

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Hoping, Helmut/ Knop, Julia/ Böhm, Thomas (eds.), *Die Bindung Isaaks*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hoff, Johannes

Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Genesis 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus in: Hoping, Helmut/ Knop, Julia/ Böhm, Thomas (eds.), *Die Bindung Isaaks*. Stimme, Schrift, Bild, pp. 239–256

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657768684\\_021](https://doi.org/10.30965/9783657768684_021)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hoping, Helmut/ Knop, Julia/ Böhm, Thomas (Hrsg.), *Die Bindung Isaaks* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Hoff, Johannes

Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Genesis 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus in: Hoping, Helmut/ Knop, Julia/ Böhm, Thomas (Hrsg.), *Die Bindung Isaaks*. Stimme, Schrift, Bild, S. 239–256

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657768684\\_021](https://doi.org/10.30965/9783657768684_021)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Johannes Hoff

# Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik

Kierkegaards Lektüre von Genesis 22 und ihre Wirkungsgeschichte  
von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus

Dreieinhalb Tage können länger dauern als die Jahrtausende, die uns von diesen dreieinhalb Tagen trennen, sagt Kierkegaard.<sup>1</sup> Ich möchte mich im Folgenden auf die dreieinhalb Tage konzentrieren, die Abraham mit Isaak auf seiner Wanderung zum Berg Moria zubrachte. Dreieinhalb Tage in denen, von einem lakonischen Wortwechsel zwischen Vater und Sohn abgesehen, nichts gesprochen wurde; dreieinhalb Tage des Schweigens, die sich schließlich zum entscheidenden Augenblick verdichteten – dem Augenblick, an dem Abraham das Messer erhob um seinen Sohn Isaak zu schlachten.

„Der Augenblick der Entscheidung ist ein Wahnsinn“ sagt Jacques Derrida, unter Bezugnahme auf Kierkegaard, im Motto seines grundlegenden Essays *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*.<sup>2</sup> Die verstörende Mehrdeutigkeit ‚entscheidender‘ Augenblicke erscheint in diesem Essay als die unabweisbare Kehrseite der Cartesianischen Vision einer univoken Bestandsaufnahme der Prinzipien endlicher Rationalität; als ob der moderne Traum von einem mathematisch präzisen Sys-

---

<sup>1</sup> Vgl. Kierkegaard, S.: *Furcht und Zittern - Wiederholung*, in: *Gesammelte Werke*, übers. von Übers. H.C. Ketels, Nachwort H. Gottsched, Jena 1909, 47.

<sup>2</sup> Derrida, J.: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1985, 53-101; sowie Derridas Wiederholung dieser Sentenz im Kontext seines einschlägigen Essays über Kierkegaard und die ‚Gabe des Todes‘: Derrida, J.: *Den Tod geben*, in: Haverkamp, A. (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida - Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331-445, 392.

tem ‚wissenschaftlicher Entscheidungsverfahren‘ nur durch einen Überschuss an Mehrdeutigkeit im Hinblick auf den nicht aufgehenden Rest einsamer Entscheidungssituationen erkaufte werden konnte.

Genau darin liegt, nach Derrida, die philosophische Brisanz des Beispiels Abrahams. Es provoziert unsere Neigung, dem ‚Wahnsinn der Entscheidung‘ durch ausgeklügelte Entscheidungsverfahren zu entkommen, indem es uns mit einem unauslotbaren Spektrum unbefriedigender Deutungsalternativen konfrontiert.<sup>3</sup> War die Abrahamitische Entschlossenheit nur vorgetäuscht? Ein fauler Kompromiss, inszeniert, um der göttlichen Forderung Genüge zu tun, ohne dem Gebot väterlicher Sohnesliebe Schaden zuzufügen? Und wenn nicht, wenn Abraham das wirklich ernst gemeint haben sollte, was unterscheidet diesen Mann dann noch von einem moralischen Monster, dem unglücklichen Opfer einer fundamentalistischen Obsession, oder einem subjektivistischen Wirrkopf? Jede dieser Deutungsalternativen bleibt hinter dem Original zurück, dieweil das Original dem Willen zu deuten einen Riegel vorzuschiebt. Die Ambiguität des Abrahamitischen Glaubensweges scheint etwas in Erinnerung zu rufen, was der modernen „Wut des Verstehens“<sup>4</sup> entgleitet. Und das ist umso beunruhigender, je entschiedener wir uns der christlichen Lesart der Abrahamsgeschichte stellen; der Paulinischen Einsicht, dass der Glaube Abrahams als Prototyp christlichen Glaubens zu betrachten sei (Gal 3,6; Röm 4:12; Hebr. 11:17).

Anknüpfend an Kierkegaards Lektüre von Genesis 22, und Derridas Relektüre dieser Lektüre, werde ich mich also im Folgenden auf die

---

<sup>3</sup> Siehe hierzu die vier Variationen auf das Beispiel Abrahams im Präludium von Kierkegaards Analyse. KIERKEGAARD: *Furcht und Zittern*, 8-10.

<sup>4</sup> Hierzu mit Blick auf die kultischen Implikationen des Abrahamitischen Beispiels: Hoff, J.: *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der "Wut des Verstehens" in der Liturgie*, in: Herder-Korrespondenz 54 (2000), 149-155.

phänomenologische Analyse eines entscheidenden Augenblick konzentrieren – unter Einschluss der Spuren, die Kierkegaards Analyse dieses Augenblicks im Kontext der spätmodernen Philosophiegeschichte hinterlassen hat. Dabei werde ich mich insbesondere auf Frage konzentrieren, inwieweit die moderne und *mutatis mutandis* postmoderne Tendenz, den „entscheidende“ Augenblick Abrahams als einen Augenblick subjektiver „Entscheidung“ zu deuten, dem mystagogischen Interpretationshorizont dieses kanonischen Exempels christlichen Glaubens gerecht wird.

## Prolegomena: Die Unterscheidung zwischen Ethischem und Religiösem

Im Hintergrund der für die moderne Wirkungsgeschichte von Genesis 22 wegweisenden Kierkegaardschen Analyse steht die Unterscheidung zwischen ethischer und religiöser Verantwortung.<sup>5</sup> Bis zu einem gewissen Punkt bewegt sich diese Unterscheidung im Rahmen eines modern-kantischen Freiheitsverständnisses. Anders als bei Augustinus, Thomas von Aquin oder Cusanus, erwächst die Verantwortung des ‚Subjekts‘ aus einer ‚Entscheidung‘. Aber worin liegt der Unterschied?

---

<sup>5</sup> Die Unterscheidung zwischen ethischer und religiöser Verantwortung ist ein Derivat der in Kierkegaards Werk wiederkehrenden Unterscheidung zwischen drei (bzw. vier) Stadien eines Stufenwegs, der sich im Stadium des Glaubens vollendet. Siehe insbesondere Kierkegaard, S.: *Stadien auf dem Lebenswege*, in: *Gesammelte Werke*, übers. von Christoph Schrepf u. Wolfgang Pfeleiderer, Jena 1914; und Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode*, in: *Die Krankheit zum Tode - Furcht und Zittern - die Wiederholung - Der Begriff der Angst*, hg. von H. Diem / W. Rest, Köln - Olten 1956, 25-180. Zum Folgenden auch: Beyrich, T.: *Ist Glaube wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin - New York 2001, 360ff.

Ähnlich wie das religiöse Subjekt ist das ethische Subjekt konfrontiert mit der Entscheidung, sich selbst in die Pflicht zu nehmen. Indem ich mich selbst verpflichte, werde ich zu einem verantwortlichen Subjekt, das sich den Regeln einer Gemeinschaft unterstellt – der Familie, der Nation, der Menschheit als Ganzer. Die Entscheidung, mich zu binden, ist deshalb gleichbedeutend mit der Wahl meiner selbst als eines ethischen Subjekts, das sich auf individuelle Weise vor einem allgemeinen Gesetz zu verantworten verspricht.

