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

Band: 62 (2015)

Heft: 1

Artikel: Event-Management : vom Ereignis und seinem theologischen Horizont

Autor: Sass, Hartmut von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761289

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HARTMUT VON SASS

Event-Management.
Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont

„Ereignis" ist ein schillernder Begriff – manches Mal gar selbst mit etwas Ereignishaftem ausgestattet. „Ereignisse", so heisst es in einem einschlägigen Sammelband zum Thema, „implizieren eine Art *Riss* oder *Bruch*. Sie müssen, um Ereignisse im starken Sinne und nicht bloß erwartbare Vorkommnisse zu sein, mit einem gegenwärtigen Erwartungshorizont brechen."[1] Eben dies war traditionell das Anliegen: den Horizont übertreffen, das Absehbare transzendieren, die Sprache auslöschen. Hier regiert die Eskalation. Man denke an Heideggers Seynsgeschichte, die eine Athletik der Selbstanwendung inszeniert, indem ihr Thema durch seine Thematisierung beschworen wird; an Levinas' absolut Anderen, der in unsere Lebenswelt in uneinholbarer Forderung einbricht und uns unendlich beschuldigt; an Derridas rein gastfreundschaftliche Gabe, die ohne Kontext, Geber und Empfang zu bleiben hätte, will sie sich nicht selbst unterminieren; an Marions „saturierte Phänomene", die konditionslos das Neue bringen und die Korrelation von Noema und Noesis konterkarieren.

All dies sind Explikationen eines Unbehagens, lediglich im Immanenten zu verbleiben, dezidierte Revolten gegen die Bedingungen, die uns nach herkömmlicher Sicht überhaupt erst sprechen lassen, ererbte Denkweisen endlich, die genuin Theologisches importierten. So heisst es vom Grundereignis des Christentums in einem seiner Berichte bekanntlich: „Und siehe, der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke von oben bis unten [...]" (Mt 27,51) – auch hier also der Bruch, der Altes zum Alten werden lässt, indem Neues weithin *sub contrario* angesagt wird: Aus dem *Event* wird der *Advent*, und diese Ankunft ist, wie jedes Ereignis, „illegal"[2].

Doch so berechtigt das Interesse am Bruch mit der „Metaphysik der Präsenz" auch ist – es bleibt aporetisch. Den absolut Anderen gibt es ebenso wenig wie kontextlose Gaben oder Phänomene jenseits aller Korrelationen. Der Schrift- und Sprachphilosoph Derrida ahnte das und führte deshalb das angebliche Reinheitsgebot der Gabe auch eher als therapeutisch-dekonstruktivistisches *pharmakon* auf denn als konstruktive These – zumal sich die Unmöglichkeit des Puritanischen bereits auf begrifflicher Ebene einstellt: Ereignisse gibt es nicht unabhängig von den Denkfiguren, die sie zum Thema machen.

[1] KHURANA, Thomas: *Zum Ereignis bei Derrida*, in: ROLLI, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Fink 2004, 235–256, hier 244.

[2] BADIOU, Alain: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Zürich: Diaphanes 2009, 55.

Die Theologie darf nun als eine Expertin für diese Art der Untiefen gelten; ihr Ereignis heisst Offenbarung, die (von manchen) rückübersetzt „Sprachereignis" genannt wird. Es ist nun zu fragen, inwieweit dieses eine Denkform öffnen könnte, die beide der skizzierten Pole des Ausserordentlichen nicht sogleich ins Aporetische entsorgt, sondern festzuhalten lehrt: den Bruch *und* den Bruch von etwas Ungebrochenem; denn das ereignishaft Brüchige und Zerrissene, ja (Herz-)Zerreissende aller Ereignisse vollzieht sich stets „anhypostatisch" (um es gut dogmatisch auszudrücken): also nicht für sich und *ab*-solut, sondern mit anderem *re*-solut, nicht a-sozial, sondern modal. Der religiöse Glaube hat ja keinen eigenen Gegenstand, sondern *alles* wird ihm in neuer Weise zum Thema (wie die Hermeneutischen Theologen wussten – und wissen); er postuliert nichts ‚hinter' unserer Welt (wie Nietzsche befürchtete), sondern geht auf alles in ihr immer neu ein; er verfügt nicht über einen spezifischen Adressaten (wie uns die Monotono-Theisten samt umfänglichem Freundeskreis nahelegen wollen), sondern er adressiert diese Welt unter einem neuen Gesichtspunkt. Dass sich dieser „fröhliche Wechsel" als heilvolle Umkodierung *an* Allem einstellt, ermöglichen die Sprachereignisse des Glaubens.

1. Drei Szenen der Eskalation

Um dem skizzierten Unbehagen etwas genauer auf die Spur zu kommen – und mehr als „Spuren" von etwas Vorgängigem wird man hier kaum auffinden –, widmen wir uns nun immer noch ausschnitthaft drei Event-Managern – mehr noch aber der philosophischen Stimmung, in der hier gedacht wird: dem Denken des Ereignisses als Ereignis selbst: Wir streifen dabei das Werk von Levinas, Derrida und Marion.

1.1 Après Levinas: Der ganz Andere

Einer der Levinas'schen Lieblingstexte ist zweifellos die *Dritte Meditation* des (zu)viel gescholtenen Descartes. Levinas kommt auf diesen Text immer wieder zurück und interessiert sich vor allem für einen spezifischen Gedanken, nämlich die Idee des Unendlichen; denn das *infinitum* gebe (etwas) zu denken, das über alles Denken hinausgehe; es berühre damit eine Noesis, die ihrem *cogitatum* nicht mehr zu entsprechen vermöge;[3] diese Idee enthalte mehr als ihr Gehalt (vgl. 38); „Sie ist ein Denken", so Levinas, „welches – wenn man so sagen darf – mehr denkt, als es denken kann"

3 Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Krewani, Wolfgang Nikolaus. 4. Auflage. Freiburg i.Br.: Alber 2008, 11 und 26; die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts 1.1 auf diesen Text; ferner ders.: *Gott und die Philosophie*, in: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Hrsg. v. Casper, Bernhard. Freiburg i.Br.: Alber 1981, 81–123, 96f.; ders.: *Über die Idee des Unendlichen in uns*, in: Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*. Aachen: Einhard 1984, 37–41, bes. 37f.

(ebd.). Zwar beteuert der verspätete Franzose, mit Husserls Korrelationsdenken und dessen Topographie des transzendentalen Bewusstseins nicht brechen zu wollen (so 11), doch lehnt er sich gegen alle Vorbereiter dieses Vermittlungsdenkens (wie Bischof Berkeley; vgl. 53) genauso engagiert auf wie gegen alle Nachfolger dieser alles neutralisierenden Macht und Unmacht (wie insbesondere Heidegger; vgl. 55f.).

Wir müssten heraus gelangen aus dem jahrhundertealten Käfig des Seinsdenkens, in welchem lediglich beengter Platz für Vorhersehbar-Mögliches sei, nicht aber für dessen exterioren Widerpart. Eben diesen Raum also gilt es, unbedingt freizulegen, gerade weil wir uns in ihm schon immer bewegen. Dem Reich der „Totalität" als Etikett von generalisierender Vereinnahmung, programmatischer Egalisierung und Gewalt gegen jegliches Partikulare tritt das Empire der „Exteriorität" entgegen als Anzeige totaler Andersheit, die in nichts aufgeht und damit allem entgeht.[4] Das vollkommen Andere (62), die Zerstörung und Überflutung aller Erwartung (63) oder den „Schock" des Sich-Gebens des absolut Fremden (50) seinsphilosophisch zu bewältigen, stellt dann vor eine zweiwertige Option: Entweder *ist* das Sein die Exteriorität oder wir haben *jenseits* des Seins zu philosophieren (418 bzw. 437f.). Levinas' Werk kann als Oszillieren zwischen beiden Varianten gelesen werden, stets jedoch als Plädoyer für ein Streben nach einem radikalen Aussen. Dieses Streben – dieses „Begehren" – sei Metaphysik zu nennen (vgl. 32).[5]

Levinas meint nun jedoch keineswegs, mit dieser Philosophie des Überschusses eine allgemeine Struktur freigelegt zu haben, die sekundär auf die Konfrontation mit dem Anderen angewendet werden müsste; vielmehr ist das „Antlitz" des Anderen der einzige (zumindest der einzige von Levinas bedachte) Ort, an dem der umrissene Exzess seinen Lauf nehmen könnte: Was bei seinem Lehrer und konstanten Bezugspunkt Heidegger – angeblich – ausserhalb des Interesses gelegen habe,[6] wird nun zum „Königsweg der metaphysischen Transzendenz": der Andere – genauer: das Antlitz als der Modus des Anderen in unbedingtem und unbedingt beschuldigendem Anspruch an mich. In entsprechend hyperbolischem Vokabular beschreibt

4 Dazu WALDENFELS, Bernhard: *Das Gesicht des Anderen*, in: DERS.: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 186–207, bes. 190f.

