

Vom Kreis zum Umkreisen. Zur Bedeutung von Antisemitismus und jüdischer Alterität im Denken Derridas

From the Circle to Circling. On the Significance of Antisemitism and Jewish Alterity for Derrida's Thought

CARL CORLEIS, CAU KIEL

Zusammenfassung: Derridas späte Hinweise auf die fundamentale Bedeutung der antisemitischen Erfahrungen seiner Kindheit für sein Werk haben mitunter zu den Folgerungen Anlass geboten, seine Philosophie verliere damit ihre allgemeine Gültigkeit. Tatsächlich aber öffnet sich ausgehend von Derridas Thematisierung seiner Antisemitismus-Erfahrung nicht so sehr der Zugang zu einem individuellen Trauma, sondern vielmehr zu einer philosophischen Beschäftigung mit Antisemitismus, die um den Nachweis eines strukturellen Ausschlusses des Jüdischen in der abendländisch genannten Kultur bemüht ist. In Derridas Werk verschränken sich die Frage nach der logisch-metaphysischen Tiefenschicht, in der jener Ausschluss angelegt ist und die Frage nach einer Alterität jüdischen Denkens, welches innerhalb des griechischen Denkens nicht angemessen zur Darstellung gelangen kann. Jene jüdischen Denkmomente bilden bei Derrida Bruchpunkte des Logos, anhand derer eine dekonstruktive Exegese der Philosophie die Revisionsbedürftigkeit vermeintlicher philosophischer Evidenzen aufzeigen und zu einem erweiterten Denken führen kann, welches die strukturelle Marginalisierung der Juden nicht mehr reproduzieren würde.

Als philosophische Beschäftigung mit Antisemitismus, die den Ausschluss der Juden nicht auf historisch-empirische Phänomene reduziert, sondern bis in die Struktur des philosophischen Denkens selbst verfolgt, ist der Ansatz Derridas eine beunruhigende Herausforderung an die Philosophie, die sich hier in ihrem eigenen Wesen problematisiert findet. Als Versuch, in der Sprache der griechischen Philosophie die Gültigkeit dessen aufzuzeigen, was sich der Logik ebenjener Sprache widersetzt, stellt Derridas Beschäftigung mit jüdischen Thematiken zugleich die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Eigenbestimmtheit jüdischen Denkens.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



Der Aufsatz soll diese noch kaum erforschten Zusammenhänge zugänglich und das systematische Gewicht der Fragen nach Antisemitismus und jüdischer Alterität bei Derrida begreiflich machen. Dabei wird gezeigt werden, wie und warum die Philosophie Hegels in diesem Kontext für Derrida die wesentliche Herausforderung bildet. Sodann soll anhand des in der *Grammatologie* angedeuteten Zusammenhangs zwischen Ausschluss der Schrift und Ausschluss der Juden ein zentrales Beispiel für den von Derrida aufgewiesenen Zusammenhang von philosophisch-wissenschaftlicher Tradition, Antisemitismus und jüdischer Alterität aufgezeigt werden. Abschließend wird es darum gehen, ausgehend von den aufgezeigten Grundmomenten von Derridas Analyse einen Ansatzpunkt für eine umfassendere Untersuchung zu markieren.

Schlagwörter: Antisemitismus, Judaismus, Hegel, Dekonstruktion, Schrift

Abstract: Derrida's later references to the fundamental significance of his childhood experiences of antisemitism for his work have sometimes led to the conclusion that his philosophy thereby loses its general validity. In fact, however, Derrida's discussion of his experience of antisemitism opens up not so much access to an individual trauma as to a philosophical engagement with antisemitism that seeks to prove the structural exclusion of Jewishness in so-called Western culture. Derrida's work intertwines the question of the logical-metaphysical depth layer in which this exclusion is embedded with the question of the alterity of Jewish thought, which cannot be adequately represented within Greek thought. For Derrida, these Jewish moments of thought constitute breaking points in the logos, on the basis of which a deconstructive exegesis of philosophy can reveal the need to revise supposed philosophical evidences and lead to an expanded way of thinking that would no longer reproduce the structural marginalisation of Jews.

As a philosophical examination of antisemitism that does not reduce the exclusion of Jews to historical and empirical phenomena, but traces it back to the structure of philosophical thought itself, Derrida's approach poses a disturbing challenge to philosophy, which finds itself problematised in its own essence. As an attempt to demonstrate, in the language of Greek philosophy, the validity of that which defies the logic of that very language, Derrida's engagement with Jewish themes simultaneously raises the question of the conditions of possibility of the self-determination of Jewish thought.

This article aims to make these as yet little-researched connections accessible and to clarify the systematic weight of questions about antisemitism and Jewish otherness in Derrida's work. It will show how and why Hegel's philosophy poses the essential challenge for Derrida in this context. Then, based on the connection between the exclusion of writing and the exclusion of Jews suggested in *Of Grammatology*, a central example of the connection between philosophical-scientific tradition, antisemitism and Jewish otherness pointed out by Derrida will be presented. Finally, based on the fundamental elements of Derrida's analysis outlined above, a starting point for a more comprehensive investigation will be marked.

Keywords: Antisemitism, Judaism, Hegel, Deconstruction, Writing

„Pompejus mag sich wohl sehr verwundert haben, als er sich dem innersten des Tempel genähert, dem Mittelpunkt der Anbetung, und in ihm die Wurzel des NationalGeistes, wohl die belebende Seele dieses ausgezeichneten Volkes in einem Mittelpunkte zu erkennen, auch ein Wesen für seine Andacht etwas sinnvolles für seine Ehrfurcht zu erblicken gehofft hatte und bei dem Eintritt in das Geheimnis in Ansehung des letztern getäuscht, und jenes in einem leeren Raume fand“ (Hegel 2014, 50f.).

„Kein Mittelpunkt, kein Herz, ein leerer Raum, nichts“ (Derrida 2006b, 58).

1 Einleitung

Erst spät in seinem Leben kam Derrida ausdrücklich auf die antisemitischen Erfahrungen seiner Kindheit zu sprechen, deren Bedeutung für seine Philosophie gleichwohl fundamental sei. Als Kind sephardischer Juden in Algerien musste er 1942 im Alter von 12 Jahren aufgrund der antisemitischen Gesetzgebung des Vichy-Regimes seine Schule verlassen (Peeters 2013, 35-38). Seine früheste Erinnerung an das Wort „Jude“ sei die an eine Beleidigung durch Algerienfranzosen gewesen, die ihm seine eigene Beschneidung zu wiederholen schien: die Erneuerung jener markierenden Wunde, die ihm das erste Mal zu einem Zeitpunkt zugefügt worden sei, der vor seiner Erinnerung liege (Derrida 2006a, 21f.). Der zwangsweisen Identifikation mit der jüdischen Gemeinschaft aber widersetzte sich der junge Derrida, der die jüdische Schule, auf die er fortan zu gehen hatte, so oft es ging zu schwänzen versuchte. Dergestalt ausgeschlossen von der französischen Kultur, deren Sprache die einzige war, die er sprach, und unfähig, sich auf Befehl in der jüdischen Kultur wiederzuerkennen, habe er die Erfahrung einer wesentlichen Nichtidentität machen müssen; nicht-identisch mit der von außen zugewiesenen Position, doch genauso fremd in den vermeintlich eigenen französischen Ausdrücken (Derrida 2006a, 27f.).

Die antisemitischen Erfahrungen seiner algerischen Kindheit liegen Derridas Selbstausslegung zufolge seinem gesamten Werk ab den 1960er Jahren zugrunde, auch jenen Texten, die dies nicht ausdrücklich zur Sprache bringen. Seine dekonstruktive Exegese habe ihre Urszene in der Entschlüsselung der

antisemitischen Symptome, die den ersten Korpus gebildet hätten, den er zu dechiffrieren gelernt habe (Derrida 2006a, 27f.), und Derrida geht so weit zu sagen, dass möglicherweise die Frage, was ein sogenannter Jude sei, seine einzige Frage ist (Derrida 2006a, 37). Und doch sehe er sich außerstande, jene für ihn und sein Denken wesentliche Erfahrung direkt zu thematisieren, was sicherlich ein Grund dafür ist, warum dieser so grundlegende Aspekt seines Werks noch immer so wenig bekannt ist. Statt also das Thema unvermittelt zur Sprache zu bringen, umkreise er es mit seinen Schriften.

„Um etwas zu kreisen bedeutet, davon besessen zu sein, aber auch, ihm auszuweichen; gerade, als könne man sich nicht von dem lösen, was einen verfolgt, und zugleich, als ob man es vermeide, ihm zu nahe zu kommen. [...] Und wie kann man um eine Wunde kreisen, die gewissermaßen die eigene ist?“ (Derrida 1994, 64.)