Im Unterschied dazu handelt Genesis 22 von einer *religiösen* ‚Entscheidungssituation‘. Die Erzählung von Abrahams Auszug aus seinem Vaterhaus fokussiert nicht auf einen Akt moralischer Selbstbindung, sondern auf den religiös motivierten *Exodus* aus einer etablierten Verantwortungsgemeinschaft. Abrahams Weg zum Berg Moria markiert den ‚kritischen Punkt‘ dieses Narrativs, die ‚entscheidende Wendung‘ (*crisis*), an der sich sein Weg dem *point of no return* nähert. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass dieser Wegabschnitt zugleich denjenigen Habitus hervortreten lässt, der die Verantwortung vor Gott von einem Akt ethischer Selbstverpflichtung abhebt; den Habitus gottesfürchtigen Schweigens.<sup>6</sup> Abraham schweigt. Aber das heißt keineswegs, dass er etwas mutwillig verschweigt. Nichts berechtigt dazu, sein Schweigen als Zeichen von Unlauterkeit oder sein Geheimnis als ein Zeichen von Unaufrichtigkeit zu werten. Abrahams Bereitschaft, dem alles entscheidenden Ruf Gottes zu folgen, ist vielmehr gleichbedeutend mit der Bereitschaft, ein *zweifaches* Geheimnis zu wahren.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Hierzu kritisch mit Blick auf Habermas’ Theorie ‚kommunikativer Verantwortung‘: Kodalle, K.-M.: *Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns“*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 12 (1987), 39ff.

<sup>7</sup> Vgl. DERRIDA: *Den Tod geben*, 380ff.

1. Das erste Geheimnis: Abraham schweigt obwohl er spricht. Auf Isaaks Frage nach dem Lamm antwortet er durchaus zutreffend: „Gott wird sich ein Lamm zum Brandopfer aussuchen, mein Sohn.“ (Gen 22:8). Das entspricht der Wahrheit, wenngleich Abraham verschweigt, dass Gott auch Isaak zum Brandopfer ausersehen könnte. Er verrät nicht das rätselhafte Gebot, das er in seinem Herzen hütet.

2. Doch selbst wenn er dieses rätselhafte Gebot verraten würde – und dies ist das zweite Geheimnis – wäre er nicht in der Lage, über seinen Sinn Rechenschaft zu geben. Denn er ist nicht einmal selbst in der Lage, sich einen Reim auf das göttliche Gebot zu machen. Das Gebot, das Abraham auf seinem Weg zum Berg Moria schweigend in seinem Herzen hütet, ist einer unverständlichen Handlungsanweisung vergleichbar, die man gebetsmühlenartig in seinem Herzen repetiert aus Angst, dass mit dem buchstäblichen Wortlaut auch der ängstliche Sinn verloren gehen könnte, der sich zwischen ihren Zeilen verbirgt.

Mit diesem zweifachen Geheimnis berühren wir den idiomatischen Kern der Derridaschen Lektüre Kierkegaards, der sich in Derridas einschlägigem Essay *Donner la mort* (1993) mit einer französischen Gedächtnismarke assoziiert, dem Wort *cœur*. Kierkegaards Lektüre von Genesis 22 ist demzufolge als eine Meditation über das ‚Herz‘ zu lesen, in der zweifachen Bedeutung, die sich mit dem französischen Wort *cœur* assoziiert. Die erste Bedeutung lässt sich problemlos ins Deutsche übersetzen. Sie nimmt Bezug auf die Worte, die man in seinem Herzen hütet, ohne sie zu verraten (1) – sei es, dass man etwas mutwillig verheimlicht (1a), sei es, dass man, wie Abraham, sein Herz an Worte gehängt hat, die sich dem Willen zu verstehen widersetzen (1b). Die zweite Bedeutung erschließt sich aus der idiomatischen Wendung *par cœur*. *Apprendre par cœur* heißt (analog zum Englischen *learning by heart*) ‚auswendig lernen‘. Kierkegaards Text ist demzufolge eine Meditation über Worte, die man empfängt und ‚in seinem Herzen‘ auswen-

dig lernt, weil sich zwischen ihren Zeilen ein idiomatischer Überschuss an Sinn zu verbergen scheint (2).

Die Pointe von Derridas idiomatischem Wortgebrauch liegt nun darin, dass im Falle von 1b die Bedeutungsnuancen von 1 und 2 ineinander greifen. Der Habitus kontemplativer Verschwiegenheit drängt sich dem Schweigenden auf, weil der buchstäbliche Wortlaut, den er in seinem Herzen hütet, sich dem ‚Sagenwollen‘ (*vouloir dire*)<sup>8</sup> widersetzt. Sein Schweigen ist nicht ein Zeichen von Unlauterkeit; es erwächst vielmehr aus seinem Unvermögen, dem Wortlaut, an dem sein Herz hängt, eine univoke Bedeutung zuzuweisen. Aus diesem Grund ist es nicht nur kompatibel mit, sondern sogar ein charakteristisches Kennzeichen von Aufrichtigkeit: Der Schweigende schweigt, weil er der Versuchung widersteht, seine Perplexität hinter dem hohlen Gerede ‚gut gemeinter‘ Worte zu verbergen. Genau das ist die Situation Abrahams in Genesis 22. Abraham schweigt, weil die Worte, die er *par cœur* rezitiert, sich nicht verständlich machen ließen, und die Worte die sich verständlich machen ließen, nicht ‚von Herzen‘ kämen.

„Woran Du Dein Herz hängst, das ist Dein Gott“ sagt Martin Luther in einer sprichwörtlichen Formulierung seiner Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus. Kierkegaards Meditation über Genesis 22 ist eine Meditation über den Schatz, an den man sein Herz hängt – in der skizzierten, zweifachen Bedeutung des Wortes ‚Herz‘: über den Schatz, den man in seinem Herzen (ver)birgt; und über den ‚Wortschatz‘, den man auswendig in seinem Herzen repetiert, weil sich mit ihm das Versprechen einer verborgenen Wahrheit assoziiert. Derridas Kierkegaardlektüre folgt dieser Spur, indem er sie zum Ausgangs-

---

<sup>8</sup> Die Problematik des ‚*vouloir dire*‘ ist Gegenstand von Derridas früher Monographie über das ‚Sagenwollen‘ in Husserls *Logischen Untersuchungen*. Vgl. Derrida, J.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 2003.

punkt einer philosophischen *Kardiotopologie*<sup>9</sup> werden lässt; eines Diskurses (*logos*) über den Ort (*topos*) an dem sich der Schatz (das Kapital) verbirgt an den man sein Herz (*kardia*) hängt; ganz im Sinne jener biblischen Formel, auf die der Luthersche Wortlaut anspielt: „Wo Dein Schatz ist, da ist auch Dein Herz“ (Mt 6:26).

Die neutestamentliche Rede vom ‚Schatz‘ (Kapital) erlaubt, die Problematik des Herzens diskursanalytisch noch etwas präziser zu verorten. Denn sie assoziiert die Differenz zwischen dem aufrechten und dem unaufrichtigen Herzen mit den differenten Diskurskontexten einer ‚irdischen‘ und einer ‚himmlischen‘ Ökonomie.<sup>10</sup> Auch die beschränkte Ökonomie irdischer Tausch- und Kreditgeschäfte hat den Charakter eines Glaubensszenarios, das sich mit einem noch uneingelösten Versprechen assoziiert. Kredit kommt von *Credo*, ‚ich glaube, ich vertraue‘. Wer Kreditgeschäfte unternimmt ‚vertraut‘ auf das ‚Vermögen‘ eines Aufschubs, um ein investiertes ‚Vermögen‘ zu einem späteren Zeitpunkt mit Zinseszins zurück zu erhalten. Die Geschichte von Abrahams Glauben verortet sich in einem ähnlichen Koordinatensystem; sie handelt vom Weg glaubenden Vertrauens und dem uneingelösten Versprechen, das sich mit einem wegweisenden ‚Wortschatz‘ assoziiert. Doch die Worte, an die Abraham sein Herz im entscheidenden Augenblick seines Weges hängt, sind unverträglich mit einem *beschränkten* Aufschub. Indem sie an einen Akt *unbedingten* Vertrauens appellieren, unterlaufen sie das Kalkül von Gabe und Gegengabe. Resistent selbst gegen die Forderung nach einer entlastenden Erklärung, inaugrieren sie das Gesetz einer ‚himmlischen Ökonomie‘; einer Ökonomie bedingungsloser Hingabe, die gibt, ohne auf eine Gegengabe zu spekulieren.