5 Eine der überraschendsten Wendungen in Levinas' *Totalität und Unendlichkeit* ist die Stellung der Sprache, die er dieser in der Gabe oder Schenkung der unbedingten Differenz zuspricht; dort heisst es: „Die absolute Differenz, die in Ausdrücken der formalen Logik unbegreifbar ist, wird nur durch die Sprache gestiftet. Die Sprache realisiert eine Beziehung zwischen Termini, die die Einheit der Gattung aufbrechen. Die Termini, die Gesprächspartner, lösen sich aus der Beziehung ab oder bleiben in der Beziehung absolut. Vielleicht definiert sich die Sprache als das eigentliche Vermögen, die Kontinuität des Seins oder der Geschichte zu durchbrechen." (278) Die Sprache sei als „Haltung des Selben gegenüber dem Anderen" zu verstehen (294) und verdanke sich nicht einem Bewusstseinsinneren, sondern komme vom Anderen her (vgl. 295 und 299).

6 Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person*, in: DERS.: *Hermeneutik im Rückblick* (= GW 10). Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 87–99, 96.

Levinas, dessen jüdische Familie zu grossen Teilen Opfer der nationalsozialistischen Vernichtung wurde, die Begegnung mit dem Anderen, dessen Idee in mir überschritten wird und so erst zum Antlitz werden kann (63). Die blosse Präsenz des Antlitzes – ist es das Gesicht? ist es der Körper? – wird mir zur Frage, indem es mich in Frage stellt (9). Vor jeder möglichen Haltung ihm gegenüber entzieht es sich sogleich und lässt eine Symmetrie, einen Anspruch meinerseits nicht zu.[7] Im Gegenteil: Das Antlitz steigert sich ins Unendliche, zerreisst jeden Horizont, gerade indem es als „Epiphanie" unerfüllbare Ansprüche erhebt (267 u.ö.) und mich notwendig beschuldigt, weil sich ein unhintergehbares Mehr an Verantwortlichkeit abzeichnet, sodass nur noch eines bleibt: sich dem Nächsten völlig zu unterwerfen, zumal ich selbst für die Verantwortlichkeit des anderen verantwortlich sei![8]

Levinas importiert hier theologische Denkfiguren,[9] um dem Anderen, der unendlich transzendent und fremd bleibe (278), deskriptiv zumindest nahe zu kommen (– ohne diesen Import würde seine grenzwertige Beschreibung aus Mangel an konzeptuellen Ressourcen im Sande verlaufen). Das Bemühen, Gott losgelöst von potentiellen Konditionen zu denken, erinnert zumindest strukturell an Karl Barths frühe Emphase, Gott als sich selbst durchsetzendes Wort in der dialektischen Asymmetrie von Nein und Ja zum Menschen zu bestimmen – gegen jeden Anknüpfungspunkt, gegen jedes Vorverständnis, gegen jeden lebensweltlichen Kontext als Bedingung der Möglichkeit auch der Offenbarung.[10] Daher mögen gerade der Theologie die Sackgassen dieser Xenophilie im Pathos des Absoluten umso vertrauter sein: Wie wäre solch eine Selbstevidenz zu denken, ohne sofort ins Mirakelhafte abzugleiten, welche das Menschsein des Menschen schlicht überspringt? Ereignisse müssen sich von etwas „diakritisch" abheben, um als Ereignisse überhaupt erfahrbar zu sein,[11] und auch Levinas' Denken des Anderen als dieses Ereignis müsste besagter Logik Folge leisten. Doch sein Bemühen, „eine nicht-allergische Beziehung mit der Andersheit" freizu-

7 LÉVINAS, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Aus dem Französischen von SCHMIDT, Dorothea. Wien: Passagen 2008, 74.

8 Zu beiden Thesen: LÉVINAS: *Gott und die Philosophie*, 109; DERS.: *Ethik und Unendliches*, 75.

9 Es bleibt nicht beim Import der Theologie, weil Levinas selbst zuweilen nichts als Theologie betreibt. Es gibt zahlreiche Passagen, die diese Nähe gar nicht kaschieren, etwa wenn er festhält, Gott und sein Wort im Antlitz des Anderen zu suchen (so 9), für eine Phänomenologie des Antlitzes auf Gott zurückgehen zu müssen (11 und 283) sowie die Geburt der Religion im Antlitz zu sehen (*Gott und die Philosophie*, 112).

10 Vgl. BARTH, Karl: *Der Römerbrief* (zweite Fassung 1922). 17. Auflage. Zürich: TVZ 2005, bes. 4, 93, 128; zum dortigen Ereignisbegriff siehe 75 und 200.

11 So zu Recht LIEBSCH, Burkhard: *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: ROLLI, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch*, 183–207, 188.

legen (57), tendiert notorisch ins selbstverneinende Widerlager: Eine „allergische Beziehung" zu sich selbst scheint nun erforderlich zu werden.

Will man Levinas' Phänomenologie des Antlitzes (neben allen theologischen Erschwernissen)[12] nicht sogleich als deskriptiv vereinseitigend, als teils schlicht unzutreffend, teils zumindest übertrieben, jedenfalls zu privat-(indivi)dualistisch (der Andere und Ich) ohne Blick für's Soziale (die Anderen und Ich) abtun, wäre nach dem Status dessen zu fragen, *wie* hier beschrieben wird – oder: Wie könnte Levinas' kontrafaktischer Indikativ mit den (Arte-)Fakten unserer Lebenswelt vereinbart werden? Müsste dann Levinas vermeintlicher Indikativ nicht als Beschreibung einer an sich unmöglichen Ereignisstruktur in Form des absolut Anderen fallengelassen werden? Müsste stattdessen nicht die flehende Bitte, die gemäss Levinas das ethisch aufgeladene Antlitz ausspricht, ernster genommen werden: ‚Töte mich nicht!' ruft es zu,[13] gerade weil das Erflehte etwas adressiert, das sich nie vollkommen einstellen wird. Das Levinas'sche ‚Andersdenken' gliche dann keinen Beschreibungen von Vorfindlichem, sondern einem Bittgebet um Abwesendes.

1.2 Vom Ereignis sprechen? Derrida als Therapeut

Die Unmöglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, tritt beim Levinas-Kritiker und -Freund Jacques Derrida noch deutlicher zutage.[14] Genauer: Es ist von einer „gewissen unmöglichen Möglichkeit" die Rede, ohne vordergründig diese zur Schau getragene Dopplung der Modale aufzulösen. Immerhin bietet Derrida eine Skizze des Paradoxes, indem er zunächst feststellt: „[E]s gibt Ereignisse nur da, wo es kein Zögern gibt, wo man nicht mehr warten kann, wo die Ankunft dessen, was geschieht, das Warten unterbricht; wir müssen uns also beeilen [...]." (13). Der Zeitdruck jedoch erfordert rasche Entscheidungen; Zögern – sonst als Quelle der Kultur durch Nachdenklichkeitsstiftung veranschlagt[15] – wirkt hier offenbar deplaziert; doch droht damit das Ereignis in der Überwältigung des Zögerns in meine Abhängigkeit zu geraten, sodass sich Derrida auch im Blick auf diesen Aspekt abzusichern unternimmt: ‚Mein' Nicht-Zögern, ‚meine' Entscheidung dürften daher gerade nicht Ausdruck meiner Möglichkeit sein (vgl. 44). Ereignisse, die herbeigeführt werden können, sind keine – auch hier gilt

[12] Dass der Weg zu Gott allein durch das Antlitz des Anderen führt (so etwa 202f.), ist schon deshalb schwerlich haltbar, weil selbst im Rahmen dieser *theologia naturalis* nicht ausgeschlossen werden kann, dass der Zugang zu Gott auch durch ‚antlitzlose' Wesen möglich ist.

[13] So LÉVINAS: *Ethik und Unendliches*, 64, 66, 92 u.ö.

[14] Siehe DERRIDA, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve 2003; die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts 1.2 auf diesen Text.

[15] Vgl. BLUMENBERG, Hans: *Nachdenklichkeit*, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*. Jahrbuch 1980, 2. Lieferung. Heidelberg: Winter 1980, 57–61, 57.

folglich das *mere passive*.[16] Derrida schliesst nun drei kleine Szenen an, die die „gespenstische Struktur des Ereignisses" (38) illustrieren (Szenen, die in anderen Werken ausführlicher dargelegt wurden)[17]:

Gaben: Ereignisse geschehen ohne Zögern, rasch also – überraschend. Erwartungen untergraben Ereignisse demnach, und sofern die Gabe – im Gegensatz zum Tausch – als Ereignis eingeführt ist, muss auch sie überraschen. Doch Derrida spitzt den Überraschungseffekt zu, indem er behauptet, die Gabe müsse nicht nur den Adressaten, sondern auch den Geber überraschen; auch letzterer dürfe von der Gabe nichts wissen (vgl. 28). Nirgends also wäre es legitim, dass die Gabe als Gabe in Erscheinung trete, wolle sie ihre Reinheit bewahren (ebd.). Daraus werden nun zwei Schlussfolgerungen gezogen. Nummer eins: „Es ist die Unmöglichkeit des Ereignisses, die das Maß für seine Möglichkeit gibt." (29); Nummer zwei: „Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun." (30).[18] (Wir kommen gleich darauf zurück).

