

Zur Dekonstruktion negativer Theologie und zur Transformation mystischer Theologie bei Jacques Derrida

Markus Enders

1. Einleitung

Jacques Derrida hat in seiner Auseinandersetzung mit der Tradition des negativ-theologischen Denkens im Abendland einige grundlegende Einsichten insbesondere der mystischen Theologie im abendländischen Denken aufgenommen und sich in einer durch seine dekonstruierende Vorgehensweise zum Teil erheblich transformierten Gestalt zu eigen gemacht. Dieser Aspekt dürfte von der inzwischen schon über zehnjährigen regen internationalen Forschung zu Derridas Beschäftigung mit der negativen Theologie noch zu wenig beachtet und gewürdigt worden sein. Es dürfte daher angemessen sein, sowohl die Dekonstruktion der negativen Theologie bei Jacques Derrida als auch seine Rezeption und Transformation von Einsichten mystischer Theologie im abendländischen Denken in das Zentrum der nachfolgenden Ausführungen zu rücken, die gleichwohl in überwiegend kritischer Absicht verfasst sind. Denn es soll über die rein rekonstruktive Aufgabe hinaus auch gezeigt werden, dass Derridas dekonstruierende Interpretations- und Rezeptionsweise zu einer Verformung und Verfälschung einiger wesentlicher Einsichten insbesondere der so genannten „mystischen Theologie“ geführt hat. Dabei wird der Ausdruck der „mystischen Theologie“ mit Bedacht in einer möglichst weiten Bedeutung dieses Wortes gebraucht und damit nicht in Engführung auf den Bereich der theologischen oder auch philosophischen Reflexion auf die so genannte mystische Einung als einer, gemäß ihrer klassischen Formulierung, erfahrungshaften und unmittelbaren Gotteserkenntnis des Menschen. Im Unterschied zu diesem bislang noch nicht hinreichend bearbeiteten Terrain der Derrida-Forschung ist der maßgebliche Einfluss, den Emmanuel Levinas auf die ethische Wendung des späteren Denkens Derridas ausgeübt hat, bereits weitgehend erkannt worden.¹

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf mehrere Texte Derridas, die primär unter dem Aspekt ihres rezeptiven und zugleich transformierenden Charakters in Bezug auf einige grundlegende Einsichten der mystischen Theologie untersucht werden. Das Maß, in dem sich Derrida selbst diese Einsichten in von ihm verwandelter Gestalt zu

¹ Vgl. z.B. A. Letzkus: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas* (Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 15), München 2002.

eigen zu machen scheint, dürfte – auch wenn er ihre Darstellung meist dekonstruierend in der Schwebe zu halten versucht – ein neues Licht auf ein zentrales Anliegen seines zumindest späteren Denkens werfen. Dabei soll zugleich in kritischer Absicht deutlich werden, dass Derrida die von ihm rezipierten mystischen Theoreme nahezu durchgängig einer erheblichen Bedeutungsverschiebung unterzieht, indem er sie seinem dekonstruierenden Anliegen assimiliert.

2. Derridas Dekonstruktion der negativen und seine Rezeption der mystischen Theologie in „Comment ne pas parler. Dénégations“

a) Derridas Kritik der onto-theologischen Denk- und Sprachform der apophatischen Theologie

Jacques Derridas erste größere zusammenhängende Überlegungen zu unserer Fragestellung finden sich in seinem zur Eröffnung eines von der Hebrew University und dem Institute for Advanced Studies 1986 in Jerusalem veranstalteten Kolloquium.² In diesem Text weist Derrida in einem ersten Schritt die Unterstellung vehement zurück, sein Denken der Differenz besitze unweigerlich den Charakter einer negativen Theologie. Er schrecke aus zwei Gründen davor zurück, sein Anliegen „unter dem geläufigen Titel der negativen Theologie einzuschreiben“ (17 [540]): Zum einen auf Grund der (immer noch) propositionalen Form der negativen Theologie³; zum zweiten wegen ihrer „ontologischen Überbietung durch die Hyper-Essentialität“ (Gottes) (17 [540]). Weil nämlich die negative Theologie insbesondere eines Dionysius Pseudo-Areopagita Gott den Status eines überwesentlichen Seins zuspricht, wirft ihr Derrida vor, durch diese „ontologische Überbietung“ Gott noch im Modus und im Horizont des Seins und damit unangemessen, da als ein gegenwärtiges „Etwas“, mithin identifizierend, zu denken.⁴