Wenn aber Derridas Philosophie auf so grundlegende Weise von bestimmten biographischen Umständen und Ereignissen abhängt, die zudem dezidiert jüdisch sind, verliert damit sein Denken nicht seine allgemeine Gültigkeit?¹ Ist das Werk Derridas mithin Symptom eines bestimmten jüdischen Traumas und also möglicherweise von kulturgeschichtlicher, psychologischer oder judaistischer Bedeutung, aber nur bedingt von philosophischer? „Is deconstruction not the product of a Jewish mind?“ (Caputo 1997, 263), fragt John D. Caputo. Eindringlicher noch formuliert Jay Geller dieses Problem im Hinblick auf die Bedeutung, die Derrida seiner Beschneidung zuspricht:

„Because of the singularity of circumcision, it echoes the supposed singularity of individual identity. Conversely, as the sign of Judentum (signifying Judaism(s), Jewishness and the Jewish people), circumcision threatens to subvert the authority, if not the life, of Derrida as philosopher, hence universal speaker, and to transform his work into a ‚Jewish national affair‘.“ (Geller 1997, 120)

Dieser Verdacht scheint in der Tat naheliegend. Und doch lässt er eine Möglichkeit außer Acht: Was, wenn in den scheinbar kontingenten antisemitischen Erfahrungen Derridas tatsächlich eine von der einzelnen individuellen Erfahrung unabhängige Struktur vernehmbar wird? Wenn es also nicht das paranoide Bewusstsein eines traumatisierten Juden wäre, das ein antisemitisches Muster auf an sich

¹ Eine grundlegende Bedingtheit des Werks Derridas durch die Schoah hat etwa Robert Eaglestone konstatiert (Eaglestone 2004, 280).

unproblematische Texte der Philosophie projizierte, sondern tatsächlich eine Art struktureller Ausschluss das Jüdische marginalisierte? Ein Ausschluss, der, in der Tiefenschicht des Logos sedimentiert, vom antiken Griechenland bis zur Gegenwart sich reproduziert und mithin der philosophischen Tradition eingeschrieben wäre? Und wenn jene jüdischen Elemente, die – wie die Beschneidung – von Derrida für die eigene Theoriebildung verwendet werden, ihre Bedeutung hier nicht im Kontext der jüdischen Kultur als einer partikularen Kultur hätten, sondern als Denkmomente einer allgemeingültigen Wahrheit, deren Ausschluss durch das griechische und christliche Denken tatsächlich inkonsistent wäre? Dann gäbe es eine Art „jüdische Wahrheit“, die gerade nicht im Sinne eines kulturellen Relativismus zu verstehen wäre, sondern als allgemeingültige Wahrheit, die in bestimmten Aspekten des Judentums einen Ausdruck gefunden hätte, während Christentum und griechische Philosophie sie zu Unrecht ausschlossen. Und gerade weil die Gültigkeit dieser Wahrheit nicht bloß relativ und kulturspezifisch wäre, würden dann Christentum und Philosophie von dem, was sie vergebens und zum Preis der eigenen Inkonsistenz auszuschließen versuchen, immer wieder heimgesucht.

Derrida selbst zumindest hat die antisemitischen Erfahrungen seiner Kindheit offenbar im Kontext eines in diesem Sinne situierten Wissens begriffen, deren spezifische Situierung Einsichten von allgemein verbindlicher Gültigkeit zu machen ermöglicht, wobei diese aufgrund der umkreisenden Thematisierungsweise Derridas in seinem Werk ein wenig verborgen liegen (Derrida 1988, 24). Die Beschäftigung Derridas mit dem Antisemitismus und dem Jüdischen ist mithin nicht bloß von biographischem Interesse und auch nicht nur für die Derrida-Forschung von Belang, sondern bildet eine radikale Analyse logisch-metaphysischer Ursprünge des Antisemitismus, die unabhängig von der Person Derridas äußerst bedenkenswert ist.

„Nazism, as I say in *De l'esprit*, did not just grow like a mushroom. For ten or twelve years European diplomacies, European churches, European universities have, after all, collaborated in their own ways with Nazism. This must be explained. This happened through discourse, through diplomatic arrangements, through silences, looking the other way, bad faith. How could the Church behave in such a manner? How could English and French diplomacy go along, before the War, I mean? Why did they pretend not to understand or see what was happening to the Jews? All this concerns European culture as a whole. And to return briefly to what we were saying in the beginning, this is why a work of deconstruction is work on the history of Europe and on European culture [...].“ (Derrida 1988, 14f.)

Insofern, als dass Derrida den Ursprung des abwertenden Ausschlusses der Juden nicht vorrangig in historisch-empirischen Phänomenen des Vorurteils, der falschen Meinung, der Affekte oder der Psychopathologie verortet, sondern in jener metaphysisch genannten Funktionsweise einer Logik des Sinns, die auch das sich vernünftig wählenden Denken organisiert, nimmt seine Thematisierung des Antisemitismus in der Philosophie eine Sonderstellung ein. Wird, wie Elad Lapidot aufgezeigt hat, in der philosophischen Beschäftigung mit Antisemitismus für gewöhnlich davon ausgegangen, antisemitisches Denken könne ob seines Irrationalismus keine wesentliche Verbindung zur vernünftigen Reflexion der Philosophie haben (Lapidot 2020, 28-33), so drängt sich bei Derrida die Frage nach dem Antisemitismus nicht bloß als Gegenstand der Philosophie auf; vielmehr betrifft sie die Philosophie hier auf äußerst unbehagliche Weise in ihrem eigenen Wesen. Und mit der These von einer irreduziblen Alterität des Jüdischen gegenüber dem Denken griechischer Provenienz, ja einer Art ausgeschlossener Wahrheit des Jüdischen, geht Derrida über die herkömmliche Annahme antisemitismuskritischer Philosophie (Lapidot 2020, 33) hinaus, die Alterität des Jüdischen sei eine bloße Projektion von Antisemiten.

Derridas vielschichtige, verstreute und halb verborgene Thematisierung einer metaphysischen Marginalisierung bestimmter Denkmomente, die eine Abwertung des Jüdischen nach sich ziehen, ist noch kaum erforscht, weshalb es hier zunächst (1.) darum gehen soll, die Grundspannung zwischen ausschließendem Logos und ausgeschlossenem Jüdischen in den Blick zu bringen, wie sie für Derridas Beschäftigung mit dem Thema grundlegend ist und aus der heraus das philosophische Gewicht seiner Frage nach dem Antisemitismus begreiflich werden kann. Beispielfür die ausschließende philosophische Logik steht für Derrida dabei die Philosophie Hegels, weshalb sie in diesem Kontext privilegierter Gegenstand der Befragung ist. Darauf folgend (2.) kann anhand einer Darstellung des Zusammenhangs des Ausschlusses der Schrift mit dem Ausschluss der Juden, wie ihn Derrida in der *Grammatologie* nahelegt, die für Derrida charakteristische Verschränkung der Frage nach dem Antisemitismus und jüdischer Alterität einsichtig und ein bedeutendes Beispiel für das Verhältnis von griechischer Vernunft, Antisemitismus und jüdischem Denken gegeben werden. Von Derridas Bestreitung einer Nachrangigkeit der Schrift ausgehend (3.) lassen sich weitere Verschiebungen im Logos verzeichnen, die der nun einsichtig gewordenen philosophischen Gültigkeit einer ganzen Reihe vormals verfemter jüdischer Denkmomente geschuldet ist, zumindest in der Darstellung Derridas. Daraufhin soll abschließend (4.) die Bedeutung von *Glas* als das Werk, welches im Hinblick auf Derridas Analyse eines Ausschlusses des Jüdischen zentral ist, verständlich werden, um dort einen möglichen Ansatzpunkt für

eine umfassende systematische Erschließung von Derridas philosophischer Frage nach den Ursprüngen des Antisemitismus zu verzeichnen.

2 Der Horizont Hegels

Tatsächlich ist das Bild des Umkreisens einer Wunde nicht einfach eine metatheoretische Schlüsselmetapher, die den Zugang zur inneren Logik von Derridas Schriften öffnen würde, sondern selbst schon verschobene Figur in einem jener ausweichenden Kreise, spiegelt sich doch hier unübersehbar der kreisförmige Schnitt der Zirkumzision, jener unaufhebbaren Markierung vor der Erinnerung. Indem Derridas Kreisbewegung in der Unfähigkeit, im Erreichen der umkreisten Präsenz zu sich selbst zu kommen, unabgeschlossen und indirekt bleiben muss, ja offenbar gerade die Erfahrung einer wesentlichen Nichtidentität im stets identifizierenden Denken zum Ausdruck bringt, ist sie von ganz anderem Charakter als Hegels berühmter „Kreis von Kreisen“ (Hegel 1981, 252), der nach seiner zeitweiligen Entfremdung in der Äußerlichkeit im endlich geschlossenen Zirkel seine absolute Identität gewinnt. Innerhalb Hegels absoluten Kreises aber kann das von einer Abwesenheit gezeichnete Umkreisen Derridas nicht anders denn als die defizitäre Figur eines unglücklichen Bewusstseins erscheinen, das seiner kommenden Aufhebung harrt. Doch was, wenn sich die Abwesenheit, die den Mittelpunkt von Derridas jüdischer Erfahrung bildet, tatsächlich nicht adäquat vermitteln lässt? Was passiert dann mit dem absoluten Wissen? Wenn Derrida 1972 sagt: „Wir werden mit dem Lesen oder Wiederlesen des Hegel'schen Textes nie fertig werden, und in gewisser Weise versuche ich nichts anderes, als mir über diesen Punkt Klarheit zu verschaffen“ (Derrida 2009, 107), der Logik welchen Kreises folgt dann eine solche endlose Lektüre? Die Antwort findet sich vielleicht zwei Jahre später in *Glas*, seiner großen Auseinandersetzung mit Hegel und dessen Thematisierung des Judentums: „Die Gefahr [für das absolute Wissen] ist also die jüdische Lesart“ (Derrida 2006b, 95). Sollte sich die wesentliche Abwesenheit, die das Umkreisen anzieht, nicht vermitteln lassen, dann wäre es womöglich die spekulative Logik Hegels, die ihrerseits in der defizitären Position wäre und ihre Wahrheit in jenem Umkreisen fände.