---

<sup>9</sup> DERRIDA: *Den Tod geben*, 424.

<sup>10</sup> Vgl. DERRIDA: *Den Tod geben*, 421f., 424, 435.

Wir berühren damit den Punkt, an dem Kierkegaards Lektüre von Gensis 22 sich in einen genuin christlichen Interpretationshorizont einschreibt. „Wenn du Almosen gibst, soll Deine rechte Hand nicht wissen, was deine linke tut (Mt 6:3)“ heißt es in einer Passage der Bergpredigt, auf die Derrida zur Erläuterung der Eigenlogik der himmlischen Ökonomie Bezug nimmt. Ob wir Almosen geben, beten, oder fasten, Christus schärft seinen Jüngern etwas ein, das unter keinen Umständen vergessen werden soll. Als ob er sie nötigen wollte, diese Formel wie eine Gebetsformel zu behandeln, die man auswendig lernt, weil sich zwischen ihren Zeilen ein noch uneingelöster Sinn verbirgt, repetiert er dreimal die selbe Formulierung: Du sollst deine Gaben im Verborgenen geben, und „Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten (Mt 6,4-5, 18)“<sup>11</sup> Wer unverborgenen gibt, setzt sich dem Verdacht aus, auf eine Gegengabe zu spekulieren; sei es, dass er seine Barmherzigkeit vor einer Kommunikationsgemeinschaft zur Schau stellt, sei es auch nur, dass er sich selbst für seine Barmherzigkeit auf die Schulter klopft. Die Gabe, die ‚von Herzen‘ (*par cœur*) kommt, muss deshalb zumindest im Prinzip verborgen bleiben können; verborgen, selbst vor dem Gebenden selbst – als ob seine rechte Hand nicht wüsste, was die linke tut.

Es ist dieser Symmetriebruch, das Auseinanderbrechen der Spiegelsymmetrie von Rechts und Links, Gabe und Gegengabe, pflichtbewusster Hingabe und anerkennendem Verstehen, der die aufrichtige Gabe im Kontext einer himmlischen Ökonomie verortet, und das Herz des Gebenden zu einem verborgenen, ‚unsichtbaren‘ Ort werden lässt. Nur der ‚Vater im Himmel‘ kann in die Herzen derer sehen, die sich selbst vergessen, wenn sie geben. Denn das Geheimnis der selbstvergessenen Gabe ist kein relatives Geheimnis, es ist absolut. Es zu ‚lüften‘

---

<sup>11</sup> Vgl. Derrida: *Den Tod geben*, 97f.

wäre gleichbedeutend mit seiner Annullierung. Ein absolutes Geheimnis kann nur ‚gesehen‘ werden von einem Zeugen der spricht *ohne* das Schweigen zu brechen und sieht, *ohne* das Unsichtbare dem Verborgenen zu entreißen. Gäbe es diesen paradoxen Zeugen nicht, so gäbe es auch keinen Zeugen für das, was unser Herz zu einem geheimen Ort werden lässt; es gäbe keinen Unterschied zwischen aufrichtigen und unaufrichtigen Gaben.

Die Logik ethischer Verantwortung scheint in Spannung zu dieser himmlischen Logik stehen – zumindest solange wir sie in einem kantischen Koordinatensystem verorten. Das Subjekt ethischer Verantwortung konstituiert sich, indem es sich den Regeln einer Gemeinschaft unterstellt und sich dazu verpflichtet, Rechenschaft zu geben über den Sinn seiner Entscheidungen. Das setzt voraus, dass ich zumindest im Prinzip bereit bin, mein Geheimnis preis zu geben. Sich im Namen einer Kommunikationsgemeinschaft in die Pflicht zu nehmen geht folglich einher mit der Unterwerfung unter die Regeln einer beschränkten Tauschökonomie.<sup>12</sup> Die Entscheidung, sich zu binden und Rechenschaft zu geben über den Sinn seiner Entscheidungen, wird entgolten durch die Anerkennung kommunizierender Tauschpartner, die sich aus autonomer Verantwortung derselben Regel unterstellen; und aus diesem Grund erscheint sie zugleich als ein zutiefst ambivalentes Unterfangen. Man kann sich nicht länger sicher sein, ob die Rechenschaftsgabe potentieller Gesprächspartner aus aufrichtiger Hingabe an die ‚gemeinsame Sache‘, oder aus sekundären Motiven erfolgt.

Das hat natürlich auch einen Vorteil. Das Lindernde der Rede ist, „dass sie mich in das Allgemeine versetzt“<sup>13</sup>, sagt Kierkegaard. Das

---

<sup>12</sup> Hierzu: Hoff, J.: *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn et al. 1999, 31-82

<sup>13</sup> „Abraham schweigt aber er kann nicht reden: darin liegt die Not und die Angst. Wenn ich nämlich durch mein Reden mich nicht verständlich machen kann, so rede ich nicht, wenn ich auch unausgesetzt Tag und Nacht redete. In dieser Lage ist Abraham. (...) Das lindernde Moment in

Prinzip kommunikativer Verantwortung verwandelt den unteilbaren Ruf zur Verantwortung in einen *teilbaren* Tauschwert, und das entlastet die kommunizierenden Subjekte vom heiligen Ernst *ungeteilter* Verantwortung. Genesis 22 spricht eine andere Sprache. Das Geheimnis Abrahams ist unteilbar, unverträglich mit den Entlastungsstrategien einer kommunizierenden Allgemeinheit, und deshalb ist es sprachlos. Es spricht nicht einmal zu Abraham selbst. Weil es kein Verstehen ohne Kommunikation zu geben scheint, fällt die Überschreitung der Logik kommunikativer Verantwortung zusammen mit einem sprachlosen Akt antwortenden Nichtverstehens.

### Abgrenzung von tragischen und subjektivistischen Grenzüberschreitungen

Zur Vermeidung von Missverständnissen ist es, nach Kierkegaard, notwendig, die Logik des abrahamitischen Opfers von heidnisch-tragischen Opferpraktiken abzugrenzen. „Nimm deinen Sohn, deinen Einzigen, den du lieb hast“ sagt Gott zu Abraham (Gen 22:22). Isaak ist in Abrahams Augen mehr als ein ausgezeichnete Adressat väterlicher Liebe. Er ist ‚einzig‘, unersetzlich, nicht aufzuwiegen gegen irgendetwas anderes. Abraham ist nicht Agamemnon, ein tragischer Feldherr, der einwilligt, seine Tochter Iphigenie zu opfern, um den Zorn der Göttin Artemis zu besänftigen und die Götter für seinen Feldzug gegen Troja zu gewinnen. Während Agamemnon seine Tochter um der größeren Ehre seines Volkes willen opfert, opfert der greise Patriarch mit

---

der Rede ist dies, dass sie mich in das Allgemeine versetzt. Abraham kann über die Größe seiner Liebe zu Isaak in den schönsten Worten reden, die eine Sprache auftreiben kann. Aber dies ist es nicht, was sein Herz bewegt; es ist das Tiefere, dass er ihn opfern will, weil es eine Prüfung ist. Letzteres kann niemand verstehen, und deshalb kann jeder das erstere nur missverstehen.“  
KIERKEGAARD: *Furcht und Zittern*, 105.

seinem einzigen Sohn auch das Volk, das ihm verheißen wurde. Das Sohnesopfer ist nicht das geringere Übel in einem Wertekonflikt zwischen persönlicher Vaterliebe und öffentlicher Verantwortung. Abraham ‚takes a shot at himself‘; er ist bereit, alles zu opfern, was seinem Leben einen Wert gibt. Er nimmt das Opfer seines Sohne nicht ‚in Kauf‘, sondern opfert mit seinem Sohn zugleich alles, um dessen willen man ein solches Opfer ‚in Kauf nehmen‘ könnte.