² Der von J. Derrida auf diesem Kolloquium in englischer Sprache gehaltene Vortrag mit dem Titel „How to avoid speaking“ über negative Theologie (ursprünglich „Absence et négativité“) wurde 1987 in französischer Sprache mit dem Originaltitel „Comment ne pas parler. Dénégations“, in: *Psyche. Invention de l'autre*, Paris 1987, 535-595, publiziert; dessen deutsche Übersetzung v. H.-D. Gondek erschien 1989 unter dem Titel „Wie nicht sprechen. Verneinungen“, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 1989 (einfache Seitenangaben beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Übersetzung; Seitenangaben in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original).

³ Vgl. 16f. [540]: „Nein, das, was ich schreibe, gehört nicht der ‚negativen Theologie‘ an. Zu allererst *in dem Maße*, in dem diese dem prädikativen oder judikativen Raum der Rede, ihrer strikt propositionalen Form angehört und nicht nur die unzerstörbare Einheit des Wortes privilegiert, sondern auch die Autorität des Namens, ist sogleich eine Vielzahl von Axiomen gegeben, mit deren Überprüfung eine ‚Dekonstruktion‘ den Anfang machen muss (...).“

⁴ Vgl. 17 [540]: „Alsdann in dem Maße, in dem sie jenseits aller Prädikation, jenseits jeglicher Verneinung, jenseits gar noch des Seins, irgendeine Überwesentlichkeit, ein Sein jenseits des Seins zurückzubehalten scheint. Dies ist das Wort, von dem Dionysius so oft Gebrauch macht in den *Göttlichen Namen*: *hyperousios*, *-ôs*, *hyperousiotes*. Gott als Sein jenseits des Seins oder genauso auch Gott *ohne* das Sein/Gott *ohne* es zu sein (*Dieu sans l'être*) (...).“ Ebd., 19 [542]:

Demgegenüber sei das „Etwas“, welches sein dekonstruierendes Denken der „*différance*“ und der „Spur“ sagen wolle, „vor‘ dem Begriff, dem Namen, dem Wort, ‚etwas‘, das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal mehr der Abwesenheit und noch weniger irgendeiner Hyperessentialität angehörte“ (19 [542]). Demnach grenzt sich Derrida nur in Bezug auf die von ihm gewählte Sprach- und Denkform, nicht jedoch in Bezug auf den eigentlichen Bezugsgegenstand, auf das göttliche *Intantum*, von der „onto-theologische[n] Logik und der onto-theologischen Grammatik“ (ebd.) ab, die auch noch die apophatische Theologie bestimme. Falsch und irreführend sei an ihr die Verheißung einer Gegenwärtigkeit bzw. die Voraussetzung einer unmittelbaren Anwesenheit Gottes bis zur Annahme der Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit ihm (20 [542f.]). Der Akt dieser mystischen Vereinigung habe den Charakter einer nichterkennenden Erkenntnis, er sei, wie Derrida treffend ausführt, eine „schweigend vollzogene[n] Vereinigung mit dem, was dem Sprechen unzugänglich bleibt“ (21 [543]). Die paradoxe Ökonomie des menschlichen Aufstiegs zu dieser Vereinigung sei daher die einer „absoluten Verknappung“ (22 [544]) „der Zeichen, Figuren, Symbole – und genauso auch der Fiktionen, der Mythen und der Dichtung“ (21 [543]). Damit spielt Derrida auf das mystische Paradox an, dass der Mensch nur unter der Bedingung seines völligen Verstummens, genauer, der freiwilligen Aufhebung seiner volitiven und mentalen Selbsttätigkeit und Eigenwirksamkeit den Gipfel seines Aufstiegs in die ihm von Gott selbst gegebene Erfahrung der unmittelbaren Anwesenheit Gottes erreichen kann. Unbeschadet dieser dezidierten Abgrenzung Derridas von der Denk- und Sprachform der traditionellen negativen Theologie weiß er um die bereits durch den Titel seines Vortrags bedingte Unabweisbarkeit seines gegebenen Versprechens, direkt über negative Theologie zu sprechen.⁵ Diesen unbedingt verpflichtenden Charakter eines gegebenen Versprechens, einen Vortrag über das vereinbarte Thema zu halten, nimmt Derrida zum Anlass einer Digression über das Geheimnis. Denn das angekündigte Sprechen über negative Theologie könnte vielleicht dazu führen, ein Geheimnis mitzuteilen, d.h. dem Hörer bzw. Leser anzuvertrauen.⁶