Erfindungen: Erfindungen müssen ebenso unmöglich sein; denn wären sie möglich, stellten sie nichts weiter dar als blosse Potenzen, die immer schon im Erfinder schlummerten (vgl. 31). Auch hieraus zieht Derrida Konsequenzen: „Die einzige Möglichkeit der Erfindung ist also die Erfindung des Unmöglichen." (32). Oder (so können wir selbst schliessen): Die Erfindung des Unmöglichen als ihr einziger Gegenstandsbereich macht die Erfindung selbst unmöglich – vielleicht gibt es also keine Erfindungen, genauso wenig wie die reine Gabe, so mutmasst Derrida endlich (vgl. 33). (Auch darauf kommen wir gleich zurück).

Gastlichkeit: Auch hier ein ähnliches Vorgehen – Steigerung ins Paradoxe: Wirkliche Gastlichkeit sei unvorbereitet, denn der absolute Gast sei in keinen Horizont eingebettet, kein Horizont der Erwartung, kein Horizont des Erwartet-Seins (34). In Levinas'schem Jargon der Reinlichkeit setzt Derrida fort: „Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere, das über mich hereinbricht" (ebd.). Eben darin erblickt der Jude Derrida den Restmessianismus, dass dieser Gast – ohne es selbst zu wissen, ja wis-

[16] Zu dieser theologischen Wendung: DALFERTH, Ingolf U.: *Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther*, in: *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*. Edited by HOLM, Bo Kristian and WIDMANN, Peter. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 43–71, bes. 55–60.

[17] Insbesondere DERRIDA, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Fink 1993.

[18] Zum Überblick zum mittlerweile verzweigten Gabe-Diskurs: DÄRMANN, Iris: *Theorien der Gabe. Zur Einführung*. Hamburg: Meiner 2010; sie geht ein auf die exzessive Verausgabung der Gabe bei M. Mauss und G. Bataille, den reziproken Tausch bei C. Levi-Strauss, die reine Gabe bei J. Derrida und das parasitäre Nehmen bei M. Serres.

sen zu dürfen – zum gesalbten Gast wird und bedingungslos aufzunehmen wäre, zumal er jeden Moment eintreffen könnte (60).[19]

Was hier vorliegt, so meine Vermutung, sind parodistische Einspielungen. Sie sind keineswegs willkürlich vorgenommen, als ob die kathartische Steigerung im Sinne der Reinheit von Gabe, Erfindung und Gastlichkeit in einem blossen Selbstzweck aufginge; vielmehr handelt es sich um Inszenierungen, die ganz auf der Linie der Ereignislogik liegen, der Logik der Ablösung von allen Konditionen im Geben, Erfinden und Bewirten als tatsächliche *Events*. Doch anstatt Derrida nun zu unterstellen, er predige Unmögliches, dessen Unmöglichkeit er gerade mehrfach und eindrucksvoll präsentiert hatte, sollten wir uns – wie schon bei Levinas – auf einen doppelten Boden gefasst machen: „das Ereignis – *wenn* es sowas denn gibt...".[20] Womit wir Derrida in allen drei Skizzen beschäftigt sehen, ist eine Dekonstruktion im Stile Wittgensteins – ein Modus des Therapeutischen also, der uns sehen lässt, was passiert, wenn man sich auf eine absolutistische Grammatik des ‚Ereignisses' einlässt. Derrida führt also „rein beschreibend" vor,[21] was es bedeuten würde, sich auf jenes Reinheitsgebot des bedingungslos-unvermittelten Ereignisses zu verpflichten: Es mündete in Aporien, die sich nur dann als fruchtbar erwiesen, wenn wir sie so behandeln wie einst der Autor des *Tractatus* die berüchtigte Leiter:[22] Sind wir einmal oben, werfen wir sie weg.

1.3 Ereignishafte Inflation. Zu Marion

Zu den engagiertesten Event-Managern unserer Tage gehört fraglos Jean-Luc Marion, der eine neue Note in die Debatte einführt, indem er gerade zum Altbekannten zurückführt: zu Husserls Vorgaben als Fixpunkte des gesamten Ereignisdiskurses. Dabei stellt sich ein ernsthaftes Dilemma ein, dasjenige nämlich, das entsteht, wenn das Ereignis im Rahmen der klassischen Phänomenologie gedacht wird.[23] Husserls Denken stellt sich be-

[19] Dazu auch DERRIDA, Jacques: *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: DERS./VATTIMO, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 9–106, hier 31–34.

[20] Dafür scheint auch Thomas KHURANA zu plädieren: *Zum Ereignis bei Derrida*, 244.

[21] Zur rein beschreibenden Philosophie: WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen – Teil I*, in: *Werkausgabe*, 1. Band, 9. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 224–485, §§ 89–133; ferner WIGGERSHAUS, Rolf: *Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens*. Göttingen: Wallstein 2000; BAKER, Gordon: *Wittgenstein on Metaphysical / Everyday Use*, in: The Philosophical Quarterly 52:3 (2002) 289–302.

[22] Vgl. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, 1. Band, 9. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 7–85, 85 (Nr. 6.54).

[23] Zu diesem Dilemma, allerdings zugespitzt auf den religionsphänomenologischen Bereich, siehe WALDENFELS, Bernhard: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, in: FAILING, Wolf-Eckart u.a. (Hgg.): *Religion als Phänomen.*

kanntlich als genuin korrelativ dar, wobei alle Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte als Bewegung zwischen ‚Intention' und ‚Intuition', zwischen ‚Signifikation' und ‚Erfüllung', zwischen ‚Noesis' und ‚Noema' charakterisiert werden.[24] Dabei zeichnen sich folglich zwei Grenzmarken ab, innerhalb derer sich die Korrelationen vollziehen können, das *Ich* und der *Horizont*; keine Phänomene, nichts, was sich (von sich selbst aus) zeigt,[25] ohne diese beiden Zutaten. Diese wiederum veranschlagt Marion nicht zu Unrecht als wirkmächtige Explikate des überkommenen Seinsdenkens, das jenen Immanentismus legitimiere, der ‚nichts Neues unter der Sonne' zulasse.[26] Doch wenn alle *phainomena* im korrelativen Dual von Ich und Horizont gefangen blieben, frage sich theologischerseits, wie die Offenbarung als Inbegriff des Ereignisses den Primat des erkennenden Ich dulden könnte bzw. welcher Horizont nicht sogleich den Begriff der Offenbarung disqualifizieren müsste.[27] Hatte Heidegger nicht genau deshalb behauptet, eine phänomenologische Theologie könne es beim besten Willen nicht geben?[28]

Husserls „wunderbare Korrelation"[29] zwischen ‚intuitiver' Erkenntnis und ‚intentionaler' Erkenntnisgegenständlichkeit wird von Marion eingelöst, indem sie durch „Sättigung" aufgelöst wird. Die Intuition übersteigt die intentionale Absicht des Ich; ein ‚Mehr' durchbricht das traditionelle Korrelat und lässt jegliche *intentiones* hinter sich.[30] Die derart saturierten Phänomene seien unkonditioniert durch irgendeinen Horizont und irreduzierbar durch irgendein Ich, zumal es zu einem „excess of intuition or of givenness" komme, sodass die Intuition jeglichen Begriff mit einem „surplus" übersättige.[31]

Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt. Berlin: de Gruyter 2001, 63–84, bes. 77–84.

24 Dazu MARION, Jean-Luc: *The Saturated Phenomenon*, in: DERS.: *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press 2008, 18–48, 25.

25 Vgl. die klassische Passage am Anfang von *Sein und Zeit*: HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2001, § 7, 28–31, bes. 29.

26 Dazu MARION, Jean-Luc: *Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung*, in: GABEL, Michael/JOAS, Hans (Hg.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Freiburg i.Br.: Alber, 15–36, 27f.

27 Dahinter steht Husserls ‚Prinzip des Prinzipien': vgl. u.a. HUSSERL, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1906/07; Text nach Hua II), hrsg. von JANSSEN, Paul. Hamburg: Meiner 1986, 50f.

28 So HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie und Theologie*, in: DERS.: *Wegmarken*. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, 45–78, 66.