Wenn Derrida hinsichtlich eines strukturellen Ausschlusses der Juden zuvorderst die Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Philosophie sucht, so hat dies seinen Grund in Derridas fast vollständiger Anerkennung der ungebrochenen Geltung des Hegel'schen Denkens. Wiederholt erhebt Derrida Einspruch gegen jene seiner Zeitgenossen, die – wie Michel Foucault in der *Vorrede zur Überschreitung* (Foucault 2001) oder Emmanuel Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* (Levinas

1987)² – Hegel hinter sich gelassen zu haben beanspruchen, ohne die Arbeit eingegangen zu sein, genau aufzuzeigen, wie es möglich sein soll, sinnvoll zu sprechen und dabei der Dialektik des Sinns zu entgehen. Ohne eine solche Arbeit aber laufe man Gefahr, den Horizont des Hegel'schen Denkens nur scheinbar zu verlassen, während bei genauerer Hinsicht mitunter auch die entschiedenste antihegelianische Rede sich innerhalb eines Logos artikuliere, der kein anderer sei als derjenige, der sich in Hegels Werk ausdrücke.

„Es gibt kein trojanisches Pferd, mit dem die Vernunft (im allgemeinen) nicht fertig würde. Daß die unüberwindbare, unersetzbare, beherrschende Größe der Ordnung der Vernunft nicht eine *Defacto*-Ordnung oder *Defacto*-Struktur, eine determinierte historische Struktur, eine Struktur unter anderen möglichen Strukturen ist, liegt daran, daß man gegen sie nur in ihr protestieren kann, daß sie uns auf ihrem eigenen Feld nur den Rückgriff auf das Stratagem und die Strategie läßt. Das läuft darauf hinaus, eine historische Determinierung der Vernunft vor dem Tribunal der Vernunft im allgemeinen erscheinen zu lassen. Die Revolution der Vernunft, in der historischen Form der klassischen Vernunft natürlich (aber dieses ist nur ein determiniertes Beispiel der Vernunft im allgemeinen. Und wegen dieser Einzigartigkeit der Vernunft ist der Ausdruck ‚Geschichte der Vernunft‘ schwierig zu denken und infolgedessen auch eine ‚Geschichte des Wahnsinns‘), die Revolution gegen die Vernunft kann sich nur in ihr und gemäß einer hegelschen Dimension vollziehen [...]. Da sie nur *innerhalb* der Vernunft wirken kann, sobald sie spricht, hat die Revolution gegen die Vernunft also immer die begrenzte Tragweite dessen, was man genau in der Sprache des Ministeriums des *Inneren* eine Agitation nennt“ (Derrida 1985a, 61).

Man sieht also, wie weit die Verbindlichkeit der Hegel'schen Philosophie für Derrida reicht, die hier weniger eine bestimmte philosophische Position formuliert, als vielmehr ein Gesetz der rückbezüglichen Vermittlung, welches innerhalb eines sich spannungsreich fortentwickelnden Wissens systematische Integrität und Kohärenz wahrt, ohne dabei an einen bestimmten Inhalt oder eine bestimmte Form gebunden zu sein. Bei Hegel scheint Derrida zufolge die Sprache der Philosophie zu der ihr eigenen Logik gefunden zu haben, womit seine Philosophie zum Ausdruck der Philosophie par excellence wird (Derrida 1985c, 182). Und sollte es tatsächlich einen strukturellen Ausschluss des Judentums geben, der in der Funktionsweise

² Bezüglich dieser Kritik Derridas an Foucault, siehe Derrida 1985d, bezüglicher der an Levinas, siehe Derrida 1985c.

philosophischen Denkens angelegt ist, dann müsste er sich in besonderer Klarheit in jenem beispielhaften Ausdruck der Vernunft aufzeigen lassen, den Hegels Philosophie für Derrida darstellt.

Wie aber könnte in jener Logik der Vermittlung, die doch auch Derrida selbst zufolge nichts anderes als das Gesetz prozessualer Vernunft im Allgemeinen auszudrücken scheint, der Ausschluss der Juden angelegt sein? Und wie sollte selbst dann, wenn dies der Fall sein sollte, der spekulativen Philosophie sich entgehen lassen, insofern keine stichhaltige Gegenrede zur Vernunft möglich ist, die sich nicht gemäß einer Hegel'schen Dimension selbst unversehens in den Dienst der sich fortentwickelnden Vernunft gestellt fände? Der Antwort auf beide Fragen nähert man sich, wenn man die Logik von Derridas dekonstruktiver Lektüreweise betrachtet: Er folgt der Vermittlung in ihrer Bewegung hin auf Elemente, die sich nicht auf konsistente Weise vermitteln lassen. Es gibt demnach also Punkte, an denen die Dialektik ins Straucheln gerät; eine geglückte Aufhebung könne hier lediglich simuliert werden, während sich in ihrer genauen Rekonstruktion nicht nur fehlende Stringenz aufzeigen lasse, sondern – so zumindest der Anspruch Derridas – auch Gründe finden ließen, warum die Vermittlung an diesen Stellen notwendigerweise scheitern muss (Derrida 1985d, 387–391). Und jene Elemente, deren konsistente Aufhebung sich lediglich simulieren lasse, haben häufig eine unübersehbare Nähe zum Judentum, selbst dann, wenn Derrida dies, wie es die Regel ist, zu explizieren unterlässt. In anderen Worten wird das philosophische Denken mit dem Judentum nicht fertig; es scheitert Derrida zufolge aus wesentlichen Gründen in der assimilierenden Vermittlung bestimmter Momente der jüdischen Tradition, während sich ausgehend von jenen jüdischen Bruchstellen im Logos der phantasmatische Charakter des philosophischen Denkens aufzeigen lasse, welches zur Konsolidierung des eigenen Totalitätsanspruchs auf inkonsistente Simulationen und die fortgesetzte Verdrängung jüdischer Alterität angewiesen sei.

Auf der anderen Seite bleibt jener jüdischen Alterität nichts anderes übrig, als sich im griechischen Logos zu artikulieren, will sie den philosophischen Anspruch auf Wahrheit ihrer ausgeschlossenen Denkfiguren erheben, was Jill Robbins treffend formuliert:

„The question of the problem of language in ‚Circumfession‘ – why does Derrida speak Latin? why does Derrida *pray* in Latin? – can be answered in another way: because there is no speaking Hebrew. ‚Hebrew‘ is covered up by the dominant ‚Greco-Christian‘ conceptuality, and it needs to be critically retrieved“ (Robbins 1995, 31).

Damit also ist die Grundspannung skizziert: Es gibt nur einen Logos und dem ist ein problematisches Verhältnis zum Jüdischen eingeschrieben; er lässt sich jedoch nicht ohne Weiteres verlassen oder vermeiden, sondern muss auch von jenen gesprochen werden, die das Unrechtmäßige der Marginalisierung des Jüdischen kenntlich machen wollen. Es muss also darum gehen, unter Verwendung der dominanten wie problematischen Begriffe der griechisch-christlichen Tradition notwendige Unstimmigkeiten aufzuzeigen, um dadurch die herrschende Logik auf eine Weise zu verschieben, die die Perpetuierung der unrechtmäßigen Abwertung unterbricht und überwindet.

3 Die Monstrosität der Schrift und die Marginalisierung der Juden

Diese in gewisser Weise selbst noch dialektische Bewegung des Derrida'schen Denkens, innerhalb der dominanten Struktur der sogenannten Metaphysik zu beginnen, um in dieser inkonsistent vermittelte Bruchstellen aufzufinden und von diesen ausgehend zu einer Revision der Philosophie zu gelangen, lässt sich auch dort aufzeigen, wo es vordergründig gar nicht um die Philosophie Hegels geht, etwa an seiner vermutlich bekanntesten Schrift, der *Grammatologie* (1967).³ Den in jenen Jahren in Frankreich wichtigen strukturalistischen Ansätzen mit ihrem Anspruch, die metaphysischen und anthropologischen Residuen der alten Humanwissenschaften in einer Orientierung an Saussures vermeintlich streng wissenschaftlicher Grundlegung der Sprachwissenschaften zu überwinden (Lévi-Strauss 1969, 68-70), hält Derrida vor, ihren ganzen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auf einen Zeichenbegriff zu stützen, der zum einen auch und bereits der gesamten metaphysischen

³ Diese Bewegung folgt in etwa jenem Muster, das Jill Robbins für die moderne, von Franz Rosenzweig ausgehende „jüdische Philosophie“ als maßgeblich aufgezeigt hat (auch wenn die Zuordnung von „Christlich“ und „Griechisch“ hier eine andere ist): „Modern Jewish philosophies, I contend, cannot think themselves as Jewish without this relay through, this going by way of, the Christian. Moreover, the distinctive sense of Judaic religion that Rosenzweig's hermeneutic opens up is significant. As Rosenzweig suggests by his reading of the Jewish liturgical calendar, Judaic religion hides or shelters an originary significance, which is, as Levinas puts it, ontological. [...] The task of *making explicit* this significance, of retrieving the forgotten philosophical (or ‚Greek‘, if you will) dimension of Judaic religion is admittedly enormous, and its consequences will involve no less than a radical putting into question of philosophical systematicity and totalization, the tracing of an alternative intelligibility. All of modern Jewish philosophy can be said to take up this task, and whether we call it a translation from Hebrew into Greek, a hermeneutic, or a certain deconstruction, this project remains singularly indebted – in a debt so measureless that it seems to necessitate a kind of ingratitude – to Rosenzweig“ (Robbins 1995, 21).