„[W]eil ich also genau an diese Bewegung hin zur Hyperessentialität dachte, glaubte ich mich dagegen verwahren zu müssen, innerhalb des Registers der ‚negativen Theologie‘ zu schreiben.“

⁵ Vgl. 25 [545]; 28 [547]: „Warum kann ich nicht vermeiden zu sprechen, wenn nicht aus dem einzigen Grunde, dass ein Versprechen mich verpflichtet hat, noch bevor ich damit beginne, auch nur die kleinste Rede zu halten? Wenn folglich ich vom Versprechen spreche, werde ich ihm gegenüber keine meta-sprachliche Distanz einhalten können. Die Rede über das Versprechen ist im voraus ein Versprechen: *im* Versprechen.“ Vgl. 31 [549]: „Jeder Titel hat den Wert eines Versprechens, ein im voraus gegebener Titel ist das Versprechen eines Versprechens.“ Das von Derrida gegebene Versprechen besitzt daher einen vorsprachlichen und nichtgegenwärtigen Charakter; vgl. 29 [547].

⁶ Vgl. 32 [549]: „Um zu vermeiden zu sprechen, um den Moment zu verzögern, an dem man wirklich wird etwas sagen müssen und vielleicht eingestehen, preisgeben, ein Geheimnis anvertrauen, vervielfältigt man die Abschweifungen. Ich werde hier eine kurze Abschweifung über das Geheimnis selbst versuchen. Unter diesem Titel *how to avoid speaking* ist es geboten, vom Geheimnis zu sprechen.“

b) Eine „Topolitologie des Geheimnisses“ und die „A-topik Gottes“

Ausgehend von der Tatsache, dass nur ein bewusstes Wesen lügen bzw. zu sprechen vermeiden und damit etwas für sich zu wahren vermöge und von der Tatsache, dass die negative Theologie stets die Tendenz zur Ausbildung von Geheimlehren und damit zur Esoterik des Geheimnisses entwickelt habe, die in der Jenseitigkeit und Übergegensätzlichkeit (in seiner Transzendenz über die Opposition zwischen Bejahung und Verneinung) Gottes begründet liege,⁷ rekonstruiert Derrida im Anhalt an einen von ihm zugrunde gelegten Text aus *De mystica theologia* des Dionysius eine „Topolitologie des Geheimnisses“, in der er drei Motive hervorhebt:

1. Diese „Topolitologie des Geheimnisses“ gehorche der (göttlichen) Anordnung, sich zu reinigen und von den Unreinen abzusondern, welche den Charakter eines Versprechens und einer Verheißung habe, die erbetenen Gaben zu erhalten, wenn man ein perfektes Leben in Gott führe.
2. In dieser „Topolitologie des Geheimnisses“ seien die rhetorischen Topoi auch politische und pädagogische Stratageme. Dabei müsse der das Geheimnis wissende Theologe eine „doppelte Einschreibung seines Wissens“ (45 [556]), „einen doppelten Modus der Übermittlung“ (ebd.) praktizieren: in mystisch-verbergender und in philosophisch-beweisender Form über das Geheimnis sprechen. Beide sich widersprechenden Modi aber durchkreuzten sich, denn es sei sowohl geboten, das Geheimnis zu verbreiten als auch, es nicht zu verbreiten. Diese „Kreuzung von Geheimnis und Nicht-Geheimnis“ (46 [557]) zeige eine innere Teilung, gemeint ist: einen selbstwidersprüchlichen Charakter des Geheimnisses an, welches nur in seiner Mitteilung und Offenbarung, d.h. durch seine Selbstaufhebung, sich als ein solches zeigen könne: „Und in dem *als solches* des Geheimnisses, welches sich verneint/verleugnet/in Abrede stellt, weil es, um zu sein, was es ist, sich selbst offenbart, lässt diese absprechende Verneinung (*dé-négation*) der Dialektik keine Chance.“ (47 [557]).⁸ Daher gebe es kein Geheimnis als solches (vgl. 48 [558]). Da aber Gott (auch) für Derrida das Geheimnis schlechthin, das absolute Geheimnis ist, bedeutet dies in Anwendung auf das Sagen Gottes, dass sich der Name Gottes nicht anders ausdrücken lässt „als in der Modalität dieser geheimen absprechen-