Die Differenz zwischen der Selbstvergessenheit einer solchen gläubigen und der Tragik einer heidnischen Entscheidungssituation lässt sich am Begriff der ‚Wahlentscheidung‘ festmachen. Abraham wählt nicht nur *nicht* (wie Agamemnon) zwischen einem geringeren und einem größeren Übel; seine Glaubensweg unterläuft das Denken in Wahlalternativen *per se* – unter Einschluss der primordialen Wahlalternative ethischer Selbstbindung in Sinne des Kantischen Autonomiebegriffs. Das Kantische Subjekt ist (ungeachtet seiner christlichen Einkleidung) ein tragisches Subjekt. Selbst wenn man ernst nimmt, dass Autonomie nicht mit Willkür zu verwechseln ist: Das autonome Subjekt konstituiert sich in einem Akt moralischer Selbstbindung, indem es eine Entscheidung *zugunsten* des Sittengesetzes trifft. Die Forderung nach einer unbedingten Bindung an das Gesetz wird deshalb durch eine tragische Entscheidungsalternative konterkariert; das Prinzip moralischer Selbstbindung durch den „Kampf des guten Prinzips, mit dem Bösen“<sup>14</sup> überlagert.

Aus dieser Aporie erklärt sich die Tatsache, dass die Differenz zwischen Gut und Böse im Kontext post-Kantischer Freiheitskonzeptionen (von Kant, über Schelling bis hin zu Heidegger und darüber hinaus) als eine *optionale* Differenz erscheint, und nicht (wie bei Augustinus, Thomas von Aquin oder Nikolaus von Kues) als Produkt einer uner-

---

<sup>14</sup> Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956 (1793), Zweites Stück, 709.

klärlichen Deviation. Man hat deshalb zurecht eingewendet, dass der Kantische Autonomiebegriff die Geschichte von Adams Fall auf den Kopf stellt: Was in der Sündenfallerzählung (Gen 3) als ein Übel erscheint (die illusorische Überzeugung, dass man sich zugunsten des Guten und damit gegen das Böse ‚entscheiden‘ könne) verwandelt sich unter post-Kantianischen Vorzeichen in eine Bedingung der Möglichkeit endlicher Freiheit.<sup>15</sup>

Abrahams Opferweg widersteht der Grammatik dieses adamitischen ‚Sprachspiels‘. Seine Treue zu Gott ist nicht das Ergebnis einer tragischen Wahlentscheidung; sie fällt vielmehr zusammen mit der selbstvergessenen Bereitschaft ‚allein auf Gott‘ zu vertrauen. Auf Gott zu vertrauen, das heißt hier nicht, sich an die Macht des ‚guten Prinzips‘ zu binden. Das Feststehen in der Treue zum Ruf Gottes fällt vielmehr zusammen mit einem Habitus kontemplativen Verstehens, der das Denken in normativ gehaltvollen Alternativen (‚Gut vs. Böse‘ im Sinne von Gen 3:5.) hinter sich lässt.

Es ist dieser Bruch mit der dezisionistischen Logik des Falls, der den Glauben Abrahams dazu prädestinierte, zum alttestamentlichen Vorbild für die „Gabe der Beharrung“ (*donum perseverantiae*) im Status apostolischer Glaubensgnade zu avancieren.<sup>16</sup> Wie Kierkegaard hervorhebt, assoziiert sich die Alternativlosigkeit dieser Gabe im Kontext der neutestamentlichen Überlieferung, mit einer Schlüsselpassage des Jesuanischen Rufs zur Nachfolge: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater, und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwes-

---

<sup>15</sup> Vgl. Milbank, J.: *Darkness and Silence. Evil and the Western Legacy*, in: Caputo, J. D. (Hg.): *The religious*, Malden, Mass 2002, 277-300; and Hoff, J.: *Mystagogy beyond Onto-Theology. Looking back to Post-modernity with Nicholas of Cusa*, in: Moritz, A. (Hg.): *Brill's Companion to Nicholas of Cusa*, Leiden 2010, § 3.2 (in Vorbereitung).

<sup>16</sup> Hierzu im Anschluss an Erik Peterson: Johannes Hoff: *Self-Revelation as Hermeneutic Principle? A Genealogical Analysis of the Rise and the Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology*. In: Conor Cunningham; John Milbank (Hrsg.): *The Grandeur of Reason*, 2009 (in Vorbereitung).

tern, ja sogar sein eigenes Leben *hasst*, kann er nicht mein Jünger sein.“ (Lk 14:26). Ein Jünger zu sein heißt, dem allem zuvorkommenden Ruf zur Nachfolge die Treue zu halten. Und dieser Ruf ist ‚entscheidend‘ nur insofern, als er die Übereinstimmung meines Handelns mit dem Handeln Gottes manifest werden lässt, und die narzisstische Illusion außer Kraft setzt, der Gang der Welt sei in wie auch immer gearteter Weise beeinflussbar durch die ‚Entscheidungsoptionen‘ eines ‚autonomen Subjekts‘.<sup>17</sup> Die moderne Fiktion eines spontanen Entscheidungsprinzips verstrickt sich unausweichlich in den Widerstreit zwischen inkommensurablen Entscheidungsalternativen – vom Kantischen Streit zwischen Gut und Böse, bis hin zur post-Kantischen Alternative zwischen einem universalisierbaren Akt autonomer Verantwortung und dem Wahnsinn eines streng individualistisch gefassten Aktes subjektiver Selbstermächtigung. Das biblische „Feststehen“ (Hebr 11:1) im Glauben unterläuft die Logik dieser Dichotomien. Man ‚entscheidet‘ sich nicht für Christus. Man steht vielmehr fest in dem, was den Horizont endlicher Freiheit immer schon determiniert: in der übernatürlichen Bestimmung natürlicher Freiheit, an der ‚Sohnschaft‘ Christi teilzuhaben.<sup>18</sup>

Das Gebot, zu hassen, was man liebt, ist eine logische Konsequenz dieser Alternativlosigkeit. Ginge es nur darum, die apostolische Berufung allen ethischen Bindungen *voranzustellen*, so wäre der Weg des Glaubens nicht verschieden vom Ergebnis einer Optionsentscheidung.

---

17 Vgl. hierzu Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963: „6.373 Die Welt ist unabhängig von meinem Willen. 6.374 Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhand zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte, und den angenommen physikalischen Zusammenhang könnten wir doch nicht selbst wieder wollen.“ Wie David Burrell gezeigt hat, deckt sich diese von Kierkegaard beeinflusste Position zum modernen (Schein)Problem subjektiver Willensfreiheit mit dem augustinisch-aristotelischen Freiheitsverständnis des Hl. Thomas. Vgl. Burrell, D. B.: *Aquinas. God and action*, Scranton - London 2008, 186-200.

18 Vgl. hierzu Hoff: *Mystagogy beyond Onto-Theology* (Anm. 15), § 1.3.

Es erscheint deshalb als eine adäquate Reaktion auf die Aporien des modernen Freiheitsverständnisses, mit Kierkegaard, den paradoxalen Charakter des lukanischen Gebots hervorzuheben. Jesu Gebot zielt demzufolge nicht auf einen relativen, sondern auf einen absoluten Gegensatz. Der wahre Jünger hasst, was er liebt, nicht in dem Maße, wie er etwas anderes *mehr* liebt, sondern in *demselben* Maße, wie er seine Sohnes- oder Vaterliebe als unantastbar erfährt. Liebe und Hass sind nicht die Pole eines relativen Gegensatzes, sie fallen zusammen, und das ist glaubenslogisch entscheidend. Abrahams Weg zum Berg Moria, ist konsistent mit der Grammatik des Glaubens nur unter der Voraussetzung, dass er die Handlungsziele einer humanistischen Ethik nicht in einem relativen Sinne (d.h. in dem Maße, wie er etwas anderes als höher achtet), sondern absolut missachtet (d.h. genau in dem Maße wie er sie als unantastbar erfährt): „Erst in dem Augenblick, da seine [i.e. Abrahams] Tat in absolutem Widerspruch mit seinem Gefühle steht, erst da opfert er Isaak; aber die Realität seiner Tat ist das, wodurch er dem allgemeinen angehört, und da ist und bleibt er ein Mörder.“<sup>19</sup>

