

Absenz des Absoluten

Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard

Saskia Wendel

Daß die postmoderne Philosophie gleichbedeutend mit der Legitimation von Beliebigkeit und Willkür und daher nichts anderes als platter Relativismus sei, ist ein gängiges Urteil über diese philosophische Richtung. Dieses Urteil erweist sich jedoch als voreilig und undifferenziert, gibt es doch philosophisch-postmoderne Ansätze, die sich von einer feuilletonistischen, etikettierenden Verkürzung des Begriffs „Postmoderne“ und damit von einem relativistisch-verspielten „Postmodernismus“ absetzen. Solch ein Ansatz ist z.B. die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards.¹ Lyotard wendet sich explizit gegen relativistische Tendenzen und exemplifiziert dies an der Kunst:

„Wir befinden uns in einer Phase der Erschlaffung, ich spreche von Tendenzen der Zeit. (...) Eklektizismus ist der Nullpunkt zeitgenössischer Bildung: Man hört Reggae, schaut Western an, ißt mittags bei McDonald und kostet zu Abend die heimische Küche, trägt französisches Parfum aus Tokyo, kleidet sich nostalgisch in Hong Kong, und als Erkenntnis tritt auf, wonach das Fernsehquiz fragt. (...) Indem Kunst zu Kitsch wird, schmeichelt sie dem Durcheinander, das den 'Geschmack' des Liebhabers beherrscht. Künstler, Galerist, Kritiker und Publikum gefallen sich in schierer Beliebigkeit; es ist die Zeit der Erschlaffung.“²

Lyotards Verdikt gegen die „Erschlaffung“ mag zunächst überraschen, steht doch die Dignität des Pluralen und Heterogenen im Zentrum seines postmodernen Ansatzes. Lyotard geht jedoch - entgegen der These, seine Philosophie sei eine neue Variante des Relativismus - von einem Absoluten aus, das als Legitimationsbasis der Forderung fungiert, Pluralität und Heterogenität anzuerkennen. Dieses Absolute will Lyotard allerdings nicht mehr metaphysisch verstanden wissen und bezieht sich dabei zum einen auf die Metaphysik-Kritik Kants, zum ande-

¹ Dieser Aufsatz ist eine modifizierte und erweiterte Fassung des Aufsatzes "Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne. Jean-François Lyotards Überlegungen zu "Jüdischem" und "Christlichem". In: Orientierung 11/96. 124-127.

² Lyotard, Jean-François, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Welsch, Wolfgang (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 193 und 197f.

ren auf die jüdische Mystik und das biblische Bilderverbot. Worin genau besteht die Lyotardsche Rezeption des Bilderverbots?

1. „Postmodernes“ Bilderverbot: Die Absenz des Absoluten

Lyotards Gedanken über das Absolute stehen im Kontext seiner Überlegungen zur Möglichkeit einer Ethik. Dort geht er - wie Kant - von der Gültigkeit einer absoluten Verpflichtung aus, eines unbedingten Sollens als Legitimationsfundament ethischer Urteile. Wenn Lyotard also vom Absoluten spricht, meint er damit zunächst die Absolutheit des moralischen Gesetzes, das mich in die Pflicht nimmt. Die Absolutheit des Gesetzes ist jedoch für Lyotard weder bestimmbar noch darstellbar, es ist eine leere, nicht empirisch bzw. material füllbare und somit rein formale Obligation.³ Damit durchbricht das Absolute für Lyotard die Metaphysik der Präsenz: Es ist radikale Absenz und Transzendenz und als solches undarstellbar, unnennbar, unbestimmbar.⁴ Dennoch bleibt die Möglichkeit der Präsentation dieser Absenz, die Möglichkeit einer negativen Darstellung; man kann zwar nicht das Wesen des Absoluten, aber dessen Existenz darstellen.⁵

Lyotard verknüpft in seinen Überlegungen zur Absenz und Undarstellbarkeit des Absoluten die Transzendentalphilosophie Kants, insbesondere dessen Ausführungen zur Unerkennbarkeit des Noumenons in der Kritik der reinen Vernunft und zur Unableitbarkeit und Unerkennbarkeit des unbedingten Sollens in der Kritik der praktischen Vernunft,⁶ mit einer an der jüdischen Mystik orientierten Philosophie, wie sie sich auch bei Levinas oder Derrida findet.⁷ In

³ "Es [das Gesetz] 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." (Lyotard, Jean-François, Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis, Wien 1989, 30). Vgl. hierzu auch ders./Thébaud, Jean-Loup, Au Juste. Conversations, Paris 1979, 102.

⁴ Vgl. z.B. Lyotard, Jean-François, Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit. In: Ders., Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985, 98. und ders., Das Erhabene und die Avantgarde. In: Ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989, 178.

⁵ Vgl. ders., Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit, 98.

⁶ Vgl. ders., Der Widerstreit, München 1987, 115; vgl. ders./Thébaud, Au Juste, 91ff.