Tradition – und nicht zuletzt der Philosophie Hegels (Derrida 1999a) – zugrunde liege und der zum anderen nur durch inkonsistente Ausschlüsse den Schein präziser Wissenschaftlichkeit erzeugen könne (Derrida 1974, 18-20). Die Idee des Signifikats als ideeller, von seiner Erscheinung ablösbarer Bedeutungsgehalt eines Zeichens impliziere die Möglichkeit einer Reduktion des stets historisch-empirisch bedingten Signifikanten; die Reinigung des Sinns von der kontingenten und stets tendenziell den Sinn verzerrenden weltlichen Bedingtheit des Zeichens erscheine mithin als Telos der sich um die Wahrheit bemühenden Philosophie und Wissenschaft. Damit aber verbinde sich über die gesamte Geschichte des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens hinweg die Vorherrschaft einer Hierarchisierung der Zeichensysteme, bei welcher die gesprochene Sprache mit ihrer vermeintlich größeren Nähe zum geistigen Sinn sich gegenüber der Schrift als scheinbar bloß technisch-materielles Hilfsmittel privilegiert finde (Derrida 1974, 23-48). Man sieht mithin, wie Derrida zufolge das Telos der Reduktion mundaner Bedingtheit des Sinns eine hierarchische Aufteilung verschiedener historisch-empirischer Phänomene – in diesem Falle zweier Zeichensysteme – mit sich bringt. Bei Saussures Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Linguistik findet dies seinen Ausdruck in einer Begrenzung desselben auf die gesprochene Sprache, während die Linguisten sich mit der Schrift nur hinsichtlich ihrer Gefahren zu beschäftigen hätten, widernatürlicherweise als totes Hilfsmittel Rückwirkungen auf den lebendigen Sprachgebrauch zu zeitigen (Saussure 2001, 28; Derrida 1974, 53-77).

Derridas Argumentation läuft auf den Nachweis hinaus, dass dieser Ausschluss der Schrift sich tatsächlich rational nicht rechtfertigen lässt, womit nicht nur die scharfe Unterscheidung von Sprache und Schrift in Probleme gerate, sondern die gesamte metaphysische Ordnung, die durch sie gestützt werde (Derrida 1974, 82f.); – hier also wäre der argumentative Übergang von der Beschreibung der bestehenden Ordnung zu einer Bruchstelle in ihr. Auf Saussures Verdammung der Schrift und ihrer vermeintlich kontaminierenden Gefahr für das gesprochene Wort, die Saussure in Anbetracht dessen, dass hier tatsächlich die nüchterne Bestimmung eines Gegenstandsbereichs gefordert ist, in auffällig moralisierendem Ton vorträgt (Saussure 2001, 37), reagiert Derrida seinerseits mit einer rhetorisch bemerkenswerten Passage.

„Wo steckt das Übel? Womit hat man das ‚lebendige Wort‘ besetzt? Was soll diese ‚Aggressionen‘ der Schrift unerträglich machen und gerade damit beginnen, die konstante Tätigkeit der Schrift als Deformation und Aggression zu bestimmen? Welches Verbot wurde damit übertreten? Worin besteht das Sakrileg? Warum sollte die Muttersprache der Operation der Schrift entzogen werden? Warum

bestimmt man diesen Eingriff als eine Gewalt, und warum sollte die Transformation eine bloße Deformation sein? Warum sollte die Muttersprache keine Geschichte haben oder, was auf dasselbe hinausläuft, ihre eigene Geschichte auf vollkommen natürliche, autistische Weise im eigenen Hause hervorbringen, ohne je von einem Außen affiziert zu werden? Warum muß die Schrift für ein monströses Verbrechen bestraft werden, so daß man ihr in der wissenschaftlichen Behandlung selbst ein ‚Sonderabteil‘ [„compartiment spécial“] einräumt, das sie auf Distanz hält? Eigentlich möchte Saussure das Problem der Deformationen durch die Schrift in einer Art innerlinguistischem Leprosorium erfassen und konzentrieren“ (Derrida 1974, 73f., Übers. modifiziert).

Von der Schrift, die sich Derrida zufolge innerhalb der metaphysischen Hierarchie als technisch, künstlich, imitierend, weltlich und heimatlos gegenüber einer lebendigen, geistigen, bei-sich-seienden Sprache abgewertet findet, scheint trotz ihrer vermeintlich wesentlichen Uneigentlichkeit und ihrer augenscheinlich schattenhaften Passivität für Saussure und die metaphysisch genannte Tradition die Reinheit des gesprochenen Wortes bedroht zu werden. Hinsichtlich dessen, dass der Schrift in der metaphysischen Hierarchie die Rolle eines passiven Aufzeichnungssystems gegeben wurde, hätte bereits die Möglichkeit einer Art Kontamination der Sprache durch die Schrift Derrida zufolge den Ausschluss der Schrift aus dem wesentlichen Bereich der Linguistik fragwürdig werden lassen müssen (Derrida 1974, 70f.). Und tatsächlich bestimmt Saussure den Wert des Zeichens an anderer Stelle rein differentiell und also ohne Bindung an die Lautsprache als privilegierter Ausdruckssubstanz. Derrida zeigt, wie verschiedene Aspekte, aufgrund derer die Schrift gegenüber der Sprache als abgewertet schien, namentlich die Angewiesenheit auf ein bereits konstituiertes, konventionelles Differenzsystem, die gesprochene Sprache und selbst das diskursive Denken gleichermaßen betreffen, womit sich der Ausschluss der Schrift ebenso wie die Idee einer ideellen, von Weltlichkeit befreiten Reinheit des Sinns als inkonsistent und in gewisser Weise die Schrift als die Wahrheit der Sprache zu erkennen gibt (Derrida 1974, 77-114).

Auf das hier unterschwellige Thema des Antisemitismus deutet zunächst die scheinbar bloß suggestive Verbindung hin, die zwischen den negativen Attributen, mit denen die ausgeschlossene Schrift versehen ist, und einer ganzen Reihe bekannter antisemitischer Klischees – Mimesis, Technik, Heimatlosigkeit, Passivität, Uneigentlichkeit bei gleichzeitiger Bedrohung für Reinheit, Lebendigkeit,

Ursprünglichkeit und Authentizität – bestehen.⁴ Doch ist diese Verbindung zwischen Abwertung der Schrift im Namen des Geistes und Ausschluss der Juden weniger allegorisch und spekulativ im schlechten Sinne, als es zunächst den Anschein haben könnte. Bereits kurz nach der Schoah haben jüdische Historiker in Frankreich wie Jules Isaac in *Jésus et Israël* (Isaac 1948) von 1946 und Léon Poliakov in *Bréviaire de la haine* (Poliakov 1986) von 1951 nach der kulturellen Tiefenschicht gesucht, in der der exterminatorische Juden Hass wurzelt, und sie vermuteten diese nicht zuletzt in der christologischen Abwertung jüdischer Textualität im Neuen Testament. Den Juden sei unterstellt worden, unfähig zu sein, über die Buchstäblichkeit der Schrift hinauszugelangen und den *geistigen* Sinn der Bibel zu erfassen, wie dies in jüngerer Zeit David Nirenberg herausgestellt hat: „The Jews already represented for Christian exegesis an exceptional form of relation to text, an extreme literalism that turned them into living flesh unconnected to spirit“ (Nirenberg 2013, 193). An die hierarchische Unterscheidung von Sprache und Schrift schließen sich der Theologin Rosemary Radford Ruether zufolge weitere an, so etwa das Vorurteil verkommener jüdischer Sinnlichkeit.

„The theme of Jewish sensuality can be fused with the general ontological dualism of Christian theology which describes the Jews as the people of the outward ‚letter,‘ against the Christian people of the ‚spirit.‘ The Fathers feel full license to describe Jewish ‚outwardness‘ not merely in terms of literalism over against the Christian allegorical interpretation of Scripture, but as though the Jews were actually addicted to the vices of the flesh, in contrast to Christian asceticism“ (Ruether 1974, 127f.).

Gregory Baum zufolge ließe sich hier eine ganze Reihe christlich-metaphysischer Dichotomien ergänzen, welche die dem Licht und dem Heil, der Wahrheit und der Gnade zugewandten Christen den vermeintlich der Finsternis, der Falschheit und der Verdammnis anheimgegebenen Juden entgegensetzen. Nachdem das Christentum Staatsreligion des Römischen Reichs wurde, sei die christliche Dämonisierung des Judentums in die Gesetzgebung eingeflossen, welche die Juden vormaligen Rechten sukzessive beschnitten habe (Baum 1974, 12f.). Demzufolge lässt sich in der Tat eine Linie ziehen von der christologischen Verbindung der Juden mit der

⁴ Vgl. hiermit auch die Deutung des Judentums in dem „Zur Geschichte Israels“ überschriebenem Abschnitt von Hegels „Bernauer Manuskripten“ in den *Frühen Schriften II* (Hegel 2014, 15–78).

materiellen Weltlichkeit des Buchstabens bis hin zu ihrer folgenreichen sozialen Marginalisierung und Entrechtung.⁵

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch Daniel Boyarins Kommentar zum Johannesevangelium, in welchem er direkt auf Derrida verweist:

„For John, as for that other most ‚Jewish‘ of Gospels, Matthew – but in a very different manner – Jesus comes to fulfill the mission of Moses, not to displace it. The Torah simply needed a better exegete, the Logos Ensarkos, a fitting teacher for flesh and blood. Rather than supersession in the explicitly temporal sense within which Paul inscribes it, John’s typology of Torah and Logos Incarnate is more easily read within the context of what Jacques Derrida has argued is a prevailing assumption of Western thought: that oral teaching is more authentic and transparent than written texts. God thus first tried the text, and then sent his voice, incarnated in the voice of Jesus“ (Boyarin 2004, 104).