29 HUSSERL: *Die Idee der Phänomenologie*, 75.

30 MARION: *Aspekte der Religionsphänomenologie*, 35.

31 Dazu MARION: *The Saturated Phenomenon*, 32f. und 45; DERS.: *In the Name. How to Avoid Speaking of ‚Negative Theology'*, in: *God, the Gift, and Postmodernism*. Ed. by CAPUTO, John D. and SCANLON, Michael J. Bloomington: Indiana University Press 1999, 20–53, 40.

Marion trägt diesen Exzess nicht vor, um Kant-analog gegen Kant Platz für den offenbarungsbasierten Glauben Platz zu schaffen.[32] Vielmehr weitet er den theologieaffinen Gedanken der Saturierung erkenntnistheoretisch auf alle Belange aus, gerade um der vielzitierten und ebenso oft bemängelten Theologisierung der Phänomenologie (D. Janicaud) aus dem Weg zu gehen: Hier werden nicht theologische Paradoxa diskutiert, sondern der alltägliche Erkenntnisvorgang beschrieben. Schon das Gewöhnliche vollziehe sich nicht ‚horizontal', sondern exzessiv im Vertikalen. Daher stellen die saturierten Phänomene nicht den Grenzfall dar, sondern die operativste Definition dessen, was sich zeigt: „it alone truly appears as itself, of itself, and starting from itself".[33] Phänomene können sich überhaupt zeigen, weil sie sich geben; Phänomene sind als Derrida'sche Gaben zu verstehen, sodass die Ereignishaftigkeit [*eventmentality*] alle Phänomene regiere und ein ‚Sich-ganz-Geben' den vollkommenen Fall des Ereignisses bildete.[34]

Natürlich könnte man kritisieren, dass Derridas oben dargelegtes Manöver schlicht umgekehrt werde: Habe jener das Vorkommen reiner Gaben preisgegeben, um deren Wesen zu retten, sei von Marion im Gegenzug dieses Wesen mit dem Vorkommen der Gabe identifiziert worden.[35] Doch trotz aller Emphase der saturierten Phänomene brechen auch sie nicht völlig mit Husserls ‚Intuitionen', sondern lassen vielmehr verständlich werden, wie Neues am Alten überhaupt zustande kommen kann: Es bleibt auf dieses bezogen, indem es dieses *by satisfaction* überbietet. Verstünde man Marion nicht in diese Richtung, handelte man sich (und ihm) mindestens zwei (miteinander gekoppelte) Probleme ein: Zum einen bliebe unverständlich, warum sich Marion noch als Phänomenologe betrachtete, wenn ‚saturierte' Duale von Ich und Horizont im rein Aporetischen verblieben; zum anderen stellte sich der methodische Selbstwiderspruch ein, dass Marion selbst die Rede von saturierten Phänomenen nur anhand eines vorgeprägten Vokabulars, in diesem Fall desjenigen Husserls, zu explizieren vermag. Will man beide Probleme umschiffen, sollte man Marion als einen Autor verstehen, der uns lehrt, wie in phänomenologischen Koordinaten ereignishaft Neues *am* Alten sichtbar werden könnte – ein Gedanke, den sich lohnt, weiter zu verfolgen.

32 Vgl. KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX (Vorrede zur zweiten Auflage).

33 MARION: *The Saturated Phenomenon*, 45.

34 MARION, Jean-Luc: *The Event or the Happening Phenomenon*, in: DERS.: *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, trans. by HORNER, Robyn and BERRAUD, Vincent. New York: Fordham University Press 2002, 30–53, 38 und 40.

35 So DALFERTH, Ingolf U.: *Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe*, in: GABEL, Michael/JOAS, Hans (Hgg.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Freiburg i.Br.-München: Alber 2007, 159–191, 165 und 167.

2. Intermezzo: drei Rettungsversuche

Das bislang vorgestellte Event-Management habe ich einer dreifachen Deeskalation unterzogen, indem Levinas' Ode an den Anderen als indikatives Gebet gelesen wurde; indem Derridas' Geste des Sprechens über Dinge, die es eingestandenermassen ‚vielleicht' gar nicht gibt, als therapeutisches Element der Dekonstruktion verstanden wurde; und indem Marions Generalisierung des Exzesses als Grundbestimmung jedes Phänomens rückgebunden wurde auf das, was es zu transzendieren unternimmt. Unterlässt man diese zumindest umrissene Verzweideutigung, wird man in diesen Anläufen einen Ausdruck dafür sehen, den Errungenschaften der sprachpragmatischen Hintergrundausleuchtung sowie den lebenswelthermeneutischen Eruierungen des Selbstverständlichen den Kampf anzusagen. Diese müssen dann als Anwälte des immer schon Alten unter den Verdacht strukturkonservativer Ideologien gestellt werden – im Namen des wahrhaft Neuen, welches sich nicht denken liesse, wenn man sich nicht endlich vom ‚Horizont', ‚Weltbild', dem ‚In-der-Welt-Sein', den meist implizit bleibenden ‚Vertrautheiten' löse – so zumindest eine der möglichen Unterstellungen.

Doch bei diesem bivalenten Schematismus sollte man es nicht belassen, will man das zeitgenössische Ereignisdenken zumindest rudimentär einfangen; denn die Konsequenzen aus den skizzierten Aporien, das *event* absolut zu fassen, sind längst bekannt und haben zu Umgehungsstrategien geführt, die sich nicht selten der Kunstphilosophie verdanken. Ich stelle drei prominente Zugänge in aller Kürze vor.

2.1 Beschwörungen. Heideggers Ereignisdenken

Es wurde schon angedeutet: Ereignisse gibt es nicht unabhängig von den Denkfiguren, die sie zum Thema machen.[36] Eine dieser Denkfiguren ist das, was ich die ‚Beschwörung' nennen möchte, eine Spielart, die sich im Ereignisdenken des späten Heidegger findet. Hier wird das Ereignis gedacht, ohne es zu denken; es wird geradezu herbeigeschrieben, sodass Philosophie – immer typischer für den Hölderlin-Liebhaber – zunehmend in Dichtung übergeht.[37] Damit findet eine folgenreiche Umstellung statt von einem Ereignis, das neue Inhalte zu bringen vermag, hin zu einem Ereignis, das in eine ungeahnte Atmosphäre oder Stimmung einweist. Auch hier zeichnet sich also die Nähe zum Ästhetischen ab; dazu Heidegger:

[36] So auch Rolli, Marc: *Einleitung: Ereignis auf Französisch*, in: ders. (Hg.): *Ereignis auf Französisch*, 7–40, 11.

[37] Auch Ludwig Wittgenstein meinte bekanntlich, dass man Philosophie eigentlich nur dichten dürfte: *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe*, 8. Band, 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 445–573, 483.

„Was die Kunst stiftet, kann deshalb durch das Vorhandene und Verfügbare nie aufgewogen und wettgemacht werden. Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung."[38]

Hier liegt die Aktivität in keinem Fall beim Empfänger, der zuallererst zu einem wird, indem sich die „Schenkung", „Gründung", der „Anfang" an ihm vollziehe.

Doch das, was später so sehr für Auflehnung sorgen und das Ereignisdenken kritisch antreiben wird, ist bei Heidegger auch hier noch beibehalten: das Denken des Ereignisses im Rahmen des Seins – allerdings unter ganz anderen Vorzeichen als noch in *Sein und Zeit*. ‚Sein' fungiert hier nicht mehr als so begrenzende wie transzendental ermöglichende Rahmung, sondern dem ‚Seyn' komme selbst „*Er-eignungscharakter*" zu; die „Wesung des Seyns" sei ihrerseits nichts als das Ereignis – als *singulare tantum*.[39] Wie ist dieses „denkerisch-sagende Zugehören zum Seyn" überhaupt verständlich zu machen?[40] Ich würde sagen: gar nicht! Jeder, der mit Heideggers später Wortakrobatik – sich stets entziehend und nur so präsent[41] – auch nur ein wenig in Berührung gekommen ist, insbesondere mit seinem ‚zweiten' Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie*, wird sich fragen, in welchem Dienst dessen sich selbst verzehrendes Vokabular steht. Der in Klammern beigelegte Untertitel „Vom Ereignis" ist wörtlich zu nehmen: Hier wird nichts „über" das Ereignis gesagt, sondern tatsächlich *vom Ereignis her* gedacht, was in labyrinthische Konfigurationen mündet:

(i) in die Ausreizung eines Wortstammes mittels Prä- und Suffixbildung: Ereignis / Ereignen / Er-eignung / Ver-eignung / Übereignung / Zu-eignung / An-eignung / Eigentlichkeit / Eignung / Geeignetheit / Ent-eignung / Eigentum; 147-170.

(ii) in die Umwidmung von anders belegten Termen (z.B. „Metaphysik" / „Ontologie" / „Sprung" etc.) bzw. in die Schaffung von zumindest gewagten Etymologien (z.B. er-eignen – er-eugen – er-äugen)[42].