⁷ Für Levinas ist die absolute Andersheit ein 'Jenseits des Seins', eine absolute und radikale Transzendenz, eine unvordenkliche Vergangenheit und unpräsentierbare Absenz, die sich jeder Darstellungsmöglichkeit entzieht. (Vgl. z.B. Levinas, Emmanuel, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 23ff., 38 und 42. Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 125 und 210.) Bei Derrida ist es

der jüdischen Mystik wurde das Göttliche als En-Sof gedacht, als das Unendliche, das weder Attribute noch Bestimmungen hat. Das Göttliche ist unbekannt, verborgen, und dadurch weder anvisierbar noch nennbar, es ist ewig unergründbar, undefinierbar, unaussprechliches Geheimnis jenseits aller Bedeutung und Bestimmung.⁸ Lyotard identifiziert nun das moralische Gesetz mit dem Absoluten und Undarstellbaren, mit dem En-Sof jüdischer Mystik. Ebenso identifiziert er es mit der Formalität des unbedingten Sollens und des Kategorischen Imperativs bei Kant.

Wer also das Absolute darstellen will, verfällt dem 'transzendentalen Schein', der Illusion, das Absolute positiv darstellen zu können. Das Absolute ist jedoch nicht direkt darstellbar, es unterliegt, so könnte man sagen, dem Bilder- verbot.

Jenes nicht-darstellbare Absolute, das gleichbedeutend mit einer absoluten Verpflichtung ist, mit einem an mich ergehenden Ruf unbedingten Sollens, ist jedoch nicht identisch mit einem absoluten Wesen, das mich ruft. Das Absolute ist nicht Gott, sondern die Verpflichtung selbst bzw. die Absolutheit des Ereignisses, das mich verpflichtet. Das Pflichtgefühl verpflichtet mich nämlich dazu, das Ereignis bzw. Vorkommnis zuzulassen, es zeigt sich „in der ursprünglichen Empfänglichkeit für das Ereignis, das Gegebene ist.“⁹ Deshalb bezeichnet Lyotard das Ereignis auch als „Es gibt“ bzw. als „Arrive-t-il“¹⁰, als ein Ankommen und ein Geben, das gibt und sich gibt. Damit ist das Ereignis zugleich auch Gabe, Gabe des unbedingten Sollens, das Ereignis und damit das Geben und Sich-Geben zuzulassen. Trotz expliziter Parallelen zur jüdischen Mystik liegt also der entscheidende Unterschied darin, daß es keinen moralischen Gesetzgeber für Lyotard gibt, keinen hinter dem Ereignis bzw. der Verpflichtung verborgenen Gott: „Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung.“¹¹

Das Absolute ist also kein rufendes Wesen, es ist Ruf, es ist, wie Lyotard in *Ein Bindestrich* sagt, „Stimme“, jedoch eine Stimme, die sich entzieht, eine

zum einen die *différance*, zum anderen das Ereignis und die Gabe, die sich der Darstellung entziehen. (Vgl. z.B. Derrida, Jacques, *Die différance*. In: Engelmann, Peter (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 80f. und ders., *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 23ff., 32, 43ff., 123.)

⁸ Vgl. hierzu Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, 12ff., 27ff., 227.

⁹ Lyotard, Jean-François, *Grundlagenkrise*. In: *Neue Hefte für Philosophie* 26 (86), 23.

¹⁰ Ders., *Le Différend*, Paris 1983, 14.

¹¹ Ders., *Der Widerstreit*, 196f.

stimmlose Stimme jenseits von Sein und Zeit.¹² Diese Stimme unterliegt dem Verbot der bildlichen Darstellung, „dem Verbot, versucht zu sein, die *Stimme* selbst zum Sprechen zu bringen, direkt, sichtbar.“¹³ Dennoch bleibt die paradoxe Möglichkeit einer Präsentation der nicht-präsentierbaren Absenz des Absoluten, einer „Verkörperung“ der stimmlosen Stimme. Diese negative Darstellung des Absoluten vollzieht sich jedoch nur als Spur, als Zeichen des transzendenten Absoluten in der Immanenz, ohne daß dadurch das Transzendente in der Immanenz aufgeht.¹⁴ Die Stimme tritt nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt in die Geschichtlichkeit ein, ohne dadurch ihre Transzendenz und ihre radikale Absenz zu verlieren. Der Gedanke der Spur läßt sich erneut auf die jüdische Mystik beziehen, denn dort ist das Symbol kein bloßes Zeichen eines Bezeichneten bzw. Abbild eines Urbildes, sondern Ausdruck des Verborgenen¹⁵:

„Im mystischen Symbol wird 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, insbesondere wenn sie sich mit einem formulierbaren, ja sichtbaren Inhalt ausstattet (...). 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. (...) Ein verborgenes Leben, das keinen Ausdruck hat, findet ihn im Symbol. (...) Das Symbol 'bedeutet' nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht. (...) Das Unendliche leuchtet durch das Endliche und macht es mehr und nicht weniger wirklich.“¹⁶

Eine solche Spur und Verkörperung des Absoluten in der Geschichte ist der Buchstabe der Schrift, „Miqra“: „Die Stimme läßt ihre selbstlautlosen Buchsta-

¹² Vgl. Lyotard, Jean-François/Gruber, Eberhard, Ein Bindestrich. Zwischen "Jüdischem" und "Christlichem", Düsseldorf/Bonn 1995, 28.