⁷ Vgl. 38f. [552]: „(...) ein Jenseits zu definieren, welches über die Opposition zwischen Bejahung und Verneinung hinausgeht. In Wahrheit geht es, wie Dionysius ausdrücklich sagt, noch über die *Setzung/Position (thesis)* hinaus und nicht nur über die *Amputation*, die *Subtraktion (aphairesis)*. Und im gleichen Zug über die *Privation*. Das *ohne (sans)*, von dem wir vorhin gesprochen haben, bezeichnet weder *Privation* noch *Mangel* noch *Abwesenheit*. Was das *hyper* des Überwesentlichen (*hyperousios*) betrifft, so hat es den doppelten und zweideutigen Wert dessen, was in einer Hierarchie oberhalb, also zugleich jenseits (*beyond*) und mehr (*more*) ist. Gott (ist) jenseits des Seins, aber darin (Sein) über das Sein hinaus/mehr (Sein) als das Sein (*plus (être) que l'être*): *no more being and being more than being: being more.*“

⁸ Vgl. auch 47f. [558]: „Sondern zuerst das *in sich selbst* geteilte Geheimnis, seine ‚eigen(tlich)e‘ Teilung, dieses, was das Wesen eines Geheimnisses aufteilt, welches erscheinen kann, (...) nur, indem es anfängt, sich zu verlieren, sich zu verbreiten, sich also – als Geheimnis – zu verheimlichen, indem es sich zeigt: indem es anfängt, seine Verheimlichung zu verheimlichen.“

den Verneinung“ (48 [558]). Mit anderen Worten: indem er nicht gesagt, nicht ausgesprochen wird, so wie im Judentum der Gottesname normalerweise nicht direkt – sondern nur vom Hohenpriester am Versöhnungstag beim Betreten des Allerheiligsten – ausgesprochen werden darf. Mit dieser Überlegung möchte Derrida den paradoxalen Charakter jeder menschlichen Namensanrufung Gottes, jeder sprachlichen Annäherung an das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen, zum Ausdruck bringen – in auffällender Übereinstimmung mit der mystischen Tradition im abendländischen Denken.

3. Mit seiner dritten Bemerkung unterscheidet Derrida innerhalb seiner „Topologie des Geheimnisses“ unter Bezug auf *De mystica theologia* des Dionysius zwischen Gott und dem Ort seines Wohnens.⁹ Dabei spricht Derrida Gott sowohl die Existenz als auch eine Inexistenz *expressis verbis* zu, letztere freilich nicht im absoluten Sinne dieses Wortes, sondern nur im relativen Sinne seiner Seins- und Ortlosigkeit. Mit dieser absichtlich paradoxalen Behauptung will Derrida nur zum Ausdruck bringen, dass Gott als der ganz Andere zugleich erhaben über alles menschliche Denken und Sprechen und daher für uns seins- und ortlos sei; er transzendiere, wie Derrida unter Rekurs auf eine Stelle der *Mystischen Theologie* des Dionysius andeutet, nicht nur die unserer sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch die alleine unseren geistigen Erkenntniskräften zugänglichen intelligiblen Orte.¹⁰ Diese Ortlosigkeit Gottes lasse ihn innerhalb der menschlichen Denk- und Sprachhorizonte als „das Sinnlose, das Absurde, das Extravagante, das Verrückte“ (49 [558]) erscheinen.¹¹ In diesem Sinne spricht Derrida von der „Atopik Gottes“, die seine für uns ortlose Gegenwart bezeichnet.

⁹ Vgl. 48 [558]: „Die *Mystische Theologie* unterscheidet zwischen dem Zugang zum Schauen Gottes und dem Zugang zu dem Ort, an dem Gott wohnt. Konträr zu dem, was bestimmte Benennungsakte zu denken nahe legen können, ist Gott nicht einfach sein Ort, nicht einmal in seinen heiligsten Stätten. Er ist nicht und er findet nicht Statt (*n'a pas lieu*), oder eher, er ist und findet Statt, aber ohne Sein/ohne zu sein und ohne Ort, ohne sein Ort zu sein (*sans être et sans lieu, sans être son lieu*).“ Vgl. auch 41 [554]: „Gott wohnt in einem Ort, sagt Dionysius, aber er ist nicht dieser Ort. Dahin Zugang zu erhalten, ist noch nicht Gott schauen.“ Der Ort des Wohnens des selbst ortlosen Gottes dürfte für Derrida die Sprache sein, wie J. Valentin: *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997, 185, mit Recht vermutet: „Der Ort, an dem das Geheimnis des Theologen Dionysius ausgesprochen oder verschwiegen wird, an dem es sich zeigt, der Ort Gottes, ist die Sprache, die auf den Ruf des Anderen folgt.“ Denn die Sprache hat nach Derrida bereits begonnen „ohne uns, in uns, vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt und es ist geboten, es wird geboten gewesen sein zu sprechen“ (55f. [561]).

