zu-

³⁷ Vgl. ebd. 29f., dt. 25 mit Verweis auf MONTAIGNE, Michel de, *Essais, Œuvres Complètes, textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, intr. et notes par Maurice Rat*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) 2002, 11–1097, III, ch. XIII, 1049: «De l'expérience»: «Or les loix se maintiennent en crédit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont point d'autre [...]. Quiconque leur obeyt parce qu'elle sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit.» Und ebd. II, ch. XII, 518: «[...] nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice.»

³⁸ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1976), Paris: Galilée 1984, 27, dt. «Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches», übers. von Friedrich A. Kittler, in: *Fugen. Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Bd. 1, hrsg. von Manfred Frank et al. Olten-Freiburg i.Br.: Walter-Verlag 1980, 64–98 (eigene Übersetzung und Hervorhebung, fehlt in der dt. Übersetzung): «pour que cette Déclaration ait un sens et un effet, il faut une dernière instance.»

³⁹ DERRIDA, Jacques, *Force de loi* (1989/90), 32 (s. Anm. 36). Derrida hat in der französischen Ausgabe von 1994 eine ganze Reihe von kleinen und größeren Zusätzen in seinen früheren Text einbezogen, die zumeist mit einer gewissen «Logik des Glaubens» zu tun haben. Die zitierte Stelle ist einer dieser Zusätze, vgl. dazu BISCHOF, Sascha, *Gerechtigkeit* (2004) (s. Anm. 2) I.2.1.2 §4.

gleich die Substitution und dasjenige, das sich in dieser Substitution verschiebt.

2. *Absolute Verantwortung*

Den Begriff der absoluten oder unendlichen Verantwortung gewinnt Derrida explizit aus Sören Kierkegaards Interpretation der Opferung Isaaks.⁴⁰ Die absolute Verantwortung ist zuallererst die Verantwortung Abrahams gegenüber Gott, die dieser als «Ritter des Glaubens» keiner Menschenseele verständlich machen kann und die ein notwendiger Verrat an der allgemeinen Perspektive der Ethik darstellt. Derrida kritisiert jedoch Kierkegaards christliche Interpretation der Abrahamsgeschichte. Diese ist seiner Ansicht nach noch zu sehr von einer himmlischen Ökonomie geprägt, die einen Lohn im Jenseits für die diesseitigen Gerechtigkeitsleistungen verheißt. Die Verantwortung müßte Derridas Ansicht nach ihr Maß an einer Gabe ohne Tausch nehmen, die keinerlei Gegenleistung, ja nicht einmal Dankbarkeit vom Anderen verlangt. Gegen die himmlische Ökonomie, die die Gabe zuletzt doch wieder in einen Tausch integriert, macht Derrida Nietzsches Kritik geltend, der dieser christlichen Ökonomie ein ironisches «Sollte man's glauben?» entgegenschleudert. Derrida sieht in dieser ironischen Frage mehr als nur eine rhetorische Frage. Er versteht diese Frage als Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, an diese himmlische Ökonomie zu glauben. Für Derrida wird hier deutlich, daß die Gabe immer ein Geheimnis bleibt und sich nie einer Ordnung des Wissens, sondern stets nur einer Ordnung des Glaubens darbietet. Hier wird plötzlich Nietzsches Kritik am christlichen Geheimnis zu einer «hyperbolischen Kritik» des Christentums oder zu einer Dekonstruktion des Christentums, von der es unmöglich wird zu entscheiden, ob sie dem Christentum bereits innerlich angehört oder ihm erst von außen zustößt. Die irreduzible Dimension des Glaubens, die noch Nietzsche in seiner Kritik am Christentum scheint voraussetzen zu müssen, ist aber nicht mehr ein spezifisch christlicher Glaube, sondern ein Glauben von vor allem fiktionaler Qualität, der das ganze semantische Feld von «glauben machen», «sich Kredit verschaffen», «Gläubiger sein» usw. umfaßt. Von der Perspektive des Glaubens, der uns in jeder Kommunikation bereits an den Anderen bindet, ist es Derridas Ansicht nach möglich, jede spezifische Religion, auch das Christentum, zu kritisieren.

⁴⁰ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Donner la mort* (1990), Paris: Galilée 1999, dt. «Den Tod geben», in: HAVERKAMP, Anselm, *Gewalt und Gerechtigkeit. Benjamin – Derrida*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 331–445.

3. Unbedingte Gastfreundschaft

Die unbedingte Gastfreundschaft erfährt bei Derrida eine Zuspitzung im so genannten «Messianischen.» Die absolute Gastfreundschaft gegenüber einem unbekanntem Gast kann durchaus als Messiaserwartung aufgefaßt werden. Derrida spricht aber dezidiert von einer «Messianizität ohne Messianismus.»⁴¹ Mit dem Begriff des «Messianischen» versucht er eher eine «universale Struktur der Erfahrung»⁴² als eine Religion im eigentlichen Sinne zu denken. Diese universale Struktur der Erfahrung zeigt sich etwa darin, daß in jedem Sich-an-den-Anderen-Richten (*adresse à l'autre*) bereits eine Dimension des Glaubens im Spiel ist.