¹³ Ebd., 49.

¹⁴ Entsprechende Gedanken finden sich auch bei Levinas und Derrida. Bei Levinas bricht die Transzendenz in die Immanenz des Seins als "Spur einer Abwesenheit" im Antlitz des Anderen ein (Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, 209). Für Derrida ist die *différance* als radikale Absenz nur als Spur repräsentierbar (Derrida, Die *différance*, 104ff.)

¹⁵ Vgl. hierzu auch Levinas' Verständnis der Spur jenseits der traditionellen Repräsentationstheorie (Levinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, 230ff.)

¹⁶ Scholem, 29f.

ben stimmlos, auf dem Wüstenstein. Sie läßt sie einem Volk zur Aussprache, damit es sich erfreue, bemerkt worden zu sein, von ihr, die nichts Sichtbares ist (...). Sie, die nichts Zeitliches ist, zwingt das Volk, diese Buchstaben *urkundlich zu erhandeln* (...).¹⁷ Der Körper des Absoluten ist die Schrift, in ihr materialisiert sich das immaterielle Absolute in der Weise der Spur.

Eine andere Spur des unhörbaren, unsichtbaren, unnennbaren Absoluten ist der Name, was Lyotard in *Der Widerstreit* im Anschluß an die Namentheorie Kripkes ausgeführt hatte: Der Name ist eine Darstellungsmöglichkeit des 'Namenlosen', insofern er auf das 'Daß' des Absoluten hinweist, dessen 'Was' undarstellbar und unerkennbar ist.¹⁸ Der Name weist auf etwas hin, ohne in metaphysischer Art und Weise ein Wesen definieren zu wollen, denn er ist bedeutungsleer, rein formal.¹⁹ JHWH, der unaussprechliche, unnennbare Name, ist somit gerade in seiner Unaussprechlichkeit Spur, Zeichen des unnennbaren Absoluten, nicht aber der Name eines göttlichen Wesens: Nicht als - im Kontext der griechischen Philosophie stehendes - „Ich bin der Ich bin“ versteht Lyotard den Namen, sondern als „Das-was-da(bei)-ist“²⁰: „Jahwe ist zu jeder Zeit da(bei). Dieses 'da(bei)' ist unvordenklich, und bleibt *in absentia*, mit wechselnden Intensitäten, im Lauf der Geschichte präsent.“²¹

Eine Spur des Absoluten findet sich schließlich sowohl im präskriptiven Satz als auch im Pflichtgefühl. Der präskriptive Satz ist Zeichen des Absoluten, weil er auf das undarstellbare moralische Gesetz hinweist, das unbedingte „Du sollst!“²², und im Faktum des Gefühls der Pflicht zeigt sich die Evidenz der Faktizität des moralischen Gesetzes.²³

¹⁷ Lyotard/Gruber, S. 27.

¹⁸ Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, 72ff.

¹⁹ Ebd., 83.

²⁰ Lyotard/Gruber, 102.

²¹ Ebd., 102f.

²² Vgl. hierzu auch entsprechende Überlegungen von Levinas zum "Sagen" des Absoluten im Sprechen und Rufen des Antlitzes (Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 88ff., 138ff.)

²³ Lyotard stellt eine Analogie zwischen dem ethischen Gefühl der Pflicht und dem ästhetischen Gefühl des Erhabenen her; das Gefühl des Erhabenen ist für ihn ein herausragender Ort der negativen Darstellung des Absoluten. Das erhabene Gefühl und mit ihm die avantgardistischen Kunstwerke, die dieses Gefühl auslösen, werden als Darstellung des Undarstellbaren der Forderung des Bilderverbot's gerecht. (Vgl. hierzu z.B. Lyotard, Jean-François, *Das Erhabene und die Avantgarde*. In: Ders., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 159-187; ders., *Der Augenblick*, Newman. In: Ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986, 7-23; ders., *Die*

Das Denken, das der Undarstellbarkeit des Absoluten angemessen ist, nennt Lyotard anamnetisch: Es erinnert sich an das Paradox der negativen Darstellung des Absoluten und damit an das Absolute selbst und vergegenwärtigt so als Haltung der Erinnerung das sich nur als Spur präsentierende Absolute.²⁴ Auch hier steht Lyotard in jüdischer Tradition, gilt doch die jüdische Religion auch und insbesondere als Religion der Erinnerung an die Heilstaten Gottes.