Die erste Besonderheit von Derridas Analyse einer strukturellen Marginalisierung der Juden besteht darin, dass er den Rahmen einer kultur- oder religionsgeschichtlichen Perspektive überschreitet und die metaphysische Struktur, welche dem Ausschluss der Schrift und der Juden zugrunde liege, nicht vorrangig im Kontext des Christentums, sondern des griechischen Denkens aufzeigt. Die Ausrichtung des vernünftigen Denkens auf die von Fremdkontamination reine Präsenz, wie sie dem Paradigma des „logozentrischen“ (Derrida 1974, 13) Zeichenbegriffs entspricht, entfaltet sich demzufolge nach der gleichen Struktur, die dem folgenreichen Ausschluss jüdischer Textualität zugrunde liegt. Schaut man von diesem Gedanken aus noch einmal auf obiges längeres Derrida-Zitat aus der *Grammatologie*, dann lässt sich das Unbehagen an dem Satz kaum übergehen, demzufolge Saussure die Schrift in einem innerlinguistischen Leprosorium, mithin einer Internierungseinrichtung, *konzentrieren* wolle. Das Leprosorium ist hier zweifellos eine Referenz auf Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft*, wo es die Leprosorien sind, die, nach dem Verschwinden der Lepra frei geworden, die räumlich-funktionale Vorbedingung für die massenweise Internierung der „Unvernünftigen“ im klassischen Zeitalter bilden (Foucault 1973, 19-23). Doch auch über diese historisch-faktischen Gegebenheiten hinaus spielt das Leprosorium in Foucaults Buch zwei wesentliche Rollen: Es dient Foucault als Modell einer Struktur, welche für ihn das Verhältnis der Vernunft zu

⁵ Dass auch die Aufwertung der Schrift durch Luther den paulinischen Gegensatz von fleischlicher Buchstabentreue der Juden und geistiger Exegese der Christen reproduziert, daran hat zuletzt Donatella di Cesare erinnert (di Cesare 2016, 47-52).

ihrem Anderen im Allgemeinen definiert, nämlich ein Einschluss im Draußen, der zugleich ein Ausschluss im Drinnen ist, eine Art von absondernder Einverleibung oder kontrollierender Beherrschung dessen, was abgestoßen wird (Foucault 1973, 160). Und es ist außerdem als emblematischer Ort, an dem jene Struktur sich als wirkliche Gewalt gegen Menschen manifestiert, das Scharnier zwischen logisch-metaphysischer und historisch-empirischer Gewalt (Foucault 1973, 22f.). All das ist Derrida, der in seiner intensiven Auseinandersetzung mit jenem Werk Foucaults 1963 bereits angemerkt hatte, dass er gerne mehr zu jenen „brillanten Stellen“ (Derrida 1985a, 71) sagen wollen würde, an denen es darum geht, wie der Ausschluss des Wahnsinns durch den Ausschluss der Lepra vorbereitet wurde, zweifellos präsent. Man kann demnach folgern, dass Derrida hier nichts Geringeres sagt, als dass der tradierte Ausschluss der Schrift als „Konzentrierung“ in einem Sonderabteil⁶ jene andere Internierung von Menschen in wirkliche Lager strukturell vorbereitet.

Die zweite Besonderheit besteht darin, dass es Derrida nicht darum geht, der vormals verfeimten Schrift innerhalb der bestehenden Ordnung endlich zu ihrem Recht zu verhelfen, sondern an ihrem unrechtmäßigen Ausschluss die Fehlerhaftigkeit der bestehenden Ordnung aufzuzeigen. Nicht die Schrift ist es schließlich, die sich Derrida zufolge genauso vergeistigen ließe wie das gesprochene Wort, vielmehr müsse umgekehrt die Sprache eingestehen, tatsächlich wesentlich Schrift zu sein und das heißt nicht zuletzt: die eigene Äußerlichkeit nicht zugunsten eines reinen, innerlichen, geistigen Sinns reduzieren oder aufheben zu können. Nicht die Juden wären es demnach, deren vermeintlich rückständig-defizitäre Textauffassung und Exegesepraxis sie von der Vergeistigung der Heiligen Schrift abhielte, vielmehr enthüllt sich der christologische Anspruch, die Äußerlichkeit der Schrift spiritualisieren und wesentlich über das Judentum hinausgelangen zu können, als unerfüllbares Phantasma, das mit der Einverleibung und Absonderung jener Äußerlichkeit aus wesentlichen Gründen nie fertig werden kann. Tatsächlich scheint Derridas Schriftbegriff gerade in jener Hinsicht, die ihn mit dem so genannten Logozentrismus abendländischer Metaphysik unvereinbar macht, nämlich hinsichtlich eines unhintergehbaren Primats des Texts, eine unverkennbare Nähe zur rabbinischen Auffassung von Textualität zu haben, wie sie Daniel Boyarin beschreibt:

⁶ Das Wort „compartiment spécial“ findet sich so wörtlich bei Saussure (Saussure 1971, 54). Dennoch steht zu vermuten, dass Derrida hier nicht zufällig einen Ausdruck zitiert, der die segregierende Absonderung von Menschen in speziellen Eisenbahnwagons anklingen lässt. In jedem Falle verwendet Poliakov denselben Begriff, um das Wort „Sonderabteil“ in einer Unterredung von Göring und Goebbels zu übersetzen, in der es um antisemitische Maßnahmen nach den Novemberpogromen geht, darunter der Vorschlag von Sonderabteilen für Juden in Zügen (Poliakov 1986, 22-30).

„For the Rabbis, Torah supersedes Logos, just as for John, Logos supersedes Torah. Or, to put it into more fully Johannine terms, if for John the Logos Incarnate in Jesus replaces the Logos revealed in the Book, for the Rabbis the Logos Incarnate in the Book displaces the Logos that subsists anywhere else *but* in the Book. This move on the part of the Rabbis at the end of the rabbinic period effectively displaces the structure of Western thought, embodied in the Fourth Gospel, whereby Logos is located most directly and presently in the voice of the speaker, Jesus, with the written text understood at best as a secondary reflection of the speaker's intention. It is this supersession of the Logos by Writing that arguably gives birth to rabbinic Judaism and its characteristic forms of textuality“ (Boyarin 2004, 129).

So wenig wie die ältere jüdische Schriftauslegung erscheint mithin der rabbinische Midrasch mit seiner eigentümlichen exegetischen Praxis, die mitunter die graphische Dimension der Buchstaben in die Auslegung miteinbezieht, die eine unbeendbare Vielstimmigkeit besitzt und eine Autorität des Texts proklamiert, die selbst durch göttliche Intervention nicht mehr angefochten werden kann, als defizitär.⁷ Die Struktur eines solchen Textverständnisses ist, sich an Derridas *Grammatologie* anlehnd, tatsächlich viel näher an der Wahrheit der Sprache als Schrift, nur hatte das „logozentrische“ Phantasma dies verdeckt, ja eine solche Textualität mitunter als Bedrohung für die Reinheit des Sinns erscheinen lassen.

4 Von der Schrift zu weiteren jüdischen Denkfiguren

Ist im Text Derridas einmal die alte „logozentrische“, strukturell anti-jüdische Ordnung fragwürdig und der unaufhebbare Schriftcharakter der Sprache im Allgemeinen einsichtig geworden, dann sind es weitere Figuren jüdischen Denkens, deren quasi-rationale Wahrheit sich vernehmbar macht. Aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, die historisch-empirische Differentialität der Schrift vollständig reduzieren zu können, gelangt Derrida zum Konzept der Spur als Abdruck dessen, was sich immer nur in Verstellung seiner selbst präsentieren kann, während es als Kehrseite eine unauslotbare, vollkommen andersartige Abwesenheit impliziert (Derrida 1974, 82f.) – die radikale Alterität des ganz Anderen also, bei deren Thematisierung er explizit auf Levinas verweist (Derrida 1974, 123). Und in gewisser Weise findet sich in Derridas Verständnis der Schrift als Spur einer ungreifbaren Alterität dieselbe

⁷ Zur Irreduzibilität des Midraschs auf griechisch-christliche Konzepte von Interpretation, siehe Boyarin 2005, 131-139.

Struktur wieder, die auch das eingangs genannte Umkreisen einer wesentlichen Abwesenheit ausrichtete. Spätestens hier zeigt sich also zumindest dem Anspruch nach die Allgemeingültigkeit der Struktur jener vermeintlich bloß individuellen jüdischen Erfahrung, in welcher sich zugleich die *quasi-rationalisierte* Wahrheit des jüdischen Verhältnisses zu Gott als einem ganz Anderen spiegelt.