«Es gibt keine Sprache ohne die performative Dimension des Versprechens; in dem Augenblick, in dem ich meinen Mund öffne, bin ich im Versprechen. Selbst wenn ich sage ›Ich glaube nicht an die Wahrheit‹ oder was auch immer, selbst dann ist in dem Moment, in dem ich den Mund öffne, schon ein ›Glaube mir‹ am Werk. Selbst wenn ich lüge, und vielleicht gerade wenn ich lüge, ist ein ›Glaube mir‹ im Spiel. Und dieses ›Ich verspreche dir, die Wahrheit zu sagen‹ ist ein *messianisches A priori*, ein Versprechen, das, auch wenn es nicht gehalten wird, auch wenn ich weiß, daß es nicht gehalten werden kann, statthat und *qua* Versprechen messianisch ist.»⁴³

Dieses messianische Versprechen schreibt jedes Theorem und jeden Sprechakt in den Raum und die Zeit eines Zeugnisses ein.⁴⁴ Womit auch sogleich die Möglichkeit des Betrugs und des Meineids mitgegeben ist. Auch das messianische Versprechen eröffnet die Erfahrung einer endlosen Aporie. Derrida spielt hier immer wieder auf eine Erzählung Maurice Blanchots an, in welcher der Messias vor der Toren Roms von einem

⁴¹ S. dazu ebd. Abschn. I.3.2 und Teil III.

⁴² Vgl. u.a. DERRIDA, Jacques, «Avouer – l'impossible: «retours», repentir et réconciliation» (1998), in: HALPÉRIN, Jean/HANSSON, Nelly (éds), Comment vivre ensemble?. Actes du XXXVIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris: Michel 2001, 181–221, 218 (eigene Übersetzung): «une structure universelle d'attente de ce qui vient, de l'avenir qui vient et qui est imprévisible.» Die Universalität dieser Erwartungsstruktur transzendiert jene der überlieferten Religionen, vgl. DERRIDA, Jacques, in: «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in: *Il Pensiero*. Nuova serie 37 (1998) 2, 21–42, 28.

⁴³ DERRIDA, Bemerkungen (1993), 183, engl. 82 (meine Hervorhebung) (s. Anm. 30); vgl. dazu auch DERS., Mémoires pour Paul de Man, Paris: Galilée 1988, 147–232, 100ff., dt. Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg. Mémoires II, hrsg. von Peter Engelmann, übers. von Elisabeth Weber (Edition Passagen 20), Wien: Passagen 2000, 126ff.: «L'essentiel, c'est qu'une promesse pure ne peut avoir proprement lieu, en un lieu propre, mais qu'elle est inévitable dès qu'on ouvre la bouche – ou plutôt dès qu'il y du texte», ebd. 102, dt. 132; DERS., Politiques de l'amitié (1988–94), 241ff., 262, dt. 289ff., 316 (s. Anm. 21).

⁴⁴ Vgl. DERRIDA, Comme si (1998), 308 (s. Anm. 8).

Bettler erkannt und gefragt wird: «Wann wirst du kommen?»⁴⁵ Diese paradoxe Frage verdeutlicht für Derrida, daß es im Messianischen immer eine unauflösbare Differenz zwischen der Gegenwart und der Ankunft gibt.

Selbst wenn Derrida theologische Begriffe übernimmt, nimmt er ihnen durch die Art und Weise, wie er mit ihnen umgeht und wie er sie in den Aporien der Ethik situiert, ihren spezifisch theologischen Geltungsanspruch. Welche Theologie wäre bereit, eine Metonymisierung des Gottesnamens im beschriebenen Sinne zuzulassen, einen derart fiktionalen Glaubensbegriff einzuräumen oder auf ein messianisches Ereignis ohne jeden Messianismus zu hoffen? Auch hier hebt alles auf eine Unentscheidbarkeit ab. Unter diesen Vorzeichen werden vielleicht die Fragen: «Was ist das Theologische an der Theologischen Ethik, oder: Was ist christliche Moral?» ebenso unentscheidbar wie die Frage «Was ist Dekonstruktion?». Unter den Bedingungen einer *Dekonstruktion* des Christentums kann niemand mehr entscheiden, ob das messianische Ereignis der wiederkommende Christus ist, aber auch nicht, ob er's nicht ist. Die Antinomie bleibt bestehen. In Erwartung dieses Ereignisses ist es weiterhin vonnöten, die Frage «Was ist christliche Moral?» zu beantworten. Will man dabei das messianische Ereignis aber nicht verunmöglichen, muß man zugleich einen Glauben einräumen, der uns an den Anderen bindet, der eine irreduzibel fiktionale Qualität hat und aus dessen Perspektive es immer möglich ist, und darauf legt Derrida größten Wert, jede überlieferte Religion zu kritisieren. Darin liegen m. E. Derridas Herausforderungen an die theologische Ethik.

⁴⁵ Vgl. BLANCHOT, Maurice, *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1980, 214f., u.a. zit. in: DERRIDA, *Politiques de l'amitié* (1988–94), 55, dt. 66 (s. Anm. 21); DERS., «The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida» (1994), in: CAPUTO, John D. (ed.), *Deconstruction in a nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press 1997, 3–28, 22.