2. „Infantia“ statt Emanzipation: Die „Beschlagnahme“ durch das Absolute

Wenn das Absolute ein Ruf ist, dann braucht es jemand, an den dieser Ruf ergeht. Es braucht einen Empfänger, einen Hörer des Rufes. Im Hören und der Empfänglichkeit für das Absolute liegt deshalb für Lyotard die adäquate Haltung der Menschen. Empfänglichkeit für das Absolute, die gleichbedeutend ist mit einer Haltung der Passivität und des Gehorsams der rufenden Stimme gegenüber, stellt Lyotard der neuzeitlichen Vorstellung von autonomer Subjektivität entgegen.²⁵ Die Machtposition des Subjekts löst sich auf zugunsten reiner Empfänglichkeit, Passivität, Hingabe, Gehorsam. Bedingung dieser Empfänglichkeit ist die Leere, die „Ent-Leerung, dieses Vakuum, die das genaue Gegenteil identifizatorischer, selektiver, einnehmender Aktivität ist.“²⁶

Lyotard bezeichnet diese Haltung als *infantia*, als Kindschaft bzw. 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.“²⁷ Die Haltung der Kindheit, d.h. die Haltung hörender und damit gehorchender Passivität und Empfänglichkeit, in der das Ich sich verliert, ja verlieren muß, um wahrhaft empfänglich sein zu können, nennt Lyotard auch 'gute' Emanzipation im Gegensatz zur

Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft §§ 23-29, München 1994.) Auf die Verbindung zwischen Erhabenem und dem Bilderverbot hatte bereits Kant hingewiesen. (vgl. Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974, 122). Vgl. zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren in Lyotards Ästhetik des Erhabenen auch: Wendel, Saskia, Ästhetik des Erhabenen - ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard. In: Lesch, Walter/Schwind, Georg (Hgg.), Das Ende der alten Gewißeiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993, 48-72.

²⁴ Vgl. hierzu Lyotard, Jean-François, Anamnèse. In: Hors Cadre 1991, 107-114.

²⁵ Vgl. z.B. Lyotard, Der Widerstreit, 188ff.

²⁶ Ders., Ob man ohne Körper denken kann. In: Ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989, 41.

²⁷ Lyotard/Gruber, 9f.

‘bösen’ Emanzipation der Autonomie, der Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit, die im Emanzipationsideal der Aufklärung zum Ausdruck komme.²⁸ Wahre Freiheit bestehe dagegen darin, sich wie ein Kind durch den Ruf des Absoluten in die Hand, in Beschlag nehmen zu lassen. Freiheit ist Gehorsam, und emanzipiert zu sein heißt empfänglich zu sein für das, was in Beschlag nimmt: „Befreiung besteht (...) darin, auf die Stimme zu hören.“²⁹ Dabei bezieht sich Lyotard explizit auf Levinas’ Überlegungen zur Geiselnahme durch den Anderen³⁰:

„Aus dem Ich [*je*] macht der andere sein Du, wirft sich damit zum Herrn auf und nimmt es als Geisel. Herr ist er aber nicht, weil er es beherrscht, sondern weil er es auffordert. Das Ich [*je*], das in der Ordnung des Selbst und seiner Welt eingeschlossen ist, weiß nichts vom anderen und kann nichts von ihm wissen. Das Erscheinen des anderen ist kein Ereignis der Erkenntnis. Es ist aber ein Ereignis des Gefühls. In der *Du*-Position ist das Ich jemand, an den eine Vorschrift gerichtet wird, und zwar die ganz einfache Vorschrift, daß es Vorschrift gibt (...). Du sollst. Lévinas kommentiert die Mittellosigkeit des anderen: er taucht in meinem Gesichtskreis in absoluter Armut auf, eigenschaftslos, ortlos, zeitlos, substanzlos, er ist nur seine Forderung und meine Verpflichtung. (...) Die Verpflichtung ist unmittelbar und geht jeder Einsichtsfähigkeit voraus, sie wohnt im ‘Empfang des Fremden’, im Ruf an mich, der mehr tut, als eine vorgegebene Beziehung umzustürzen: der ein neues Universum errichtet.“³¹

Die Haltung der *infantia*, des Gehorsams, „vom Anderen als Geisel genommen“³² ist für Lyotard eine „jüdische“ Haltung, ebenso wie in der Haltung des Gehorsams eine Haltung des Hörens einer Botschaft mitschwingt: „Auf jemanden hören, jemandem zuhören, jemandem Gehör schenken; *das ist gehorsam zu sein*. (...) *Obéir* heißt *gehörchen*. Davon ist *gehören*, zu einer Instanz, einem Gebiet, einer Autorität, einem *dominus* gehören, nicht weit entfernt. Und *zuhören*. Das Netz, das das Hören mit dem Gehörten, im Sinne einer Verpflichtung,

²⁸ Ebd., 11f.

²⁹ Ebd., 19.

³⁰ Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, 188; ders., *Der Gehorsam*. In: Ders., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 300. Vgl. zum Gedanken der Geiselnahme bei Levinas z.B. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 248ff.

³¹ Lyotard, *Der Widerstreit*, 189.