[38] HEIDEGGER, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: DERS.: *Holzwege* (= GA 5). 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 2003, 1–74, 63. Bereits in einem sehr frühen Text deutet Heidegger in diese Richtung; dort heisst es: „Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Und verstehe ich es darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis." (*Zur Bestimmung der Philosophie* (= GA 56/57). Frankfurt a.M.: Klostermann 1987, 75).

[39] HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= GA 65). 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 2003, u.a. 7, 30, 200, 452.

[40] Ebd., 3.

[41] Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Die Erinnerung in die Metaphysik*, in: DERS.: *Nietzsche. Zweiter Band* (= GA 6.2). Frankfurt a.M.: Klostermann 1997, 439–448, 448, Anm. a: das „verbergende Bergen im Sinne des Ereignisses".

[42] Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Das Ereignis* (= GA 71). Frankfurt a.M.: Klostermann 2009, 184.

(iii) in die Auflösung des Sinns durch die sich selbst untergrabende Kombination aller Leitbegriffe; das wären in den *Beiträgen* vor allem „Anklang" / „Sprung" / „Zuspiel" / „Gründung" / „Wahrheit" / „Seyn" / „Ereignis" – aber das „Ereignis" ist der grösste unter ihnen.

Was wir hier vor uns haben, ist das Zerreissen der Sprache; eine Inszenierung des Bruchs mit jedem Sinn vor blosser Sinnlosigkeit; denn Heidegger versucht sich daran, die „Worte so beredt [zu] machen, dass sie sich und ihr Gegenteil sagen"[43]. In der dadurch geschaffenen Sprachlosigkeit kann sich das Ereignis als Stimmung er-eignen: „Das Ereignis als übereignender Einfall"[44]. Heidegger lässt demnach das Thema – Ereignis – durch seine Thematisierung – den Sprachverzehr als präzisiertes Schweigen – erscheinen. Gefragt wird nicht mehr, was das Ereignis sei, wie es möglich wäre, sondern es wird angeschrieben gegen die ‚Grenzen der Sprache' in der Hoffnung, es stelle sich ein.

2.2 Ordnungsliebe. Zu Waldenfels

Ganz anders verhalten sich die Dinge bei Bernhard Waldenfels, der in einer weit weniger exzentrischen Stimmung philosophiert: einer ‚Ordnungsliebe', die allerdings in fruchtbarer Spannung zum Interesse am Anderen, dem Fremden steht. Waldenfels zieht die Konsequenzen aus den oben dargelegten Aporien, wonach ein Ereignis als blosser Bruch mit dem Herkömmlichen utopisch bleiben wird. Ereignisse gibt es nicht (und geben sich nicht) im Vakuum ohne Anhalt, sondern ereignen sich (*wenn* es sie denn gibt) *an* den Kontinuitäten des Nicht-Ereignishaften. Das Ereignis fordert unbedingt sein Gegenteil, will man, wie Waldenfels, die neuere Phänomenologie als Versuch verstehen, Motive wie Pathos, Response, zeitliche Diastase und Fremdheit – also Erfahrungen des Ereignishaften – ernstnehmen.[45]

Was für dieses doppelte Interesse nötig ist, ist, das Ausserordentliche stets auf die Ordnungen zu beziehen, die von jenem durchbrochen werden (8). Das Extravagante ‚springt zwar aus der Reihe'[46], doch das Durchbrechen der Ordnung verweist auf die durchbrochene Ordnung (187). Daher müssten auch die Erfahrungen der Fremd- und Andersheit stets kontextualisiert werden, um überhaupt als solche wahrgenommen zu werden.

43 GADAMER, Hans-Georg: *Der eine Weg Martin Heideggers*, in: GW, 3. Band: *Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 417–430, 427.

44 HEIDEGGER: *Das Ereignis*, 183.

45 WALDENFELS, Bernhard: *Vorwort*, in: DERS.: *Idiome des Denkens*, 7–12, 9; die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts 2.2 auf diesen Text.

46 WALDENFELS, Bernhard: *Die Macht der Ereignisse*, in: ROLLI, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch*, 447–458, 448.

Daran sei gerade mit Blick auf Levinas' Übertreibungen zu erinnern, zumal sie nicht explizierten, was sie überbieten (308). Wittgensteins Hermeneutik der Lebensformen könne hilfreich sein, um zu erkennen, dass wir immer schon in etwas eingebettet sind, in ein „Weltbild",[47] das leitet, „wie wir denken und leben" (271).

Zu fragen bleibt jedoch, ob Waldenfels primär mit ‚Bindestrich' oder doch mit ‚Trennungsstrich' philosophiert (dazu 280), was es also heisst, dass *Para*-doxa stets *En*-doxa voraussetzen (306). Einerseits zeigt sich seine ‚Ordnungsliebe' darin, dass darauf wiederholt aufmerksam gemacht wird, dass Ordnungen nicht einfach übersprungen, sondern bestenfalls überschritten werden können (212f.). Dazu passt, dass eine gewisse Reserve zu spüren ist, Derrida darin zu folgen, den „Dissidenten aus Überzeugung" zu geben, d.h. das Anormale gegenüber dem Normalen zu privilegieren (268). Andererseits ist sich Waldenfels mit Derrida einig, wenn es um dessen Kritik an der programmatischen Verteidigung des Faktisch-Gewöhnlichen geht, für die die vom Franzosen immer wieder traktierte *ordinary language school* stehe (300);[48] hier werde die Normativität des Faktischen unbesehen zum singulären Kriterium der Semantik, so die Gefahr.

Waldenfels scheint sich zwischen beiden Seiten nicht entscheiden zu wollen, wie aus einem spezifisch religionsphänomenologischen Text hervorgeht. Demnach gelte, dass religiöse Erfahrung bedeute, dass Unsagbares sagbar werde, ohne die Unsagbarkeit gänzlich aufzuheben.[49] Und dies, obgleich der Überschuss und das Ausserordentliche auch hier nicht loszulösen seien von endlichen Ordnungen. Die Bruchstellen, an denen jede Ordnung an ihre Grenzen stosse, liessen zuletzt nur indirekte Zugänge zu, sodass das Heilige lediglich in der Differenz von Ausserordentlichem und Ordentlichem, Regel und Bruch zu haben sei. Er belässt es bei diesem Zwiespalt; denn: „Es gibt Dilemmata und Paradoxien, deren Auflösung fataler ist als diese selbst."[50]

2.3 Zur ‚Frömmigkeit der Antwort'. Neue Ästhetik nach Mersch

Immer noch grössere Ordnung bei noch so grosser Unordnung – oder doch umgekehrt? Dies scheint bei Waldenfels – gerade wenn's um religionsphänomenologische Fragen geht – offen zu bleiben; anders bei Dieter Mersch, der jedoch klarstellt, die Frage nach dem Ereignis im „Zeitalter der Trans-

47 Dazu WITTGENSTEIN, Ludwig: *Über Gewißheit*, in: *Werkausgabe*, 8. Band, 6. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 113–257, §§ 90–96, 162, 262, 422 u.a.

48 Dazu z.B. DERRIDA, Jacques: *Signatur Ereignis Kontext*, in: DERS.: *Randgänge der Philosophie*, hrsg. von ENGELMANN, Peter. 2. Auflage. Wien: Passagen 1999, 325–351, bes. 340–347.

49 So WALDENFELS: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 77 und 80.

50 Ebd., 84; auch DERS.: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2012, 412.

zendenzlosigkeit" anzugehen.[51] Viel expliziter als bei Heidegger wird nun das Ereignisdenken im ästhetischen Diskurs verortet, nicht jedoch in Selbstanwendung ‚dichtender Philosophie', sondern als Promovierung des *events* als Leitbegriff einer neuen Ästhetik. Und diese zeichnet sich nun in ihren Beschreibungen durchgängig durch eine bevorzugte Trennungsmetaphorik aus: Das Zerrissene, Ereignishafte, das Ende des Sinns, ja des Gegensinns ohne die Intention, irgendjemanden zu erreichen, regiere nun.[52] Man habe sich wegzubewegen vom normativ aufgeladenen „Kunstwerk" hin zu dem, was *wir* bei „Kunst" empfinden, woraus sich eine dezidierte Kritik sowohl an der Hermeneutik wie auch am (Post)Strukturalismus ergibt (9). Eine Umstellung vom *Werk* zum *Ereignis* als „'performative Wende' in der Kunst" sei vonnöten (so Titel von Kap. III, 157–244), um einer Ästhetik des nicht-intentionalen Sich-Zeigens den Vorrang zu geben gegenüber Restbeständen der *intentio auctoris*. Der Primat der Alterität gehe einher mit der Einführung einer Ereignisästhetik (163, 167), die wiederum für einen Paradigmenwechsel stehe, den Mersch wie folgt beschreibt:

> „Kunst verschiebt sich, wird zur Praxis, zum evolutiven Prozeß, zum Akt, zum einmaligen Geschehnis. Ein ganzes Kompendium von Kategorien – Subjektivität, *poiesis*, Imagination, Symbolisierung, Originalität und Form –, das die Fundamente der traditionellen Kunst strukturierte, stürzt um und verliert seine Gültigkeit. *An seine Stelle treten andere Evidenzen: Performanz, Ekstasis, Wirkung, Ereignis und Aura*. Dort der Gegenstand, das Werk, die Dauer und die Geschlossenheit, hier das Flüchtige, die ‚Bricolage', das Risiko, die Situierung im Augenblick, die ‚Konfiguration der Präsenz im *hic et nunc*' [Zitat Daniel Charles]. Nicht länger fungieren als Modell Sprache und Text, sondern Vollzug und Ereignen." (223)

Nicht mehr der Raum fungiert hier als Leitmedium, sondern die nicht-chronologische Zeit als Kairos. Als solche verweigere sich die Zeit den Vereinnahmungen durchs Begriffliche und sei allein fassbar als Kluft, Riss, Differenz (vgl. 226, 243). Das Ereignis, das geschehe als das, was sich in *„ursprüngliche[r] Alterität"* zeige (50, vgl. 221, 229), spalte durch Unterbrechung der durchgängigen Präsenz (110). Wie dann aber vom Ereignis sprechen? Dafür bietet Mersch zwei Wege an. Auf den einen deutet er lediglich, indem festgehalten wird, Ereignisse liessen sich allein auf der „Ebene der Wirkungen" beschreiben (49): ‚An ihren Symptomen sollt ihr sie erkennen!'[53] – Der zweite, etwas ausführlicher vorgestellte Weg besteht da-

[51] MERSCH, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 230; die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts 2.3 auf diesen Text.

[52] Dazu BÖHME, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, 9 und 23.

[53] Ähnlich sieht es DERRIDA: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, 48; ferner DASTUR, Françoise: *Phenomenology of the Event. Waiting and Surprise*, in: *Hypatia* 15:4 (2000) 178–189, bes. 183.

rin, unserer Response auf das Ereignis deskriptiv nachzugehen. Nicht der Frage, sondern der Antwort käme hier die ‚Frömmigkeit' zu.[54]

Diesen zweiten Weg eines „*Responsoriums*" hatte auch schon Waldenfels im Visier,[55] wobei er aus dem Ereignisästhetischen, das zur Antwort zwinge, eine Ethik der Responsivität ableitet – in dem suggestiven Vierschritt: Antworten – Antwortlichkeit – Verantwortung – Verantwortlichkeit.[56] Dabei sei jedoch eine „*responsive Differenz*" zu beachten, die sich zwischen dem Was der eigenen Antwort und dem Worauf des fremden Anspruchs auftue, zumal wir „wählen, was wir antworten, nicht aber, worauf wir antworten".[57] Mersch wird diesem Übergang vom Ereignisdenken, dem responsorisch nachzugehen sei, zur moralischen Dimension des Ästhetischen als „*Ethik der Responsivität*" zustimmen (239). Auch hier taucht die Frage nach den Bedingungen der (Un)möglichkeit des Ereignisses und seines ‚Wesens' nur noch insofern auf, als unsere Antwort und Verantwortung phänomenologisch befragt werden sollen (bes. 289–298).

3. Das Sprachereignis des Glaubens

Was bleibt nach dieser *tour d'horizon* (!) zum Ereignis? Bleibt etwa als Pointe, das Ereignis lediglich als beschwörungsfähiges Symptom begreifen zu können, weder als Etwas noch als Nichts (wie es Wittgenstein vom Schmerz behauptete)[58] – und daher allein zugänglich durch das, was es uns gibt und wie wir uns ihm gegenüber geben, greifbar also nur in seiner auratischen Wirkung und unseren atmosphärischen Antworten? Vielleicht zehrt auch noch dieses negativ-phänomenologische Kausalvokabular über eine Ursache im Entzug und die Effekte im Verzug von einem Bild, das eher „verhext", als wirklich etwas zeigt. Eben dieser Vermutung möchte ich nun nachgehen, indem die Brennweite der Betrachtung auf's Theologische hin konzentriert wird.

3.1 Diagnose der Aporien

Aus den Durchgängen und Randgängen des Event-Managements möchte ich drei knappe Diagnosen herausfiltern, die jene (auch theologische) Herausforderung, das Ereignis zu denken, schärfen können:

54 Zur „Frömmigkeit der Frage": HEIDEGGER, Martin: *Das Wesen der Sprache*, in: DERS.: *Unterwegs zur Sprache*. 14. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta 2007, 157–216; dort heisst es: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" (175).

55 WALDENFELS: *Idiome des Denkens*, 205.

56 Vgl. ebd., 223.

57 WALDENFELS: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 77 und 83.

58 Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen – Teil I*, § 304.

(1) *Dionysos vs. Apollon*: Das ‚Ereignis' ist im Reigen seiner ontologischen Nachbarbegriffe ein grammatischer *outlaw*: ‚Geschehen', ‚Vorkommnis', ‚Vollzug', ‚Handlung', ‚Prozess', nicht zuletzt ‚Sein' sind auf Präsenz, Zugänglichkeit und Kontinuität in Raum und Zeit angelegt. Das Ereignis – enger verwandt mit ontologieferneren Termen wie ‚Exzess', ‚Aura', ‚Überfluss' – hingegen konterkariert diese Attribute wesentlich; es lebt gerade von diesem permanenten Einspruch, sodass es zuletzt nichts anderes als eben dieser Einspruch selbst ist: Das ‚Wesen' des Ereignisses bestehe darin, zu verschwinden; es bleibe ungreifbar, wobei der potentielle Rezipient stets zu spät komme; dadurch wird die vertraute Kontinuität, vornehmlich des Sinns eines (quasi) raum-zeitlichen Etwas, drastisch, dramatisch, exzessiv, gegen alle Erwartung durchbrochen: *event – e-venire – ex-venire*.[59] Wie gesagt: Hier regiert, philosophisch und rhetorisch, die gegen jegliche Stabilitäten revoltierende Eskalation.

Versucht man sie (zugegeben: wohl etwas vorzeitig), ideengeschichtlich zu begreifen, gibt sich diese Richtung als Einspruch gegenüber Denkfiguren eines übergreifenden Sinns, eines bei aller Heterogenität bleibenden Einheitsdiskurses zu erkennen. Heideggers Umwidmung der Ontologie in eine vom Dasein her zu erschliessende Seinslehre und Gadamers dezidiert konservative Wertschätzung des Klassischen, der Tradition und der Autorität (nicht: des Autoritären)[60] müssen dann im Namen einer *Anti-*, zumindest aber einer *Posthermeneutik* unter die Räder kommen.[61] Ich werde mich nun nicht auf den Streit einlassen, inwiefern es sich hier lediglich um eine hyperbolische Gegenbesetzung in einem Diskurs handelt, der gerade dabei ist, vom unterstellten Einheitspol apollinischer Ordnungen zum Pendant dionysischen Zuschnitts zu kippen. Jedoch virulent für die (post)-phänomenologische Rahmenhandlung bleibt die mehrfach aufgetauchte Frage, ob sich innerhalb ihrer Koordinaten (dem Dual von Ich und Horizont) Ereignisse überhaupt denken lassen.[62]

Allerdings ist dies längst kein Spezialproblem der Phänomenologie, sondern aller philosophischen Zugänge, die die so unhintergehbare wie kontingente Eingebundenheit des Menschen in Sprache, Lebenswelt und Geschichte einfangen. Wollte man hinter dieses von Stimmungen gar nicht freie Selbstverständnis tatsächlich zurück, beginge man einen metaphysischen *salto mortale* im Modus der momenthaften Auflösung aller unserer Konditionen. Will man das nicht, bleibt diesseits aller Enttäuschungen

59 BADIOU, Alain: *Das Ereignis denken*, in: DERS./ŽIŽEK, Slavoj: *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*, hrsg. von ENGELMANN, Peter. Wien: Passagen 2005, 15–49, 41.

60 Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1990, bes. 290–295 und 336.

61 Dazu MERSCH, Dieter: *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie Verlag 2010, bes. 33–49 und 170–186.

62 Dass sich Phänomenologie und Ereignisdenken geradezu gegenseitig fordern, hat zum Beispiel DASTUR: *Phenomenology of the Event*, 183, 186f. behauptet.

nur, Ereignisse *an* Nicht-Ereignissen zu lozieren und von dort aus nach der Beziehung zwischen Bruch und Ungebrochenen zu fragen: Kommt dem Ereignis ein ‚eigener' ontologischer Wert zu? Oder gleicht es doch eher einem allein lebensunfähigen Parasiten?