Wenn das Gesetz der „différance“ Derrida zufolge insofern entzogen und äußerlich bleibt, als dass es als Gesetz der Sinnkonstitution nicht direkt zugänglich ist, sondern nur seine Effekte, dann ist das Gesetz in gewisser Weise „älter“ als jede reflexive Philosophie zurücksteigen könnte (Derrida 1999, 44-46), womit sich die Philosophie zwar als gesetzlich begründet findet, das Gesetz sich aber nicht in hinreichender Weise philosophisch begründen lässt.⁸ Damit aber ist ziemlich genau ein Verhältnis von Philosophie und Gesetz getroffen, wie es 1935 bereits Leo Strauss in *Philosophie und Gesetz* gegen die Präention philosophischer Absolutheitsansprüche geltend gemacht hatte:

„Die so zustande kommende *philosophische Begründung des Gesetzes* unterscheidet sich von der gesetzlichen Begründung der Philosophie dadurch, daß diese als Grundlegung der Philosophie allem Philosophieren vorangeht, während jene ein Teil des philosophischen Gebäudes selbst ist“ (Strauss 2013, 48).

Vielleicht noch entscheidender im Hinblick auf die Frage nach dem Gesetz, weil dezidiert das Judentum betreffend, ist jene Einzigartigkeit des jüdischen Gesetzesverhältnisses, von dem Franz Rosenzweig in einem Brief an Martin Buber schreibt. Anders als andere Völker, habe das Jüdische keinen naturhaften Ursprung, vielmehr sei es durch ein empfangenes Gesetz von Anfang an aus einem natürlichen Volk herausgerissen (Rosenzweig 1984, 704f.). Derrida zufolge wäre die Bedingtheit durch ein immer schon vorausliegendes, prinzipiell nicht anzueignendes Gesetz, wie es Rosenzweig für das jüdische Volk beschreibt, der Struktur nach keine genuin jüdische Eigenheit, sondern als Gesetz der „différance“ generalisierbar.

Nimmt man hinzu, dass die Philosophie bei Derrida – ein wenig wie Kafkas Mann vom Land – vor dem Gesetz steht und nicht hineingelangt, weil das Bewusstsein nicht hinter die welteröffnende Markierung durch die Schrift im Sinne Derridas zur Präsenz der Eröffnungsszene selbst zurücksteigen kann und Derrida später ganz offen jene Markierung mit der Beschneidung zusammenbringt (Derrida 1994, 68),

⁸ In diesem Zusammenhang gehört auch Derridas wiederholtes Spiel mit den Worten „de jure“ und „de facto“, wobei er stets suggeriert, es gäbe eine Ebene des Gesetzes, die dem Faktischen vorausgehe, so z.B. in Derrida 1985b, 259f. Die deutsche Übersetzung verdeckt das leider teilweise.

dann ließe sich sagen, jenes generalisierte Gesetz der *différance*, das jede naturwüchsige, mythologische oder geistige Totalität verunmöglicht, weist eine Beschneidung an, die unvermeidlich und unumgänglich ist, die rabbinische Textualität legitimiert und den ganz Anderen in seiner Abwesenheit denkbar werden lässt. Diese Kette ließe sich verlängern, etwa um das Thema der Sterblichkeit Gottes und der leibhaftigen Auferstehung – wesentlicher Punkt der Entzweigung in der Herausbildung christlicher und jüdischer Orthodoxie – das im Hintergrund zu stehen scheint, wenn Derrida das Thema des Todes und der Negativität in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zur Sprache bringt (Derrida 1985c).

Diese Auflistung einiger jüdischer Denkfiguren bei Derrida, die er im Übrigen selbst nur ganz selten als jüdische identifiziert, bleibt unvollständig; an dieser Stelle soll es denn auch nicht um eine umfassende Kartierung jener Figuren und ihrer inneren Verbindungen im Werk Derridas gehen, sondern lediglich demonstriert werden, dass es Figuren jüdischen Denkens sind, die Derrida zufolge von der metaphysisch genannten Tradition marginalisiert wurden, tatsächlich aber Momente eines umfassenderen Denkens bilden, das jene metaphysische Tradition überschreitet und in sich begreift: „I often feel that the questions I attempt to formulate on the outskirts of the Greek philosophical tradition have as their ‚other‘ the model of the Jew, that is, the Jew-as-other“ (Derrida 1995, 158).⁹ Und sicher ist es kein Zufall, dass es sich bei vielen jener jüdischen Denkfiguren um genau die Punkte handelt, an denen das christliche oder das griechische Denken über das Judentum hinaus zu sein glaubten: die Beschneidung, die unaufhebbare Materialität und Buchstäblichkeit des Texts, die nicht auf eine einfache Wahrheit reduzierbare Vielschichtigkeit des Texts, das äußerliche und unaufhebbare Gesetz, die unaufhebbare Alterität des ganz Anderen, die Unmöglichkeit der Auferstehung des endlich-unendlichen Gottes.

Es lässt sich mithin errahnen, dass Derrida in der Retrospektive sein Werk keinesfalls nachträglich verzerrte, als er für dieses der jüdischen Thematik einen

⁹ Eine ganze Reihe verstreuter Aufsätze haben Elemente jüdischen Denkens in Derridas Schriften zum Thema, siehe neben den bereits zitierten Texten etwa Handelman 1983, Zechelow 1997, Geller 1997, Shakespear 1998, Kleinberg-Levin 1998, Wolfson 2002, Hammerschlag 2008, Glowacka 2008, Leonard 2011, Siegmundfeldt 2013, Kutash 2014, Gaon 2014, Bernasconi 2014, Wolfreys 2017. Hervorzuheben ist außerdem die Monographie *The Jewish Derrida* (1998) von Gideon Ofrat. Was in diesen wichtigen Untersuchungen zu kurz kommt, ist zum einen eine systematische Auseinandersetzung mit Derridas Analyse eines strukturellen Ausschlusses des Jüdischen in der abendländisch genannten Tradition, zum anderen eine angemessen umfassende Beschäftigung mit der Hegel'schen Dialektik, die Derrida für unumgänglich hielt: „Die Kraft und die Wirksamkeit des Systems gerade transformieren die Überschreitungen regelmäßig in ‚blinde Ausgänge‘“ (Derrida 1999c, 155).

fundamentalen Stellenwert zugesprochen hatte. Zugleich kann nicht verwundern, dass die Bedeutung jener Thematik wie auch die der mit ihnen verbundene Frage nach den metaphysischen Ursprüngen des Antisemitismus von der Forschung nur in Bruchstücken gesehen wurde, schließlich liegen zum einen die Konfrontationen einer griechisch-christlichen Tradition mit Elementen jüdischen Denkens über eine ganze Reihe von Texten verstreut, zum anderen verschleiert Derrida in der Regel die Bezüge zum Judentum ebenso wie die Auseinandersetzung mit judenfeindlichen Strukturen im abendländischen genannten Denken, so dass jene Bezüge für Leser ohne zumindest rudimentäre Kenntnisse von jüdischem Denken gar nicht zu erkennen sind.

Hier ist zwei möglichen Missverständnissen vorzubeugen: Es könnte erstens den Anschein erwecken, als würde Derrida die Philosophie im jüdischen Glauben aufgehen lassen. Das ist indes nicht der Fall; tatsächlich hat die jüdische Offenbarung in Derridas Versuchen, die Wahrheit bestimmter jüdischer Denkfiguren aufzuweisen, so wenig Autorität wie irgendein Glaube. Vielleicht ließe sich sagen, Derridas Philosophie stellt in dem Sinne die Wahrheit jener jüdischer Denkfiguren dar, wie bei Hegel das absolute Wissen die Wahrheit des Christentums zu sein beansprucht (Hegel 1980, 422f.), würde dabei nicht der Eindruck entstehen, die Philosophien Derridas und Hegels bildeten zwei parallel existierende Philosophien, die jeweils die rationale Form zweier Religionen¹⁰ wären, womit sie aufhörten, Philosophie zu sein und zu kulturellen Gebilden von relativer Geltung herabsänken. Derridas Denken scheint vielmehr zu beanspruchen, in gewisser Weise die Philosophie Hegels in einem umfassenderen Denken, welches die „rationale Wahrheit“ des von der Philosophie ausgeschlossenen Jüdischen begreift, „aufzuheben“.