³² Ders., Heidegger und "die Juden", Wien/Böhlau 1988, 33.

im Sinne einer Passivität verbindet, die ich mit *Empfänglichkeit* übersetzen möchte, ist unerschöpflich.“³³

3. Der ‘Widerstreit’ zwischen Jüdischem und Christlichem

Lyotard stellt heraus, daß sowohl die negative Darstellung des Absoluten im Buchstaben der Schrift als auch die Haltung der infantia Kennzeichen der jüdischen Religion ist. „Jüdisch“ ist die Haltung der Empfänglichkeit, des Hörens auf die Stimme des Anderen, die als Schrift-Spur ruft, „jüdisch“ ist die Anerkennung des Bilderverbots und die Haltung der Offenheit und Unvollendetheit. Die jüdische Haltung der Unvollendetheit gehe davon aus, so Lyotard, daß man niemals sicher sein könne, die Stimme wahrhaftig zu hören. Es bleibe immer ein Rest von Sinn, das Geheimnis.³⁴

Darin, in der Unvollendetheit, im Ausstehen von Erlösung, und in der bloßen negativen Darstellung und Verkörperung des Absoluten in der thora, sieht Lyotard eine Lücke, einen Widerstreit zwischen Judentum und Christentum. Beide sind für ihn - gemäß seiner in *Das postmoderne Wissen* und *Der Widerstreit* erläuterten postmodernen Sprachphilosophie - zwei heterogene, inkommensurable Diskursgenres, und deshalb ist die unüberwindliche Lücke zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ niemals zu schließen, schon gar nicht durch einen Bindestrich, der Judentum und Christentum zu einem „Jüdisch-Christlichen“ verbinden möchte.³⁵ Im Gegenteil: Der Bindestrich ist quasi eine zur Schrift gewordene transzendente Illusion, weil er die Heterogenität nicht anerkennt, weil er die Lücke streicht und damit den Widerstreit zwischen Judentum und Christentum zu tilgen versucht. Worin liegt aber dieser Widerstreit genau?

Während das Judentum von der radikalen Absenz des Göttlichen ausgeht, die nicht direkt präsentierbar ist, hat sich für das Christentum Gott direkt in der Immanenz der Geschichte präsentiert. Das Absolute verkörpert sich nicht nur als Spur in der Schrift, im Buchstaben der thora, sondern es wird Fleisch. Die Stimme inkarniert sich, materialisiert sich in einem Körper, das Unsichtbare und Unnennbare wird sichtbar und hat einen Namen: Jesus Christus. Lyotard betont zwar, daß im Hören auf den Ruf und damit in der Haltung der Kindschaft, eine Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen bestünde. Jesus begibt sich in die Hand des Vaters, er ist gehorsam bis zum Tod am Kreuz und wird gerade da-

³³ Ders., *Der Gehorsam*, 299f.

³⁴ Lyotard/Gruber, 135.

³⁵ Ebd., 50f.

durch zum Bild der Freiheit, der Erlösung. Und Paulus, so Lyotard, weise in Röm 6,19f. darauf hin, daß diese Haltung die der Christen ist: Man emanzipiere sich nur vom Tode, indem man zum 'Sklaven Gottes' werde.³⁶ Und trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ herrsche tiefste Zwiebracht. Emanzipation im jüdischen Sinne bestehe darin, „das Schreiben zur Schrift und zum Ereignis weiter zu verfolgen.“³⁷ Und das heißt: Das Judentum kennt kein Opfer des Sohnes, das Freiheit erst möglich macht. Es kennt zwar die Gewißheit, daß Gott für die Emanzipation Sorge trage, es gibt die Gewißheit des Versprechens, aber keine Gewißheit darüber, wie dieses Versprechen realisiert wird. Die Möglichkeit von Freiheit, Erlösung, 'guter' Emanzipation, bleibt für das Judentum offen, unvollendet, eben weil sich das Absolute nicht direkt verkörpern kann.

Das bedeutet: In der incarnatio des Absoluten, die sich in der passio Jesu vollendet und die zum Bild der 'guten' Emanzipation geworden ist, liegt der zweite Unterschied zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ begründet, nämlich der Glaube, daß beides, incarnatio und passio des Göttlichen in Jesus, Erlösung und Freiheit für alle und damit auch Vollendung impliziert: „Jesus hat die Auslösung aus der Verknechtung bezahlt, in der geschichtlichen Wirklichkeit und durch den Tod, und zwar für alle sowie 'ein für allemal', wie es der *Hebräerbrief* (...) des öfteren wiederholt.“³⁸ Das letztlich Trennende, die niemals zu überbrückende Lücke zwischen Juden und Christen ist damit der Glaube an die Einzigartigkeit Christi³⁹, an die letztgültige, unüberbietbare und unwiederholbare Fleischwerdung, Inkorporation des Absoluten in Jesus Christus. Die Inkarnation schließt die Verkörperung des Absoluten in der thora und im Namen JHWH mit ein und überbietet sie zugleich, handelt es sich doch nicht nur um eine indirekte, negative Präsentation, sondern um eine direkte Präsenz des Absoluten in der Geschichte, um die Fleischwerdung der Stimme selbst. Für die Christen, so macht Lyotard am Beispiel der paulinischen Briefe deutlich, hängt Israel nicht der wahren Verkörperung Gottes, nämlich der Fleischwerdung in Jesus Christus an, sondern immer noch dem Buchstaben der thora und damit der überholten Verkörperung des Absoluten: „Israel ist zwar ausersehen worden, um die Buchstaben der *Stimme* zu empfangen. Es hat jedoch die *Stimme* nicht zu hören vermocht, hat

³⁶ Ebd., 19f.

³⁷ Ebd., 22.

³⁸ Ebd., 35.