Abraham folgt dem Gebot, seinen Sohn zu hassen, also nicht, weil er ihn hasst, sondern, weil er ihn liebt; und er ist bereit, in den Augen der Welt zum „Mörder“ zu werden, nicht weil er das moralische Verbot zu morden relativiert, sondern weil er seine Geltung uneingeschränkt anerkennt. Indem Abraham die Regeln der Allgemeinheit missachtet, riskiert er, von der Welt missachtet zu werden. Und genau das ist es, was das göttliche Gebot, Kierkegaard zufolge, von ihm verlangt: Gott mehr zu lieben als alles, was sich unter den Vorzeichen der humanistischen Semantik von Gut und Böse als ‚achtenswert‘ rechtfertigen lässt. Das ‚Ethische‘ (im Kantischen Sinne des Wortes) ist die eigentliche Versu-

---

<sup>19</sup> Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, 67; vgl. ebd. 65ff.

chung Abrahams. Denn es ist unlösbar Verflochten mit der Verpflichtung, sich mit anderen über das zu verständigen, was als achtenswert zu gelten hat – unabhängig von kontemplativen Betrachtungen über die übernatürlichen Sinn der menschlichen Gabe sich in freier Hingabe selbst zu vergessen. Dieser Versuchung ist zu widerstehen, nicht obwohl, sondern gerade weil die authentische Sohnesliebe durch nichts zu relativieren ist.

Die grammatische Folgerichtigkeit dieser paradoxalen Deutung des Isaaksopfers wird deutlicher, wenn man sie im Kontext des Freiheitsverständnisses der augustinisch-thomanischen Tradition vormoderner Orthodoxie verortet. Abrahams Opfer erscheint dann als ein kanonisches Exempel für die Standhaftigkeit des Glaubens, nicht weil es den Lesern des biblischen Kanons ein ausgezeichnetes *Handlungsmodell* erschließt, sondern weil es Abrahams Resistenz gegen die Adamitische Versuchung bezeugt, sich als ein autonomes Subjekt zu betrachten, das aus eigener Vollmacht handelt.<sup>20</sup> Das christliche „Feststehen im Glauben“ ist nicht mit dem bedingungslosen Feststehen in einer ideologischen (kantischen, marxistischen, leninistischen usw.) Gesinnungsgemeinschaft zu verwechseln. Es hat den Charakter einer strikt apophatischen Bestimmung. Und das heißt hermeneutisch gewendet: Der Focus des abrahamitischen Beispiels ist kontemplativ. Es exemplifiziert den Habitus der *vita contemplativa*, und ist von praktischer Relevanz nur insofern als die Authentizität jeglichen Handelns und Wirkens (im Sinne

---

<sup>20</sup> Derridas Annäherung an das Erbe der abrahamitischen Religionen erscheint als überzogen aporetisch genau in dem Maße, wie sie dazu tendiert, das Beispiel Abrahams als ein antinomisches *Handlungsmodell* zu interpretieren. Meine älteren, kantisch inspirierten Publikationen zu dieser Problematik erscheinen in dieser Hinsicht als unzulänglich. Vgl. insbesondere Hoff: *Spiritualität und Sprachverlust* (Anm. 12), 109-130, 174-192. Ich danke Christian Ströbele für seine kritische Kommentierung der ersten, noch zu eng an diesen älteren Versuchen orientierten Version dieses Essays.

der *vita activa*) aus ihrem kontemplativen Einklang mit dem alles determinierendem Wirken (*actus*) Gottes entspringt.<sup>21</sup>

Kierkegaards phänomenologische Analyse von Genesis 22 erscheint vor diesem Hintergrund nicht nur als konsistent mit der Tradition christlicher Orthodoxie, sondern auch als hinreichend elaboriert, einer Verwechslung Abrahams mit einem moralischen Monster, oder einem religiösen Fundamentalisten zuvorzukommen. Aber läuft Kierkegaards paradoxe Zuspitzung des abrahamitischen Weges nicht auf ein subjektivistisches *Credo quia absurdum* hinaus? Kierkegaard setzt sich mit dieser Frage in einem Tagebucheintrag auseinander, der an den orthodoxen Glaubensbegriff des Hugo von Sankt Viktor (+ 1141) anknüpft:

„Das Christentum [...] lässt pistis sich auf das Unwahrscheinliche beziehen. Dieser Begriff des Unwahrscheinlichen, des Absurden, sollte dann entwickelt werden; denn es ist nur Oberflächlichkeit zu meinen, das Absurde [...] begreife allerhand absurda gleichermaßen in sich. Nein, der Begriff des Absurden ist eher der, dass man begreift, es könne und solle nicht begriffen werden. [...]. Doch das versteht sich, schafft man den ‚Glauben‘ völlig ab [...] so wird die Vernunft eingebildet, und dann schließt sie vielleicht: also ist das Paradox Unsinn. [...] Aber der Glaube ist der Kundige in Bezug auf das Paradox. Er glaubt das Paradox; und nun kann, um an jenes Wort Hugos de St. Victore zu erinnern, die Vernunft wohl bestimmt werden, den Glauben in Ehren zu halten [...]. Die menschliche Vernunft

---

<sup>21</sup> Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II-II q. 182 (siehe auch Burrell, Anm. 17).

hat Grenzen; da liegen die negativen Begriffe. Der Grenzstreit ist negativ, zurückdrängend.“<sup>22</sup>

Das Kierkegaardsche Paradox beruht diesem Zitat zufolge nicht auf der schlichten Entgegensetzung zwischen einem subjektivistischen Glaubens- und einem rationalistischen Vernunftkonzept. Es ist zwar richtig, dass der Glaube nicht mit philosophischen Argumenten erschlossen werden kann; die Entscheidung, ‚allein vor Gott zu stehen‘ ist unvertretbar und konsequenterweise philosophisch unableitbar. Aber die Vernunft kann dazu angehalten werden, das Paradox des Glaubens ‚in Ehren zu halten‘. Kommt die ‚Geschicklichkeit des Glaubens‘ doch genau dort zum Zuge, wo mit den allgemeinen Regeln philosophischer Vernunft nichts mehr auszurichten ist. Das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft ist folglich nicht als widersprüchlich (*credo quia absurdum*), sondern als komplementär zu betrachten. Man kann sehr wohl einsehen, dass die Vernunft an ihren Grenzen auf Paradoxien stößt; und man kann sogar einsehen, dass die Vernunft ‚eingebildet‘ würde, wenn sie das Sensorium für die Grenzen rationalen Verstehens in der trügerischen Überzeugung vernachlässigen würde, sie hätte alles ‚im Griff‘. Genau dies ist der Punkt, an dem philosophische Repräsentanten spätmoderner Vernunftkritik die bleibende Bedeutung der christlich-abrahamitischen Logik des Opfers wiederentdecken.

---

<sup>22</sup> Kierkegaard, S.: *Die Tagebücher. Eine Auswahl*, hg. von H. Gerdes, Düsseldorf - Köln 1980, 336f. Vgl. hierzu: Hoff, J.: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 2007, 463-474.

## Die Inflation des Ereignisses im 20. Jahrhundert und die Grenzen univoker Rationalität

Derrida macht in *Donner la mort* auf einen ambivalenten Zug der Kierkegaardschen Meditation über den abrahamitischen Ruf zur Verantwortung aufmerksam. Dieser Zug resultiert aus Kierkegaards Tendenz, die Differenz zwischen religiöser und ethischer Verantwortung als eine strikt formale Differenz zu denken und verbindet ihn mit einer modern Tradition philosophischen Denkens, die sich von Kant über Heidegger und Carl Schmitt bis hin zu Alain Badiou und Slavoj Žižek weiterverfolgen lässt. Auf unterschiedliche Weise lässt sich diese Tradition von der säkularen Idee inspirieren, vom christlichen „Dogma ein undogmatisches Doppel, ein philosophisches, metaphysisches, in jedem Fall denkerisches Doppel vorzulegen, das ohne Religion die Möglichkeit der Religion ‚wiederholt‘“.<sup>23</sup>

Im Brennpunkt dieser modern-philosophischen Tradition steht der Versuch, den formalen Grundzug eines authentischen Aktes zu denken; losgelöst von der charakteristischen Färbung, die er im Kontext bestimmter religiöser oder gar christlicher Überlieferungen annimmt. Bereits Kant hatte erklärt, der authentische moralische Akt sei eine Handlung ‚aus Pflicht‘; und nicht bloß eine ‚pflichtmäßige Handlung‘.<sup>24</sup> Wer sich pflichtmäßig an ein System vorgegebener Normen anpasst, erregt keinen Anstoß. Aber das besagt noch lange nicht, dass sein Handeln aus aufrichtigen Motiven erfolgt. Nur die Handlung ‚aus Pflicht‘ ist ein authentischer Akt. Sie tut nicht nur, was das Gesetz vorschreibt; sie ist auch durch die Achtung vor dem Gesetz *motiviert*.