Das zweite naheliegende Missverständnis besteht in der möglichen Annahme, Derrida idealisiere das Judentum, ganz als ob nicht auch die jüdischen Traditionen und mitunter gerade jene, auf die sich Derrida bezieht, Hierarchisierungen und Ausschlüsse legitimieren, die weder vernünftig zu rechtfertigen, noch mit dem dekonstruktiven Vorgehen und dem erweiterten Schriftverständnis in Einklang zu bringen wären. Hat nicht auch das rabbinische Judentum eine Orthodoxie ausgebildet, die bei aller Vielstimmigkeit die exegetische Autorität noch immer in die Hände einer vergleichsweise kleinen Gruppe von Rabbinern legte? Und folgt nicht aus dem Stellenwert, der dem Buch zugesprochen wird, bei aller Widerständigkeit gegenüber dem griechisch-christlichen Logozentrismus, noch immer eine

¹⁰ Es steht darüber hinaus zur Frage, inwieweit der Begriff der Religion in seiner Abstraktion von Ethnos und Sprache überhaupt dazu geeignet ist, den jüdischen Glauben zu bezeichnen und ob es sich dabei nicht um einen dezidiert christlichen Begriff handelt (Boyarín 2004, 202f.).

drastische Einschränkung der allgemeinen Textlichkeit, die Derrida doch aufzuweisen bestrebt ist (Boyarin 2004, 171, 194)? Genau das aber sieht auch Derrida, der die jüdischen Traditionen keineswegs idealisiert. Dies lässt sich an zwei Beispielen aus der *Grammatologie* aufzeigen: Zum einen trägt das erste Kapitel den Titel „Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift“, und sein Inhalt lässt keinen Zweifel, dass durch seine Kritik am Zeichenbegriff nicht das Buch die Autorität der gesprochenen Sprache erben wird, sondern die Schrift über jedes Buch und also auch über die talmudische Autorität hinausführt (Derrida 1974, 16-48). Zum anderen und offensichtlicher ist, dass das erste jener Beispiele, das Derrida für eine nur vordergründige Aufwertung der Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache nennt, Rabbi Eliezer ist (Derrida 1974, 31). Die jüdischen Traditionen werden also von Derrida keineswegs idealisiert, sondern die Wahrheit bestimmter, von griechisch-christlicher Seite ausgeschlossener Zusammenhänge aufgezeigt, die ihre quasi-rationale Gültigkeit abgelöst von ihrer spezifischen Verwirklichung in der Tradition haben.

5 *Glas* – kaum erforschter Gipfel der Auseinandersetzung

Die in systematischer Hinsicht wichtigste Konfrontation des Jüdischen mit der Philosophie im Werk Derridas stellt sicherlich die Auseinandersetzung mit der für Derrida maßgeblichen Philosophie Hegels in *Glas* (1974) dar. In seltener Offenheit beschäftigt sich Derrida hier über einen großen Teil des Buchs hinweg mit Hegels Deutung des Judentums, wie sie sich vorrangig in dessen frühen Schriften findet (Derrida 2006b, 7-106). Dabei geht es Derrida keineswegs bloß darum, auf christlich-antijudaistische Residuen in der Hegel'schen Philosophie hinzuweisen, sondern vielmehr, den inneren Zusammenhang zwischen christlicher Tradition, dem Hegel'schen Vermittlungsdenken als elaboriertestem Ausdruck griechischer Vernunft sowie dem Ausschluss des Jüdischen aufzuzeigen. Abermals verfolgt Derrida hier die These einer relativen Folgerichtigkeit jenes einschließenden Ausschlusses aus der begrenzten Ökonomie des scheinbar miteinander kompatiblen christlichen und philosophischen Denkens (Derrida 2006b, 65f.) heraus, welche aber bei genauerer Hinsicht bei der absondernden Einverleibung des Judentums scheitere. Die philosophische Tradition bringt Derrida hier mit dem Wort „Holokaust“ (Derrida 2006b, 266) zusammen, welches er entgegen der im Französischen üblichen Schreibweise klein schreibt, um damit nicht direkt die Schoah zu bezeichnen und doch unmissverständlich einen Zusammenhang herzustellen zwischen der Philosophie und der Katastrophe (Kimmerle 1998; Critchley 1998). Außerhalb dessen setzt er ein „Denken des Rests“ (Derrida 2006b, 5), womit Derrida zweifellos auf das prophetische

Thema jenes Rests an Menschen anspielt, welcher ein todbringendes Unglück übersteht und aus dem heraus Gott das jüdische Volk wiederherstellt (Rad 1987, 30f., 171f.) – abermals ohne diesen Bezug kenntlich zu machen.

Die massiven exegetischen Herausforderungen von *Glas*, die sich – neben der thematischen Komplexität – aus der Komposition in zwei parallele Spalten sowie aus dem semantischen Ausreizen von Mehrdeutigkeiten und Homonymien ergeben, standen bisher offenbar einer umfassenden Untersuchung jener Analyse des beispielhaften Ausschlusses der Juden im Denken Hegels im Wege.¹¹ Eine gründliche Erforschung der systematischen Bewandnis von Derridas Thematisierung von Antisemitismus und jüdischer Alterität müsste hier ihren Ausgang nehmen, schließlich lässt sich nur in *Glas* trotz aller interpretatorischer Herausforderungen eine minutiöse Auseinandersetzung mit der Marginalisierung des Judentums bei Hegel vor dem Hintergrund der Grundbewegungen seines Denkens finden. Allein ein genauer Nachvollzug von Derridas Argumentation würde es erlauben, die Gültigkeit seines Anspruchs zu prüfen, an bestimmten Punkten am Hegel'schen Diskurs, mit dem zu brechen weder sinnvoll noch möglich sei, „eine Verschiebung zu vollziehen [...], die zugleich winzig klein und radikal ist“ (Derrida 1999b, 43), und zu schauen, ob es ihm – über die Summe einzelner Bruchstellen, wie sie ausgehend von der *Grammatologie* aufgezeigt wurden, hinausgehend – tatsächlich gelingt, der spekulativen Philosophie einen strukturellen Ausschluss des Jüdischen nachzuweisen, um zugleich über die Bewegung dialektischer Vermittlung hinauszugelangen. Es müsste dann also gezeigt werden, inwiefern ein erweitertes, anders funktionierendes Denken, welches im vormals ausgeschlossenen Jüdischen seine Wahrheit erkennt, nicht einfach eine neue Gestalt des Wissens bildet, sondern so grundlegend anders wäre, dass sich der Begriff des Wissens selbst modifiziert fände (Derrida 1985d, 407).

Ausgehend von seiner antijudaismus-sensiblen Hegel-Exegese kann dann die systematische Bedeutung von Derridas verstreuten Beschäftigungen mit jüdischen Thematiken begreiflich werden – allen voran in jener Seminarreihe über „Philosophische Nationalität und philosophischen Nationalismus“ (Derrida 1997, 71f.), sowie a fortiori in der Auseinandersetzung mit Heidegger (Derrida 1989, 9).

Es war sicher ein wenig vorschnell, als einige Kommentatoren in den Kenntnissen Derridas bezüglich der Bewandnis seiner jüdischen Herkunft und der antisemitischen Erfahrungen seiner Kindheit den psychologischen oder kulturellen Schlüssel zu seinem Werk bekommen zu haben glaubten. Vielleicht sollte es stutzig

11 Eine wichtige Vorarbeit zu einem solchen Vorhaben stellt indes Miriam Leonards „Derrida between Greek and Jew“ (2010) dar.

machen, wenn jemand auf so klare Weise die Logik dessen erklärt, was er für das eigene Trauma ausgibt, zumal wenn es sich dabei um eine Logik der unbeendbaren, umkreisenden Verschiebungen handeln soll. Und auch Derridas wiederholte Beteuerungen, eigentlich nicht in den jüdischen Traditionen verwurzelt zu sein (Derrida 1995, 158), während die wesentliche Erfahrung für ihn in einer nicht zu benennenden jüdischen Nichtidentität bestehe, erinnern mitunter so stark an literarische Vorbilder wie allen voran Sigmund Freuds hebräisches Vorwort zu *Totem und Tabu* (Freud 1948, 569), dass man sie vielleicht nicht für unumwundene Eingeständnisse nehmen sollte.

Tatsächlich öffnen Derridas späte Offenbarungen über seine Kindheit den Zugang zu etwas wesentlich Bedeutsamerem als zur vermeintlich kontingenten Bedingtheit seines Werks, nämlich zu einer fast zur Gänze verborgen gebliebenen Auseinandersetzung mit den Ursprüngen des Antisemitismus in der Tiefenschicht der abendländisch genannten Kultur und der Philosophie sowie zur Frage nach einer wirklichen Alterität jüdischen Denkens. Nicht zuletzt im Lichte der Hegel-Renaissance der letzten Jahrzehnte, die die Verbindlichkeit der Hegel'schen Philosophie erneut herausgestellt hat, bekunden Derridas Untersuchungen ihre ganze Dringlichkeit. Die umfassende Erforschung dieser großen Unbekannten unter den philosophischen Beschäftigungen mit Antisemitismus, die die metaphysischen Ursprünge des Antisemitismus nicht nur als Gegenstand erforscht, sondern zugleich die „Logik“ des eigenen Lesens und Schreibens modifiziert – vom Kreis aus Kreisen zum Umkreisen, von der linearen zur „jüdische[n] Lesart“ (Derrida 2006b, 95) – steht noch ganz am Anfang.

Literatur

- Baum, Gregory. 1974. Einleitung zu *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, von Rosemary Radford Ruether, 1-22, New York: The Seabury Press.
- Bernasconi, Robert. 2014. „There Is Neither Jew Nor Greek. The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida“. In *A Companion to Derrida*, herausgegeben von Zeynep Direk und Leonard Lawlor, 251-268. Chichester: Wiley Blackwell.
- Boyarin, Daniel. 2004. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Daniel. 2005. „Midrash and the ‚Magic Language‘. Reading Without Logocentrism“. In *Derrida and Religion. Other Testaments*, herausgegeben von Yvonne Sherwood und Kevin Hart, 131-139. New York/London: Routledge.