³⁹ Ebd., 38.

bloß die Buchstaben gelesen.“⁴⁰ Israel hängt immer noch dem sündigen Fleisch des Gesetzes an, dem „Fleisch vor der Fleischwerdung (...) Adams Fleisch“⁴¹ Es ist fluchbeladenes und im Stich gelassenes Fleisch, das sich durch Gesetzesvorschriften, durch Werke zu retten sucht statt durch den Glauben an das wahre Fleisch, das Christus ist.⁴²

Lyotard wirft damit dem Christentum vor, gegen das Bilderverbot verstoßen zu haben. Es macht sich der transzendentalen Illusion schuldig, dem Versuch der direkten Darstellung des Nicht-Darstellbaren.⁴³ Damit kritisiert er das grundlegende christliche Bekenntnis, nämlich den Glauben an das „ein-für-allemal“ der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus. Das Absolute kann und darf sich nicht verleiblichen, auch nicht als ‘Leib Christi’, wie Lyotard polemisch in Anspielung an die Eucharistiefeier erläutert: „Das Andere gibt sich da(bei) nicht zum Verzehrtwerden hin, auch nicht häppchenweise, im geduldigen, hermeneutischen Verdauungsprozeß.“⁴⁴

Für Lyotard impliziert der metaphysische Glaube an die Möglichkeit der Präsenz des Transzendenten und Absenten eine Haltung der Herrschaft. Denn wenn etwas direkt darstellbar ist, dann ist es auch bestimmbar, abschließend fixierbar, und dadurch wird Offenheit und Pluralität zerstört. Die Möglichkeit der endgültigen Verkörperung, das ‘ein für allemal’ der Fleischwerdung, führt zu einer imperialen Haltung. Das Absolute, so Lyotard, ist nicht allein anwesend in Jesus Christus, sondern auch in denen, die ihm nachfolgen, in der Kirche und im christlichen Staat. Im Namen des Absoluten, das sich direkt in Kirche und Staat manifestiert, üben beide Herrschaft aus, eine „Strategie der Eroberung: Die *civitas Dei* ist (...) ermächtigt, sich bis hin zu imperialer Gestalt zu verkörpern. Rom wird, christlich geworden, Rom nachfolgend herrschen.“⁴⁵ Der Glaube an die Inkarnation des Absoluten impliziert also für Lyotard eine autoritäre, wenn nicht sogar totalitäre Haltung, die sich in die Moderne hinein fortsetzt: „Das im römischen Weltreich zu tragender Bedeutung gekommene christliche Denken versucht nicht von ungefähr, seit Augustinus, die Erlösungsverheißung als *die* Geschichte (...), als Große Erzählung, zu verriegeln. Die gesamte Moderne (...) bildet sich

⁴⁰ Ebd., 41.

⁴¹ Ebd., 39.

⁴² Ebd., 39f.

⁴³ Ebd., 45.

⁴⁴ Ebd., 107.

⁴⁵ Ebd., 49.

aufgrund dieses Zur-Rede-Bringen-Wollens heraus.“⁴⁶ Das „Jüdische“ dagegen, das mit dem metaphysischen Glauben an die Präsenz des Absoluten bricht, untersagt das Imperiale, es ist herrschaftskritisch, und es ist insofern postmodern, als es sich dem christlich-modernen Erlösungsglauben widersetzt. Damit nimmt das „Jüdische“ für Lyotard das vorweg, was die postmoderne Philosophie später formuliert: den Bruch mit der Metaphysik der Präsenz, die Kritik am Totalitarismus, die Absage an ein teleologisches Denken. Deshalb besitzt das „Jüdische“ für Lyotard eine herausragende Dignität und nimmt folgerichtig eine zentrale Funktion in dessen philosophischem Denken ein.

4. Lyotards „Bindestrich“ zwischen Prämoderne und Postmoderne

Was ist nun von Lyotards Anknüpfungen an die jüdische Tradition des Bilderverbots und eines anamnetischen Denkens des Hörens wie auch von seinen Ausführungen über das Verhältnis zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ zu halten?

Erhellend sind zunächst Lyotards Abgrenzungen gegen ein metaphysisches Denken der Präsenz und sein Votum für die Absenz: Ich kann das Unbedingte nicht auf einen Begriff bringen, es entzieht sich nicht nur dem Darstellungsvermögen der Einbildungskraft, sondern auch der Definitionsmacht identifizierenden, begrifflichen Denkens. Die Absenz wird so zur Möglichkeitsbedingung für die Dignität des Pluralen, des „Anderen“. Darin wurzelt Lyotards Kritik am imperialen Gebaren derjenigen, die sich als Manifestation des Absoluten und damit im Besitz absoluter Wahrheit wähnen, und dies wiederum ermöglicht sowohl eine staatspolitische wie auch kirchenpolitische Kritik an eben solchem imperial-autoritärem bzw. totalitärem Gebaren. Ebenso überzeugend sind Lyotards Bedenken gegen vorschnelle Vereinnahmungen und ‘Verschwisterungen’ hinsichtlich des jüdisch-christlichen Verhältnisses, sowohl eine Vereinnahmung des Jüdischen durch das Christliche wie umgekehrt. Er stellt das letztlich Unterscheidende zwischen Judentum und Christentum heraus, das durch keine Einheitsbekundungen verdeckt werden kann, und dieses Unterscheidende ist das traditionelle Christusbekenntnis. Eine Verbindung, ein Bindestrich zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ im Sinne eines konstellativen ‘Zwischen’, so wie es in Anlehnung an Adorno Eberhard Gruber in seiner Replik an Lyotard formuliert,

⁴⁶ Ebd., 108.

scheint hier unmöglich.⁴⁷ Dennoch muß man Lyotards postmodernes Konzept eines Denkens der Absenz und der „infantia“ wie auch seine Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses meines Erachtens an entscheidenden Punkten kritisieren.