---

23 Derrida: *Den Tod geben*, 377; vgl. auch mit Blick auf Kant: ebd. 390.

24 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 4, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956 (1785), BA 14ff.

Die Unterscheidung zwischen *authentischen* (autonomen) und *uneigentlichen* (heteronomen) Handlungen wird folglich bereits bei Kant eingeführt und als eine strikt formale Differenzierung gefasst. Nichts desto trotz markiert sie zugleich den Punkt, an dem Kierkegaard das kantische Autonomieprinzip gegen sich selbst wendet, indem er Abrahams ‚Gabe des Todes‘ als Differenzmarkierung einführt. Worin liegt der Sinn dieser Differenzmarkierung? Und bis zu welchem Punkt ist es möglich, sie aus ihrem kontemplativ orientierten, religiösen Verstehenskontext herauszulösen?

Kants Versuch, den Unbedingtheitsanspruch ethischer Verantwortung zu formalisieren, orientierte sich an paradigmatisch-imperativischen Formulierungen eines strikt universal gefassten ‚Sittengesetzes‘. „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“<sup>25</sup>, lautet die für unseren Zusammenhang aufschlussreichste Exemplifikation dieses allgemeinen ‚Gesetzes‘. Doch die entscheidende Differenz des kategorischen Rufs zur Verantwortung bleibt ungedacht, solange wir auf exemplarische Formulierungen einer *allgemeinen* Regel spekulieren. Der kategorische Imperativ ist (entgegen der Kantischen Intention) problemlos integrierbar in die beschränkte Ökonomie eines moralischen Kalküls. Aus diesem Grund provoziert der kantische Humanismus mit einer gewissen Unausweichlichen die Gegenbewegung eine ‚antihumanistischen‘ Paradoxalisierung des authentischen Aktes: Nur wenn ich in der Lage bin, den humanistischen Imperativ einer kantischen Ethik zu hassen, kann sich meine Handlung als eine Handlung erweisen, die die Menschheit in mir und jedem Anderen *tatsächlich* nicht nur zum Mittel sondern auch zum Zweck werden lässt.

---

25 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA. 66f.

Die Logik dieses Paradoxes lässt sich an einer Szene aus Monty Pythons Film *Life of Brian* verdeutlichen, in der der Protagonist Brian sich vergeblich bemüht, einer Herde idolatrischer Anhänger zu entkommen: „Brian: Ihr seid doch alle Individuen! Jüngerschar: Ja, wir sind alle Individuen! Brian: Und ihr seid alle völlig verschieden! Jüngerschar: Ja, wir sind alle völlig verschieden. Einer aus der Menge: Ich nicht! Jüngerschar: Psst!“ – Das authentische Individuum verrät sich dadurch, dass es sich weigert, ein Individuum zu sein; und die authentische Verantwortung dadurch, dass sie sich weigert, dem kantischen Pflichtprinzip zu folgen.

Kant war sich dieser Differenz zweifellos bewusst: Ließe sich unser Handeln auf die Anwendung allgemeiner Regel reduzieren, so wäre es nicht mehr unterscheidbar von einem leblosen Marionettenspiel.<sup>26</sup> Doch dieses (gegen Ende der „Dialektik“ platzierte) *nachtägliche* Zugeständnis seiner zweiten Kritik affiziert nicht das Fundament des Kantischen Autonomieprinzips; die Entscheidung das „Grundgesetz der praktischen Vernunft“<sup>27</sup> nach dem Vorbild einer universalen Gesetzes (*nomos*) zu modellieren. Kants Vorbehalt gegenüber einer mechanischen Anwendung des Sittengesetzes hat nur den Charakter eines praktischen Regulativs; es fließt nicht ein in seine Analyse der *konstitutiven* „Bedingungen der Möglichkeit“ des authentischen Aktes. Wäre es anders, so ließe sich der authentische Akt nicht mehr mit einem *auto-nomen* Akt gleichsetzen; er wäre nicht mehr nach dem nach Vorbild eines Naturgesetzes modellierbar.

Genau an diesem Punkt kommt bei so unterschiedlichen Denkern wie Kierkegaard, Martin Heidegger, Jan Patočka oder (mutatis mutan-

---

26 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A265.

27 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A54ff.; hierzu Hoff, J.: *Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik*. Annäherung an den Begriff der Offenbarung ausgehend von Derridas dekonstruktiver Lektüre der Apokalypse des Johannes. In: ThG 45 (2002), 42-51, 107-120, 110f.

dis) Emmanuel Levinas die ‚Gabe des Todes‘ ins Spiel. Heideggers Analyse des Todes bringt den (im transzendentalphilosophischen Sinne des Wortes) *formalen* Charakter dieser Differenzmarkierung auf den Punkt, wenn er den Tod als ein logisches Paradox umschreibt, dessen philosophische Bedeutung sich nur aus der Erst-Person-Perspektive auf *meine Welt* erschließt.<sup>28</sup> Der Tod ist nicht ein Ereignis in dieser Welt; er ist das Ende meiner Welt. Und aus diesem Grund markiert er, durchaus vergleichbar mit Abrahams ‚shot at himself‘, den Punkt, an dem die Bedingungen der *Möglichkeit* sich in dieser Welt zu orientieren mit den Bedingungen der *Unmöglichkeit* zusammenfallen, dies auf intersubjektiv nachvollziehbare Weise zu tun. Um eine bewusst paradox gewählte Formulierung Heideggers zu gebrauchen: Der Tod steht für die „*Möglichkeit* der schlechthinnigen *Daseinsunmöglichkeit*.“<sup>29</sup> Diese Möglichkeit ist in *Sein und Zeit* nicht aus existentiellen Gründen von Bedeutung. Der Tod hat den Charakter eines philosophisch ‚entscheidenden‘ Phänomens nur, weil er auf exemplarische Weise an die Grenzen kommunikativer Verständigung heranführt. „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen“<sup>30</sup>, sagt Heidegger. Der Tod erinnert an ein Paradox, das die Logik verständigungsorientierter Tauschökonomien unterläuft. Und das lässt ihn in *Sein und Zeit* zum ‚formalen Indikator‘<sup>31</sup> einer dem vorstellenden Denken unzugänglichen ‚ontologischen Differenz‘ avancieren. Er dient nicht zur Umschreibung eines intersubjektiv einsehbaren Unterschieds (‚Ja, wir sind alle (sterbliche)

---

28 Zu den Grenzen der Levinasschen Kritik an dieser Vorgehensweise: DERRIDA: *Den Tod geben*, 369-372.

29 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (1927), §50, 250 (Herv. JoH).

30 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (1927), §47, 240; vgl. DERRIDA: *Den Tod geben*, 370.

31 Zum Begriff der „formalen Anzeige“ vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (1927), §63.

Individuen'), sondern als ultratranszendente Markierung des ‚Unterschieds, der einen Unterschied macht‘.