-
- Caputo, John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- di Cesare, Donatella. 2016 [2014]. *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Critchley, Simon. 1998. "A Commentary Upon Derrida's Reading of Glas". In *Hegel After Derrida*, herausgegeben von Stuart Barnett, 197-226. New York/London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1974 [1967]. *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1985a [1963]. „Cogito und Geschichte des Wahnsinns“. Übersetzt von Ulrich Köppen. In *Die Schrift und die Differenz*, 2. Aufl., 53-101. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1985b [1965]. „Die soufflierte Rede“. Übersetzt von Rodolphe Gasché. In *Die Schrift und die Differenz*, 2. Aufl., 259-301. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1985c [1964]. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“. Übersetzt von Rodolphe Gasché. In *Die Schrift und die Differenz*, 2. Aufl. 121-235.
- Derrida, Jacques. 1985d [1967]. „Von der begrenzten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“. Übersetzt von Rodolphe Gasché. In *Die Schrift und die Differenz*, 2. Aufl., 380-421. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1988. „An Interview with Professor Jacques Derrida“. Übersetzt von Moshe Ron. Interview von Dr. Michal Ben-Naftali, Shoah Resource Center Yad Vashem. https://www.yadvashem.org/odot_pdf/micro-soft%20word%20-%203851.pdf.
- Derrida, Jacques. 1989. „Comment donner raison? ,How to Concede, with Reasons?“ *Diacritics* 19 (3/4): 3-9.
- Derrida, Jacques. 1994. „Zeugnis, Gabe“. Übersetzt von Elisabeth Weber. Interview von Elisabeth Weber. In *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Jean-François Lyotard, Luc Rosenzweig*, herausgegeben von Elisabeth Weber, 63-90. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.
- Derrida, Jacques. 1995. „Deconstruction and the other“ In Richard Kearney. *States of Mind. Dialogues with Contemporary Thinkers*, 156-176. New York: New York University Press.
- Derrida, Jacques. 1997 [1990]. „Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche“. Übersetzt von Elisabeth Weber. In *Das Vergessen(e). Anamnese des Undarstellbaren*, herausgegeben von Elisabeth Weber und Georg Christoph Tholen, 71-139. Wien: Turia + Kant.

- Derrida, Jacques. 1999a [1971]. „Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie“. Übersetzt von G. Sigl. In *Randgänge der Philosophie*, herausgegeben von Peter Engelmann, 2. überarbeitete Aufl., 93-132. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques. 1999b. „Die différence“ [1968]. Übersetzt von E. Pfaffenberger-Brückner. In *Randgänge der Philosophie*, herausgegeben von Peter Engelmann, 2. überarbeitete Aufl., 31-56. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques. 1999c. „Fines hominis“ [1968]. Übersetzt von Henriette Beese. In *Randgänge der Philosophie*, herausgegeben von Peter Engelmann, 2. überarbeitete Aufl., 133-157. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques. 2006a. „Abraham, der Andere“. Übersetzt von Ulrich Müller-Scholl. In „Judentümer“. *Fragen für Jacques Derrida*, herausgegeben von Joseph Cohen und Raphael Zagury-Orly. 9-55. Hamburg: Philo.
- Derrida, Jacques. 2006b [1974]. *Glas*. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlacek. München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques. 2009 [1972]. „Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta“. Übersetzt von Dorothea Schmidt, unter Mitarbeit von Astrid Wintersberger. In *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, 2. Aufl., 63-129. Wien: Passagen.
- Eagleton, Robert. 2004. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 2001 [1963]. „Vorrede zur Überschreitung“. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. In *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits* (Bd. I, 1954-1969), herausgegeben von Daniel Defert und Francois Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, 320-342. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1973 [1961]. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund. 1948 [1930]. „Vorrede zur Hebräischen Ausgabe von ‚Totem und Tabu‘“. In *Gesammelte Werke (Bd. XIV)*, herausgegeben von Anna Freud, 569. London: Imago.
- Gaon, Stella. 2014. „As If There Were a ‚Jew‘“ *Derrida Today* 7 (1): 44-58. <https://doi.org/10.3366/drt.2014.0076>.
- Geller, Jay. 1997. „Idols, Fetishes and Forsekin. The Other of Religion“ *Religion* 27: 117-122. <https://doi.org/10.1006/reli.1997.0070>.
- Glowacka, Dorota. 2008. „A Date, a Place, a Name. Jacques Derrida’s Holocaust Translations“ *Dalhousie French Studies* 82: 41-58. <https://doi.org/10.1353/ncr.2007.0045>.

- Hammerschlag, Sarah. 2008. „Another, Other Abraham. Derrida's Figuring of Levinas' Judaism“ *Shofar* 26 (4): 74-96. <https://doi.org/10.1353/sho.0.0141>.
- Handelman, Susan. 1983. „Derrida and the Heretic Hermeneutic“. In *Displacement. Derrida and After*, herausgegeben von Mark Krupnick, 98-129. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. „Berner Manuskripte mit Frankfurter Überarbeitungen“. In *Frühe Schriften II (GW 2)*, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, 1-78. Düsseldorf: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981 [1816]. *Wissenschaft der Logik, 2. Band: Die subjektive Logik (1816) (GW 12)*, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Düsseldorf: Meiner.
- Isaac, Jules. 1948 [1946]. *Jésus et Israël*. Paris: Albin Michel.
- Kimmerle, Heinz. 1998. „On Derrida's Hegel-Interpretation“. In *Hegel After Derrida*, herausgegeben von Stuart Barnett, 227-238. New York/London: Routledge.
- Kleinberg-Levin, David Michael. 1998. „Cinders, Traces of Darkness, Shadows on the Page. The Holocaust in Derrida's Writing“. In *Postmodernism and the Holocaust*, herausgegeben von Alan Milchman und Alan Rosenberg, 265-286. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
https://doi.org/10.1163/9789004493858_016.
- Kutash, Emilie. 2014. „The Teshuvah of Jacques Derrida. Judaism Hors-Texte“ *Journal of Textual Reasoning* 8 (1): 5-32.
- Lapidot, Elad. 2020. *Jews Out of the Question. A Critique of Anti-Anti-Semitism*. New York: State University of New York Press.
- Leonard, Miriam. 2010. „Derrida between ‚Greek‘ and ‚Jew‘“. In *Derrida and Antiquity*, herausgegeben von Miriam Leonard, 135-158. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199545544.003.0006>.
- Levinas, Emmanuel. 1987 [1961]. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Alber.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969 [1951]. „Sprache und Gesellschaft“. Übersetzt von Hans Naumann. In *Strukturelle Anthropologie*, 68-79. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nirenberg, David. 2013. *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*. London: Head of Zeus.
- Ofrat, Gideon. 2001 [1998]. *The Jewish Derrida*. Übersetzt von Peretz Kidron. Syracuse (NY): Syracuse University Press.

- Peeters, Benoît. 2013 [2010]. *Jacques Derrida. Eine Biographie*. Übersetzt von Horst Bruhmann. Berlin: Suhrkamp.
- Poliakov, Léon. 1986 [1951]. *Le bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*. Paris: Presses universitaires de France.
- Rad, Gerard von. 1987 [1960]. *Theologie des Alten Testaments (Bd. II). Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser.
- Robbins, Jill. 1995. „Circumcising Confession. Derrida, Autobiography, Judaism“ *Diacritics* 25 (4): 20-28. <https://doi.org/10.2307/465179>
- Rosenzweig, Franz. 1984 [1924]. „Die Bauleute. Über das Gesetz“. In *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (GS 3), herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer, 699-712. Dodrecht: Martinus Nijhoff.
- Ruether, Rosemary Radford. 1974. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1971 [1916]. *Cours de linguistique générale*, herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye. Paris: Payot.
- Sassure, Ferdinand de. 2001 [1916]. *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übersetzt von Herman Lommel, herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Berlin/New York: De Gruyter.
- Shakespeare, Steven. 1998. „Thinking About ‚Fire‘. Derrida and Judaism“ *Literature and Theology* 12 (3): 242-255. <https://doi.org/10.1093/litthe/12.3.242>.
- Siegmundfeldt, Inge-Brigitte. 2013. „Difficult Bond. Derrida and Jewishness“ *The Jewish Quarterly Review* 103 (3): 385-400. <https://doi.org/10.1353/jqr.2013.0024>.
- Strauss, Leo. 2013 [1935]. „Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer“. In *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften* (GS 2), herausgegeben von Heinrich Meier, 2. Aufl., 3-123. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Wolfreys, Julian. 2017. „‘A very black and little Arab Jew‘. Experience and Experimentation or, Two Words for Jacques Derrida“. In *New Critical Thinking. Criticism to Come*, herausgegeben von Julian Wolfreys, 195-208. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wolfson, Elliot R. 2002. „Assaulting the Border. Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida“ *Journal of the American Academy of Religion* 70 (3): 475-514. <https://doi.org/10.1093/jaar/70.3.475>.
- Zechelow, Bernard. 1997. „Revelations/Derrida“ *The European Legacy: Toward New Paradigms* 2 (1): 80-82. <https://doi.org/10.1080/10848779708579695>.

Erklärung

1. Interessenskonflikte: Der Autor erklärt, dass kein Interessenskonflikt besteht.
2. Verwendung von KI-Systemen: Der Autor erklärt, dass keine KI zur Erstellung des Inhalts verwendet wurde.
3. Förderungshinweis: Der Autor erklärt, dass für die vorliegende Arbeit keine Förderung erhalten wurde.
4. Ethik-Erklärung: Der Autor erklärt, dass für die vorliegende Arbeit keine Forschung durchgeführt wurde, die eine ethische Genehmigung oder Ethik-Erklärung erforderlich macht.
5. Danksagung: Herzlich danken möchte ich M. Hanewinkel für den theologischen Austausch.