Es ist nämlich zu fragen, ob Lyotard das „Jüdische“ nicht etwas zu eigenwillig auslegt. Sicher, die Kabbala betont die Nicht-Darstellbarkeit und die radikale Absenz des Absoluten. Aber ist JHWH in der jüdischen Tradition - bei aller Verschiedenheit ihrer Traditionsstränge - nur unpersönliche 'Stimme'? In der Schrift gibt es etliche Beispiele für eine gleichwohl indirekte Offenbarung des Absoluten, die jedoch immer auch die Offenbarung einer Person ist. Im Dornbusch spricht zu Mose nicht nur eine Stimme, die den Namen kundtut. Im sanften, leisen Säuseln ist nicht nur ein unpersönliches Absolutes gegenwärtig, vor dem Elija sein Haupt verbergen müßte. Und wenn sich Lyotard in seiner Formulierung des Absoluten auf das Kantische Noumenon beruft, dann ist doch darauf hinzuweisen, daß für Kant das Noumenon zwar unerkennbar ist, daß aber diese Unerkennbarkeit keineswegs die Nichtexistenz des „Dings an sich“ impliziert.

Außerdem verwundert es, daß Lyotard in seiner Rezeption der jüdischen Mystik nicht näher auf deren Symbolbegriff eingeht. Dort ist das Absolute zwar nur als Spur in der Immanenz präsent, aber diese indirekte Präsenz vollzieht sich symbolisch. Mit Symbol ist nun kein Abbild eines Urbildes gemeint, sondern der Ausdruck des Verborgenen: Im Symbol geht das Absolute weder in der Immanenz auf, noch wird umgekehrt die Immanenz in der Transzendenz aufgelöst. Im Symbol ist das Absolute voll und ganz anwesend, ohne daß dadurch dessen Transzendenz und Absenz zerstört wird.⁴⁸ In dieser Gleichzeitigkeit von Präsenz und Absenz im Symbol liegt durchaus eine Möglichkeitsbedingung der Inkarnation: Das Göttliche kann Fleisch werden, ohne im Fleisch aufzugehen, und umgekehrt verliert sich das Endliche nicht im Absoluten. Das „unvermischt“ und „ungetrennt“ der hypostatischen Union bringt ja gerade dieses Zugleich von Präsenz und Absenz, von Immanenz und Transzendenz zum Ausdruck: Menschliches und Göttliches stehen in einem konstellativen Verhältnis zueinander, d.h. in einem Verhältnis einer Verschiedenheit, die weder in Identität aufgelöst noch in beziehungslose Heterogenität verabsolutiert wird. Lyotard nimmt dagegen weder die hypostatische Union noch den Trinitätsgedanken zur Kenntnis: Nicht das Göttliche als Ganzes inkarniert sich, nicht die transzendente, stimmlose Stimme,

⁴⁷ Der Begriff "Konstellation" meint ein Verhältnis wechselseitiger Beziehung, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation, ohne daß dieses In-Beziehung-Treten in eine umfassende Identität aufgehoben wird. Vgl. hierzu vor allem Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main ³1988, 164ff.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Scholem, 29f.

sondern das Wort, das die Stimme spricht. Das Wort wird Fleisch, nicht die Stimme. Gott ist in seiner Fülle in der Welt präsent, aber dennoch nur als Spur seiner Ganzheit, weil er Dreiheit in der Einheit ist und demgemäß nur ein Teil dieser Drei-Einigheit „mit Leib und Blut in unserer Mitte gegenwärtig“ geworden ist - ein Teil jedoch, der zugleich das Ganze ist, so wie die Drei schon immer Eins sind. Wenn nun das Wort Fleisch wird, aber die Stimme, die das Wort spricht, verborgen bleibt, bleibt ein Rest, ein Geheimnis, das auch durch die Fleischwerdung des Wortes nicht gelüftet wird. Jesus könnte dann durchaus als „*incarnatio*“ des Nicht-Identischen (des trinitarischen Göttlichen) in der Geschichte angesehen werden, die mehr ist als bloße Spur einer radikal sich entziehenden Absenz, aber auch weniger als eine totale Präsenz. Dieses Zugleich von Präsenz und Absenz in der Inkarnation entzieht sich totalisierenden Herrschafts- und Absoluteitsansprüchen, da sich niemand im Besitz einer total präsenten Wahrheit wähnen kann, die als Legitimationsbasis solcher Herrschaftsansprüche fungieren könnte.⁴⁹ Darüber hinaus bricht gerade die Ohnmacht Jesu, dessen Solidarität mit den Armen und Zu-Kurz-Gekommenen, Herrschaftsansprüche auf, worauf nicht zuletzt die Politische Theologie, die Befreiungstheologie und die Feministische Theologie immer wieder insistieren, und ein anamnetisches Denken, das Lyotard immer wieder einfordert, kann sich auch auf diese christlich-befreiende Tradition der Herrschaftslosigkeit Jesu beziehen.