(2) *Symptomforschung*: Wenn die Relation zwischen Ereignis und Nicht-Ereignis im angedeuteten Sinn ‚anhypostatisch' zu lesen wäre, nämlich so, dass Ersteres einen exzessiven Modus von Zweiterem bildete, käme auch in die Frage der Möglichkeit von Ereignissen etwas Bewegung. Diese Frage war ja nur solange untersagt, als man den ereignishaften Bruch, Schnitt und Riss ins absolut Reine steigerte, sodass die Drosselung dieser Klimax mit der Rückkehr eines aufschlussreichen Problems einherginge. Die phänomenologisch beschworene Rückkehr ‚zu den Sachen' wäre damit zugleich eine Rückkehr zu den sie konstituierenden Vollzügen.[63]

(3) *Gefahr der Hypostasierung*: Damit dynamisiert sich zugleich der ontologische Status des Ereignisses: Es sei kein Etwas, keine Entität, zu Deutsch: ein ‚Dingsda', es sei aber auch kein Nichts, keine folgenlose Leere – aber: *es sei*. Wählt man nun ein symptomatisches oder responsives Vokabular und veranschlagt das Ereignis als durch seine Effekte oder unsere Antworten thematisierbar, stellt sich die Gefahr ein, jenseits dessen, was sich in ‚Wirkung' und ‚Response' zeigt, nach einer unsichtbaren Ur-Sache zu fanden, von der immer schon eingestanden ist, ihrer nicht habhaft zu werden. Das kann daran liegen, dass sie sich permanent entzieht, oder einfach daran, dass es sie nicht gibt. Ich plädiere für's Zweite – mit drei weitreichenden Folgerungen: Erstens: Ereignisse gibt es nicht ohne unser Involviert-Sein in sie, nicht also ohne unsere Reaktion auf ein Widerfahrnis; zweitens: ‚Ereignisse' sind Zuschreibungen *ex post*, sodass sie nichts denotativ bezeichnen, sondern Interpretamente von Vorfindlichem bilden; und drittens: Ereignisse sind theologisch gesehen keine Interventionen Gottes ins Vorfindliche der Welt, sondern die heilvolle Umkodierung der Welt durch Gott.

3.2 Was ist ein Sprachereignis?

Die Rede vom „Sprachereignis" reagiert nun auf diese drei Diagnosen von Seiten der Theologie. Eingeführt vom vielleicht interessantesten Vertreter der Hermeneutischen Theologie, Ernst Fuchs (1903–83),[64] fungiert dieser

[63] Vgl. MOXTER, Michael: *Die Phänomene der Phänomenologie*, in: FAILING, Wolf-Eckart u.a. (Hgg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*. Berlin-New York: de Gruyter 2001, 85–95, 95.

[64] Siehe insbes. FUCHS, Ernst: *Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen*, in: DERS.: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation* (GA I). 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1965, 281–305.

Term als zentrales Element eines metaphysikkritischen Unternehmens, das Gott nicht als transzendente Allmacht einer ereignishaften Intervention denkt, sondern als in der Tat transzendente Wirklichkeit, in der Menschen sich, ihre Welt und ihren Nächsten ereignishaft neu verstehen können. Der Begriff steht am vorläufigen Ende einer terminologischen Substitutionsreihe, die von ‚*Heilstatsachen*' ihren Ausgang genommen hatte, diese unter dem Eindruck des Historischen durch ‚*Heilsgeschichte*' ersetzte, um wiederum diese zu konzentrieren auf das Singuläre im Christentum mittels des ‚*Heilsereignisses*', das jedoch stets medial zu verstehen ist, woraus sich endlich das ‚*Sprachereignis*' ergeben hat.

Zugegeben sei, dass viele Vertreter des Faches gegen diese grobe Skizze der Dogmengeschichte protestieren werden.[65] Unumstritten wird jedoch sein, dass der Ereignisbegriff in ihr eine so prominente wie verschwommene Rolle einnimmt; denn die Genitivkonstruktionen und Appositionen, in denen das ‚Ereignis' auftritt, sind vielfältig, aber unspezifisch: das Wort als Ereignis, der Kanon als Ereignis, das Neue Testament, das vom Ereignis lebe, die Rede von Gott als Ereignis in unserer Gegenwart, das Ereignis des Glaubens, gar Luther als Sprachereignis![66] Man sieht: Es wird recht unübersichtlich, obwohl doch Kreuz und Auferstehung als *das* Ereignis christlichen Glaubens unangefochten sein sollten.[67] Dies bestreitet auch Fuchs nicht, weitet jedoch das Sprachereignis über den Osterbericht hinaus aus, indem die Testamente selbst als durch und durch österlich verstanden werden.[68] Was dies bedeutet, kann man sich an drei wesentlichen Eigenschaften des Sprachereignisses vergegenwärtigen:[69]

[65] Allen voran: PANNENBERG, Wolfhart: *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Offenbarung als Geschichte*. hrsg. von PANNENBERG, Wolfhart u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1961, 91–114.

[66] Belege: JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1978, 221; DERS.: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1967, 110; FUCHS, Ernst: GA I, 78; DERS., *Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge* (WA). Hrsg. von GRÖTZINGER, Eberhard. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979, 37 und 160; EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken*. Mit einem Nachwort von BEUTEL, Albrecht. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 1–17.

[67] Dies ist innerhalb des gegenwärtigen Ereignisdiskurses von Alain Badiou zugleich bestritten und bestätigt worden, indem alles auf die Auferstehung gesetzt wird in Abblendung der Bedeutung Jesu Leben und Sterben; siehe BADIOU: *Paulus*, 11, 45, 58, 84, 87; dazu auch DALFERTH, Ingolf U.: *Ereignis und Transzendenz*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110:4 (2013) 475–500, bes. 484–487.

[68] Ernst Fuchs meint, das Sprachereignis finde sich in den Texten des Neuen Testamentes: *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (GA II). 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1965, 407.

[69] Der Begriff hat eine Vorgeschichte in BULTMANNs Konzept des Kerygmas (z.B. *Glauben und Verstehen I* (GV I). 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1964, 180, 186, 209, 298) und einen terminologischen Zwilling in EBELINGs Rede vom Wortgeschehen (*Theologie und*

(1) *Sprache als Ereignis*: Der, so Fuchs, „etwas gewaltsame Ausdruck Sprachereignis"[70] enthält eine Dopplung; er meine sowohl eine bestimmte Sprache (zum Beispiel ein Gedicht oder eine Predigt) wie auch das Ganze der Sprache, die Sprache selbst als Ereignis. Umgekehrt spielt für Fuchs (und die ihm Folgenden) das Ereignis als eine nicht-linguistische Grösse gerade keine Rolle. Der traditionelle dogmatische Begriff der Offenbarung wird nun in diesem Rahmen verstanden, sodass die Sprache die Züge dessen annehme, wovon sie spreche: Sie spricht vom Heil und ist Heil – aber nun so, dass das Sprachereignis den Weg der Verschriftlichung umkehrt: Das fixierte Wort muss zur Anrede werden, die es immer schon war. Dadurch mache die Sprache das Sein zum Ereignis, sie rechtfertige das Sein, so Fuchs in seinem oftmals enigmatischen Duktus.[71]

(2) *involvierendes Ereignis*: Auch Jesu Predigt (und Gleichnisse) kann Fuchs zuweilen als Ereignis bezeichnen, zumal sie nicht ein Ereignis *ist*, sondern zu einem *wird*. Ereignisse sind daher nicht gegenständlich, objektivierbar oder bar jedes Rezipienten, weil der Hörer selbst mit ins Ereignis gehört, wie Fuchs einschärft:[72]

> „Die Eigenart existentiellen Verstehens schließt den Verstehenden stets in den Vorgang mit ein, der verstanden werden soll. Ich bin gerade als so Verstehender mindestens an der Wahrheit der Sache selbst mitbeteiligt und für sie verantwortlich."[73]

> „Das Geschehen der Basileia geschieht nicht, wenn wir nicht dabei sind! Das Geschehen der Basileia ist *von vornherein* ein uns einschließendes Reden. Ein noch so frommes Reden ohne uns ist atheistisch."[74]

Das heisst keinesfalls, dass das Ereignis nur *durch* mich geschehen könne, aber doch so viel, dass es sich allein *an* mir, dem Hörer, zu vollziehen vermag.[75]

(3) *Sprache als Tat*: Sprache als Ereignis *tut* also etwas, indem sie etwas *sagt*.[76] Da Sprache nicht nur Mitteilung ist, sondern selbst ein Performativ,

Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1963, 39).

70 FUCHS: GA I, 281.

71 FUCHS: WA, 18; DERS.: *Marburger Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1968, 248 bzw. GA II, 425.

72 Vgl. FUCHS, Ernst: *Glaube und Erfahrung* (GA III). Tübingen: Mohr Siebeck 1965, 4f. mit Anm. 5; ferner BULTMANN: GV I, 293.