Heidegger war sich mehr als jeder andere bewusst, dass dieser formale Zug phänomologischer Differenzmarkierungen eine problematische Kehrseite hat. Wer der Versuchung erliegt, sie in ein logisches oder transzendentallogisches Kalkül zu integrieren, lässt die Ausnahme zur Regel werden, und verspielt damit (nach Heidegger) die Möglichkeit, dem Unterschied, der einen Unterschied macht, *denkend* auf die Spur zu kommen.<sup>32</sup> Anders die Postmoderne: Der formale Zug logisch-phänomenologischer Grenzmarkierungen wird hier zum Ausgangspunkt einer hemmungslosen Formalisierungsfreude – von der Mengentheorie Alain Badiou bis hin zur Pop-Philosophie Slavoj Žižeks. Die Möglichkeit des unkalkulierbaren Ereignisses erscheint als logische Konsequenz der Gödelschen Einsicht, dass jedes axiomatische Regelsystem, das die Arithmetik einschließt, mindestens eine Ausnahme einschließt, die nicht aus diesem Regelsystem abgeleitet werden kann.<sup>33</sup> Konsequenterweise lässt sich die Logik des Ereignisses an einer virtuell unbegrenzten Serie paradoxaler Grenzüberschreitungen „exemplifizieren“ – vom „Christusereignis“ des Apostels Paulus,<sup>34</sup> über das „Wahrheitsereignis“<sup>35</sup> Lenins bis hin zu den zerstreuten „au-

---

32 „Es könnte auch sein, dass alles, was sich auf dem Weg des Schrittes zurück [scil. in die Differenz, JoH] ergibt, von der fortbestehenden Metaphysik auf ihre Weise als Ergebnis eines vorstellenden Denkens nur genützt und verarbeitet wird.“ Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1978, 65.

33 Alain Badiou: *Être et l'événement*, Paris 1988.

34 Alain Badiou: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Übers. von Heinz Jatho, München 2002; Slavoj Žižek: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/M. 2003.

35 Alain Badiou: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Übers. Jürgen Brankel, Wien 2003, 98; Slavoj Žižek: *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Übers. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt/M. 2002.

thentischen Ereignissen“ der post-modernen Film- und Romankultur (natürlich unter Einschluss Monty Pythons).<sup>36</sup>

Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund, wie unterschiedlich die zweite und dritte Generation post-Heideggerianischer Rationalitätskritik auf das reagiert, was man aus philosophiegeschichtlicher Perspektive als ‚Heideggers Problem‘ bezeichnen mag; auf die Gefahr, dass sich das Denken des Ereignisses zu einem pathetischen Gedankenspiel mit denkmöglichen „Ausnahmeständen“ verflüchtigt, und auf die historisch schwer zu bestreitende Einsicht, dass Heidegger dieser Gefahr zumindest praktisch erlag.

Badiou und Žižek spielen offen mit denkmöglichen Alternativen zum nationalsozialistischen Ausnahmezustand der Heideggerschen *Rektoratsrede*, ausgehend von der Unterscheidung zwischen ‚authentischen Wahrheitsereignissen‘ (Lenin) und historischen ‚Pseudoereignissen‘ (Hitler). Diese Vorgehensweise scheint zumindest *de facto* keine Probleme aufzuwerfen. Solange man die einschlägigen Gedankenspiele mit dem nostalgischen Wohlwollen eines humanistischen Gesinnungsgenossen liest, erscheinen sie eher belustigend als beunruhigend. Derrida bevorzugt dennoch eine behutsamere (und zweifellos auch mühsamere) Vorgehensweise. Statt auf humanistische Unterscheidungsmarkierungen zu fokussieren, fokussiert sein Denken auf die moderne Kluft zwischen philosophischer Abstraktion und performativ

---

36 Exemplarisch für eine postmoderne Exemplifikation dieser Logik ist Žižeks Analyse von Toni Morrisons Roman *Beloved* (1987). Die Protagonistin Sethe ermordet ihre Tochter, um sie vor der Sklaverei zu bewahren. Der „unmögliche Akt („Sethe fully assumed the impossible“) erscheint als einziger Ausweg aus einer auswegslosen Situation. She assumes „the traumatic act of ‘taking a shot at herself““, indem sie hasst, was sie am meisten liebt: „Ihre Tochter zu töten war die einzige Möglichkeit, die Würde ihres Leben zu bewahren.“ Žižek liest diese ‚passage à l’acte‘ natürlich nicht als ethische Handlungsanweisung. Aber er hält dennoch daran fest, dass Sethes Akt etwas Ethisches offenbar werden lässt. „Was Sethe so monströs werden lässt, ist nicht der Akt als solcher, sondern die Art und Weise, wie sie sich weigert, ihn zu relativieren. Sie insistiert auf dem radikal ethischen Status ihrer monströsen Tat.“ Žižek: *The fragile absolute*. 156.

*kontextualisierten* Entscheidungssituationen. Der moderne Hang, christliche Themen und Texte losgelöst von ihrem christlichen Kontext zu ‚wiederholen‘, erscheint nicht mehr als eine selbstevidente Errungenschaft ‚der Linken‘. Er rückt vielmehr in den Brennpunkt einer politisch-philosophischen Problemdiagnose.<sup>37</sup>

Nimmt man ernst, dass die Wahl der Beispiele, die das ‚authentische Ereignis‘ exemplifizieren, nicht beliebig ist, so erweist sich diese Vorgehensweise als weitsichtiger. Liegt doch genau hier, wie Dominik Finkelde gezeigt hat, der charakteristische Selbstwiderspruch der zweiten Generation post-Heideggerianischer Rationalitätskritik: Das Ereignis verflüchtigt sich zu einem ‚subjektiven (Wahrheits-)Ereignis‘, während sich die Wahl der Exempel, die das Subjektive als ‚wahr‘ erscheinen lassen, der parasitären Widerverwertung von Restbeständen eines ‚absterbenden Tradition‘ verdankt. Badiou's einschlägiger Versuch, dem ‚Ursprung‘ (*naissance*) des abendländischen Universalismus auf die Spur zu kommen, orientiert sich an Paulus und nicht an Marat oder Lenin.<sup>38</sup> Wie auch immer man die Serie historisch einschlägiger Kopien des apostolischen Archetyps bewerten mag: Paulus' Treue zum Evangelium erschließt den Horizont, der den „christlichen Skandal“ als plausibles Exempel für ein universalistisches Wahrheitsereignis erscheinen lässt. Die Notwendigkeit, diesen Horizont im Gedächtnis zu behalten, scheint schwer verträglich mit einer philosophischen Per-

---

37 „Das Heideggersche Denken ist nicht nur eine beständige Bewegung gewesen, sich vom Christentum loszureißen (eine Geste, die man unablässig in Beziehung setzen muss, so komplex diese Beziehung auch sein mag, mit der unerhörten Entfesselung antichristlicher Gewalt, die - man vergisst das heute oft - die höchst offizielle und erklärte Ideologie des Nazismus gewesen ist). Dasselbe Heideggersche Denken besteht häufig, vor allem in einigen bestimmenden Motiven von Sein und Zeit, darin, auf einer ontologischen Ebene christliche Themen und Texte entchristianisiert zu wiederholen.“ Derrida: *Den Tod geben*, 351f. Hierzu auch Hoff (Anm. 15).

38 Vgl. Dominik Finkelde: *Streit um Paulus. Annäherungen an die Lektüren von Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek*. In: PhR 53 (2006), 303-331, 312f.

spektive, die den Unterschied zwischen Paulus, Marat und Lenin zur Differenz zwischen kontingenten Fallbeispielen einer formalen Anomalie verflüchtigt. Das Beispiel des Apostels scheint vielmehr etwas in Erinnerung zu rufen, das einer inflationären Logik der Ausnahme aus prinzipiellen Gründen widersteht.

Wie das Beispiel Slavoj Žižeks zeigt, liegt der ‚blinde Fleck‘ postmoderner Versuche, das ‚christliche Erbe‘ zu recyceln, gleichwohl nicht in einer mangelnden Vertrautheit mit diesem Erbe, oder in einer mangelnden spekulativen Durchdringung seiner theologischen Tiefenschichten. Finkeldees (mit Blick auf Kontinentaleuropa formuliertes)<sup>39</sup> Eingeständnis, dass Žižek „das spekulativ-theologische Potential des Christentums zu einer Zeit [entdeckt], in der die christliche Theologie als eine im bedauernswertesten Zustand dahinvegetierende Disziplin angesehen wird“,<sup>40</sup> sollte diesem Kurzschluss zuvorkommen. Spielt der fröhliche Agnostizismus Žižeks doch auf den gleichen Registern wie der freudlose, post-Kantianische Konsens kontinentaleuropäischer Theologie. Beide Traditionen stützen sich auf einen ungehemmten Willen, das christliche Erbe spekulativ zu durchdringen. Žižek und Badiou schöpfen die systematischen Konstruktionsfehler dieser ‚Wut des Verstehens‘ lediglich konsequenter aus.