Des weiteren ist anzumerken, daß Lyotards Bestimmung des Absoluten die Fortführung einer leibfeindlichen philosophischen wie theologischen Tradition bedeutet. Wenn das Absolute sich nicht verkörpern kann und darf, dann bleibt das Fleisch, die Leiblichkeit, weiterhin nur Akzidens des ‘Geistigen’ und besitzt dann keine eigene Dignität. Lyotard restituiert eine dualistische Perspektive, die den Bereich des Geistigen vom Bereich des Leiblichen trennt und die das Absolute dem Bereich des Unkörperlichen und Ungeschichtlichen, des Geistigen, zuordnet. Damit entwirft Lyotard allerdings eine Art säkularisierte Zwei-Reiche-Lehre: Der Bereich der Transzendenz und der Immanenz sind heterogen und inkommesurabel, es gibt keine Verbindungsmöglichkeit zwischen diesen beiden (Be-) Reichen, denn auch der ‘indirekte’ Übergang in der Verkörperung der Schrift kann keine wirkliche Beziehung und Vermittlung schaffen. Der christliche Inkarnationsgedanke dagegen sprengt die Leibfeindlichkeit auf, wird doch Gott Fleisch, wird be-greifbar, oder besser: berührbar, ohne sich im Fleisch quasi „aufzulösen“.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Hans Urs von Balthasar: „je tiefer Gott sich selbst enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein.“ (Balthasar, Hans Urs, *Gott redet als Mensch*. In: Ders., *Verbum caro*. *Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln ²1960, 92.

⁵⁰ Vgl. zur Berührbarkeit Jesu und der in ihm wohnenden Kraft, die durch und im Berühren ausströmen kann, auch die Geschichte von der Heilung einer kranken Frau, die Jesu Gewand berührt (Mk 24-

Zu kritisieren ist schließlich auch Lyotards Entwurf der *infantia* und seiner Unterscheidung zwischen „guter“ und „böser“ Emanzipation. Nicht nur, daß er hier zwei Verständnismöglichkeiten von Freiheit gegeneinander ausspielt, weil er Selbstbestimmung mit dem Autonomiepathos der Aufklärung verwechselt, nicht nur, daß er dadurch Emanzipation im Sinne von Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit diffamiert und letztlich negiert. Lyotard formuliert darüber hinaus ein Freiheitsverständnis, das fatal an die Hegelsche Definition der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit erinnert, und dieses Verständnis von Freiheit diene bekanntlich auch dazu, die Unterwerfung unter die Autorität bzw. Totalität des Staatsapparates und der jeweils herrschenden Partei zu legitimieren. Die Haltung der Unterwerfung, des Gehorsams und der Passivität impliziert immer auch eine Haltung der Unmündigkeit und den Verlust individueller Selbstbestimmung. Und dies bedeutet letztlich den Verlust, die Aufgabe der Würde und der Freiheit des Individuums. Der Begriff „Kindheit“ entlarvt ein Freiheitsmodell, in dem Menschen nur dann frei sind, wenn sie sich wie unmündige, gehorsame und gelehrige Kinder verhalten. Solch ein Freiheitsmodell ist in letzter Konsequenz autoritär. Denn wenn sich auch das Absolute nicht darstellen läßt, wenn es nicht präsent sein kann in einem gesellschaftlichen System, in einer weltlichen oder geistlichen Regierung, in einem Amt oder einer Person, einem Volk oder einer Idee: Aus der Haltung der *infantia* läßt sich dennoch eine Unterwürfigkeit unter Autoritäten ableiten, die beanspruchen können, Mund der Autorität, der stimmlosen Stimme zu sein, auch wenn sich in ihrer Stimme die absolute „Stimme“ nur indirekt offenbarte. Läßt sich dies aber sowohl mit jüdischem als auch christlichem Denken vereinbaren, lassen sich doch schon in beiden Traditionen zumindest Ansätze des Individualitätsgedankens finden?

Lyotard vermag also mit seinen Überlegungen zur Absenz des Absoluten die Gefahr der „Erschlaffung“ zu vermeiden, jedoch nur um den Preis einer - postmodern gewendeten - Fortführung prämodernen Denkens des Gehorsams und der Unterwerfung unter ein radikal der Welt entzogenes Absolutes. Ob solch ein Konzept allerdings eine wirkliche Alternative zu einem unverbindlichen Relativismus sein kann - oder besser: sein sollte. ist zu bezweifeln.

34). Das Berühren des Kleides Jesu kann durchaus als Zeichen seiner 'Berührbarkeit' gedeutet werden, als Möglichkeit, ihn selbst zu be-greifen, ihm nahe zu sein, ohne ihm 'zu nahe zu kommen', ihm 'zu sehr auf den Leib zu rücken'.