73 FUCHS: GA III, 219.

74 FUCHS, Ernst: *Jesus. Wort und Tat*. Tübingen: Mohr Siebeck 1971, 94.

75 Siehe auch JÜNGEL: *Gott als Geheimnis*, 11; DERS.: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 86.

76 Die Nähe zur Sprechakttheorie ist immer wieder thematisiert worden: Zur Verbindung speech act-event vgl. WALDENFELS, Bernhard: *An den Rand geschrieben. Laudatio auf Jacques Derrida*, in: DERS.: *Idiome des Denkens*, 265–273; zur Verwandtschaft des

greift sie ins Leben ein: Verspricht jemand etwas, bittet oder fragt sein Gegenüber, verändert dies die Situation zwischen beiden. Worte sind also nicht folgenlos und können den Sachverhalt, den sie zum Ausdruck bringen, gerade auf diese ausdrückliche Weise beschleunigen, fördern oder gar bewirken.[77] Eines der Beispiele aus der religiösen Praxis bietet die Predigt, die die Nähe Gottes und seines Reiches *ansagt* und, indem sie dieses tut, es nahe *ist*. In der Koinzidenz von Tun und Sagen wird die Predigt zum Ereignis,[78] sodass die Nähe Gottes nicht länger aussteht, sondern die Wirklichkeit ihrer Hörer bestimmt.

3.3 Anhypostatisches Ereignis

Sprachereignisse stellen sich ein, wenn die Sprache selbst zum Ereignis wird – wenn sie sich zu einem Sprachgeschehen verdichtet, das seine Gegenstände selbst schafft. Darunter ist nun keine sprachlich realisierte *creatio ex nihilo* zu verstehen, sondern eine sprachlich ermöglichte Neuqualifikation unserer selbst und dessen, was uns umgibt. Das Sein aller Dinge ist ohne Sprache nichts, sofern es Sein allein sprachlich vermittelt gibt. Und weil sich eine Vielzahl von sprachlich möglichen Vermittlungen auftut, ist Sein keineswegs ein Inbegriff des wahrhaft Wirklichen, sondern Index des plural Möglichen. Die Gegenstände um uns herum sagen nicht, was sie sind, sondern ihre Bezeichnungen verdanken sich unserem lebensweltlichen Austausch mit ihnen. Umgekehrt bedeutet dies, dass sie nicht nur eine wahre, sondern mehrere inkommensurable Kennzeichnungen zulassen, die jedoch alle gemeinsam wahr sein können. Ändern sich die Beschreibungen, ändert sich die Wirklichkeit des Beschriebenen.

Der christliche Glaube gründet auf nichts anderem als auf solch einer fundamentalen Veränderung und erfährt diese als von Gott gestiftet. Ein neues Sprechen führt zu einem neuen Verstehen – und neues Verstehen mündet in ein neues Sehen. Nicht nur dies und jenes, sondern *alles* wird nun anders gesehen; denn der Sehende selbst ist ja ein anderer geworden. Er sieht alles unter einem neuen Vorzeichen, weil er sich selbst anders sehen kann: nicht als blosses Ding der ‚Natur', sondern als Wesen der Schöpfung, nicht mehr nur als Träger sozialer Rollen, sondern als gerechtfertigter Sünder. Sein Verstehen des Wirklichen verdankt sich nun einer neuen Wirklichkeit des Verstehens. Diese Wirklichkeit nennt der Glaube Gott, weshalb Gott und die Herrschaft Gottes eins sind. Aus der Sprach-

theologischen Sprachereignisses zur Theorie der Sprechakte vgl. HARNISCH, Wolfgang: *Freude an der Liebe. Skizze zu einem Portrait des Theologen Ernst Fuchs*, in: Berliner Theologische Zeitschrift 4 (1987) 252–268, 264f. und JÜNGEL: *Gott als Geheimnis*, 11f.; siehe insgesamt AUSTIN, John: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*. Hrsg. von VON SAVIGNY, Eike. Stuttgart: Reclam 2002, bes. 98f. und 102f.

77 Vgl. FUCHS: GA III, 212 – in Abgrenzung von Bultmann, der meinte, statt von Sprachereignissen sollte eher von Sprechereignissen die Rede sein

78 Vgl. FUCHS: GA I, 304f.

lichkeit des verstehenden Glaubens ergibt sich ein Gottesbegriff, der nun gerade nicht im rein Sprachlichen verbleibt: Er lässt uns ja alles effektiv neu erfassen.

Dies hat Auswirkungen auf das Ereignisdenken, das sich in zwei Weisen vollziehen kann. Die eine, hier immer wieder begegnende Form ist die *additive*, die sich am Paradigma der *Intervention* orientiert: Das Ereignis erscheint als losgelöst und abgeschnitten von allem, sodass es im Modus des Supplements Neues zum Alten hinzuzieht (so vor allem bei Levinas und Marion). Das theologische Gefahrenpotential dieser Sicht ist hingegen immens, weil dann der Glaube zum Modul gezielter Ent-Weltlichung tendiert.[79] Demgegenüber gilt:

> „Glauben ist ja nicht ein separater Akt, irgendein spekulativer Aufschwung ins Jenseits. Sondern Glauben ist das Bestimmtsein der Existenz als Existenz im Diesseits, und darum nicht etwas *neben* all dem, was ich tue und leide, hoffe und erfahre, sondern etwas, was konkret nur ist *in* all diesem, also die Bestimmtheit meines Tuns, Leidens, Hoffen und Erfahrens."[80]

Ereignisse am Leitfaden der absolut reinen Intervention zu denken, steht demnach in der Gefahr, die Welt, in der wir gemeinsam leben, einer blossen Verdoppelung zu unterziehen. Doch der Glaube verdoppelt nicht ereignishaft, sondern bedenkt diese eine Welt neu im Ereignis:

> „[D]er Glaube denkt *in der Welt*. Denn wenn der Glaube gewissenhaft denkt, weil er als bekennender Glaube um des Nächsten willen denkt, dann denkt der Glaube um der Welt willen, also in der Welt, sodaß man sagen kann: der Glaube ereignet sich um der Welt willen in der Welt. Der Glaube führt nicht aus der Welt heraus, sondern in die Welt hinein."[81]

Daher sollten wir dem anderen Weg, das Ereignis zu denken, den Vorzug geben, nämlich nicht als eigene Hypostase, sondern als anhypostatisch an anderem, nicht als ontologisch autark, sondern als modal terminierend. Neues zeigt sich allein *am* Alten, das darin „eine neue Kreatur" (2 Kor 5,17) werden kann. Nicht die Intervention, die *Neues bringt*, bildet nun den paradigmatischen Rahmen, sondern die heilvolle Qualifikation, die aus Altem *Neues macht*. Sein ist daher Möglichsein, und das Ereignis ist der Umschlagpunkt von einer Wirklichkeit zur anderen. Und so implizieren Ereignisse tatsächlich eine Art Riss oder Bruch, wie wir ganz zu Beginn hörten; sie brechen in der Tat mit einem gegenwärtigen Erwartungshorizont – allerdings nicht als Schnitt *eines* wirklichen Horizontes, sondern als

79 Dazu die Kritik von SÖLLE, Dorothee: *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz Verlag, erweiterte Neuauflage 1982, bes. 17 und 42; MOLTMANN, Jürgen: *Ethik der Hoffnung: Widerstand und Antizipation*, in: DERS.: *Politische Theologie – politische Ethik*. München: Grünewald Verlag 1984, Kap. 4.

80 EBELING, Gerhard: *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck 1959, 208.

81 FUCHS: GA II, 391.

Schnitt *zwischen* möglichen Horizonten. Wer glaubt, wird also ein Liebhaber dieses Interims sein – man nannte das einmal „Sinn und Geschmack für's Unendliche".

Zusammenfassung
Der Begriff des Ereignisses erfreut sich neuer Beliebtheit in der Ästhetik, Ontologie und Religionsphilosophie. Nicht mehr Formen der Kontinuität, sondern des Bruchs, Exzesses, des Hyperbolischen können nun in einem neuen Wortfeld Ausdruck finden. In einem ersten Teil werden drei Szenen der ereignishaften Eskalation vorgestellt. In einem zweiten Teil werden drei Skizzen angefügt, die auf die Aporien dieser Eskalation reagieren. In einem dritten Teil wird gezeigt, wie die Hermeneutische Theologie mit dem Begriff des Sprachereignisses jene Ambivalenz zwischen Eskalation und Beruhigung, zwischen Überschreiten des Möglichen und Erhaltung der Denkbarkeit des Ereignisses produktiv verarbeitet.

Abstract
The concept of event has gained new attention in aesthetics, ontology, and the philosophy of religion. Now, no longer forms of continuity, but rather forms of rupture, excess, and the hyperbolic find new ways of expression. The first section presents three scenarios of such a event-like escalation. The second section adds three sketches that react critically to these aporetic froms of escalation. In a third section it will be shown how hermeneutic theology, using to the notion of speech event, deals constructively with the ambivalence between escalation and reassurance, between exceeding the possible and maintaining the thinkability of the event.