Worin liegen diese Konstruktionsfehler? Zur Beantwortung dieser Frage genügt es, die paradigmatische Schlüsselszene des ‚christlichen Skandals‘ in Erinnerung zu rufen, die sich in der Matthäischen und Markinischen Überlieferung mit der Rezitation eines Psalms assozi-

---

39 Die anglo-amerikanische Ressourcement Bewegung war in den beiden vergangenen Jahrzehnten erfolgreicher, sich aus der Defensive post-Kantianischer Theologie zu befreien. Dies erklärt nicht zuletzt ihren zwanglosen Umgang mit dieser Herausforderung. Vgl. Žižek, Slavoj; Milbank, John; Davis, Creston, *The monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, Cambridge, MA: MIT Press 2009.

40 Finkeldees, *Streit um Paulus*, 329.

iert: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mt 27,46; Mk 15,34, Ps 22,2).

Das ‚Christusereignis‘ erscheint in den letzten Worten des Gekreuzigten (und nicht nur dort) als zurückgebunden an einen kontemplativen Habitus: den Habitus des ‚par cœur‘ Sprechens, der einen unausgeschöpften ‚Mehrwert‘ an Sinn in Spiel bringt, indem er hinter die ‚entscheidende Situation‘ zurück auf etwas verweist, was dieser Situation unvordenklich zuvorkommt. Insofern das Kreuzigungsgeschehen in den Augen von Griechen und Juden als Torheit und Ärgernis erscheint (1 Kor 1:23), markiert es in der Tat (wie bei Žižek und Badiou) einen Bruch mit der Ökonomie des Konsenses. Doch es hat zugleich den Charakter eines zitternden Repetitionsgeschehens in Bezug auf das, was stets als unwiederholbar und nicht-antizipierbar erscheint. Der traditionsgeschichtliche Bruch des christlichen ‚Sohnesopfers‘ wird im selben Augenblick, in dem er sich ereignet, eingeschrieben in den kontemplativen und narrativen Kontext der jüdischen Überlieferung. Er hat zugleich den Charakter eines ‚einsamen Ereignisses‘ und eines Exempels in einer „Seriatur“<sup>41</sup> ‚einsamer Ereignisse‘.

Im Lichte dieses kontemplativen, christlich-jüdischen Habitus‘ mag es als wegweisend erscheinen, noch einmal an den obigen Tagebucheintrag zu erinnern: „Der Glaube ist der Kundige im Bezug auf das Paradox“, sagt Kierkegaard unter Anknüpfung an den Glaubensbegriff des Hochmittelalters. Der Glaube stützt sich nicht auf eine spekulative Doktrin, sondern auf eine ‚Kundigkeit‘, oder genauer, den ‚Stand-by-Betrieb‘ einer kontemplativen Handlungsdisposition, die den ‚Kundigen‘ geneigt macht, selbst auf unkalkulierbare Ereignisse in einer *bestimmten* Weise zu reagieren. Ein solcher ‚Habitus‘ ist nicht mit einer

---

41 Zum Begriff der Seriatur vgl. Jacques Derrida: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*. In: Michael Mayer; Markus Hentschel (Hrsg.): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, 42ff.

Haltung subjektiver Entschlossenheit zu verwechseln. Er ist (selbst im Falle Jesu) das Ergebnis einer Jahrtausende alten Tradition asketischer und kontemplativ-liturgischer Exerzitien, und damit das präzise Gegenteil eines postmodernen Akts subjektiver Selbstermächtigung; weder das Produkt einer subjektiven Entscheidung, noch die aporetische Ausgeburt der modernen Dichotomie zwischen formal konsistenten Entscheidungslogiken und dem „Wahnsinn“ einsamer Entscheidungssituationen.

Die Aporien post-Kantianischer Versuche, das Ereignis zu formalisieren (und die desaströsen politischen Konsequenzen, die diese Aporien im 20. Jahrhundert zeitigten), lassen sich vor diesem Hintergrund als Produkt eines zweifachen Holzwegs deuten: eines überzogenen Verlangens nach Eindeutigkeit, und der Verwechslung von Freiheit mit Autonomie.<sup>42</sup>

Das Verlangen nach Eindeutigkeit ist ein Erbe der post-Scotistischen und mutatis mutandis post-Cartesischen Vision einer univoken Bestandsaufnahme der Prinzipien endlicher Rationalität.<sup>43</sup> Und dieses Verlangen geht, wie gezeigt wurde, notwendig einher mit der Freisetzung eines nicht-aufgehenden Rests an rational nicht integrierbarer Mehrdeutigkeit. Die Verwechslung von Freiheit mit Autonomie ist ein Erbe des post-Scotistischen Voluntarismus und des Kantischen Versuchs, ethisches Handeln auf einen spontanen Akt subjektiver Selbstbindung zurückzuführen. Und dieser autonomistisch verengte Freiheitsbegriff geht, wie gezeigt wurde, notwendig einher mit einem

---

42 Derridas Lektüre Kierkegaards hat Entscheidendes zur Überwindung dieser Fehlentwicklung beizutragen, wenngleich seine Jan Patočka folgende Kritik der platonischen Tradition christlicher Orthodoxie sich selbst in den falschen Dichotomien der Moderne verfängt. Vgl. DERRIDA: *Den Tod geben*, 352f.

43 Zum theologisch zweifelhaften Erbe der scotistischen Tradition vgl. Pickstock, Catherine, *Duns Scotus: his historical and contemporary significance*. In: Oliver, S.; Milbank, J. (Hg.): *The Radical Orthodoxy Reader*, London: Routledge 2009 (in Vorbereitung).

Rückfall in das heidnisch-tragische Denken der Griechen und einer subjektivistischen Gegenbewegung gegen die autonomistische Rhetorik des Kantischen Vernunftkonzepts.

Im Unterschied zu diesen komplementären Extremismen folgte die vormoderne Tradition *christlicher Orthodoxie* (von den Kappadokiern über Augustinus bis hin zu Thomas von Aquinas und Nikolaus von Kues)<sup>44</sup> der biblischen Überlieferung. Jenseits der falschen Alternative zwischen rationalistischer Eindeutigkeit und post-moderner Mehrdeutigkeit vertraute sie auf den mittleren Weg eines *analogen Rationalitätskonzepts*; jenseits der falschen Alternative zwischen kommunikativem Verstehen und dezisionistischer Selbstermächtigung vertraute sie auf den orientierungsstiftenden Mehrwert einer apophatischen Bestimmung, deren Sinn sich nur unter den Vorzeichen *kontemplativen Verstehens* erschließt.

Der ‚entscheidende Augenblick‘ christlichen Glaubens hat demzufolge nicht den Charakter einer spontanen ‚Entscheidung‘. Er hat vielmehr den Charakter einer göttlichen Ephanie, die die Glaubensgnade der Beharrlichkeit manifest werden lässt: das Feststehen in der Treue zu einer Bestimmung, die dem Denken in praktischen Entscheidungsalternativen zuvorkommt. Und aus diesem Grund ist der ‚entscheidende Augenblick‘ notwendig eingebettet in die praktizierte und habitualisierte ‚Grammatik‘ einer analogischen Rationalität: einer ‚Kundigkeit‘ im Umgang mit Paradoxien, deren Sinn sich weder eindeutig bestimmen, noch zu einem richtungsloses Spiel mit unbestimmten Möglichkeiten verflüchtigen lässt.

---

44 Vgl. Burrell: *Aquinas. God and action*, 138-149 (Anm. 17), sowie Anm. 15.