¹⁰ Vgl. 49 [558]: „Eine einzige Präzisierung fürs erste: wenn der Ort Gottes, der nicht Gott ist, nicht mit dem göttlichen Überwesen kommuniziert, so ist dies nicht nur so, weil er sinnlich oder sichtbar bleibt. Es gilt auch für ihn als intelligiblen Ort. Welche Zweideutigkeit auch für den Übergang bestehen und wie schwierig es auch sein mag zu wissen, ob der ‚Ort, an dem Gott wohnt‘ – und der nicht Gott ist – der intelligiblen Ordnung angehört oder nicht, die Schlussfolgerung scheint unzweideutig zu sein: ‚Die Gegenwärtigkeit‘ (*parousia*) Gottes situiert sich ‚über den intelligiblen Gipfeln seiner heiligsten Stätten‘ (*tais noetais akrotesi tôn agiôtatôn autou topôn*, *Mystische Theologie* 1001 a; 179 [dt. 164]).“

¹¹ Vgl. auch 49 [558]: „Dionysius spricht häufig vom Wahnsinn Gottes.“

c) *Der responsorische Charakter menschlichen Sprechens über Gott und der sittlichen Verpflichtung des Menschen*

Zu Beginn des zweiten Abschnitts von „Wie nicht sprechen“ konstatiert Derrida, dass die Frage „wie nicht sprechen?“ in allen ihren Modalitäten genau genommen immer schon zu spät gekommen sei. Denn der Verpflichtungs- und Ermöglichungsgrund auch dieser Frage wie überhaupt jeden Sprechens habe immer schon bereits stattgefunden bzw. sei immer schon vorausgegangen, und zwar als der Ruf, genauer als der Rückruf und zugleich als die Verheißung eines Anderen, von dessen Ereignis jede Form von Rede eine Spur bewahre: „Dieser Ruf des anderen, der stets bereits dem Sprechen vorgegangen, dem er also niemals ein einziges Mal gegenwärtig gewesen ist, er kündigt sich im voraus an als ein *Rückruf*. Eine solche Referenz auf den anderen wird stets Statt gefunden haben. Vor jeder Proposition und sogar vor jeder Rede schlechthin, Versprechen, Gebet, Lobpreisung, Feier. Noch die negativste Rede – jenseits noch der Nihilismen und der negativen Dialektiken – wahrt davon die Spur. Spur eines Ereignisses, älter als sie, *oder* eines zukünftigen ‚Statt findens‘, das eine *und* das andere: es gibt da weder Alternative noch Widerspruch.“ (53 [560]). Gemäß diesem Zitat liegt für Derrida der Verpflichtungs- und Ermöglichungsgrund allen menschlichen Sprechens sowohl in einer unvordenklichen Vergangenheit und damit jeder Rede immer schon voraus; er soll aber auch den Charakter eines „zukünftigen Stattfindens“, eines zukünftigen Ereignisses besitzen. Auch dieser scheinbar paradoxe Doppelcharakter eines stets vorausgegangenen Rufes sowie eines zugleich stets zukünftigen Ereignisses verweist auf die übergegensätzliche Einheit des göttlichen Rufers und infolgedessen auch Rufens und dessen Inanspruchnahme und Ermächtigung des Menschen zur Antwort auf diesen Ruf. Diese Behauptung übersetzt Derrida anschließend „[i]n die *christliche* Apophatik des Dionysius“ (53 [560]), indem er unter Bezug auf Dionysius *expressis verbis* ausführt, dass das Vermögen, von Gott gut zu sprechen, bereits von Gott herrühre, d.h. als eine Gabe und Wirkung Gottes zu verstehen sei (vgl. 53 [560]). Die göttliche Ursache dieser Gabe „ist eine Art absoluter Referent, doch zunächst einmal eine Anordnung und ein Versprechen/eine Verheißung in einem. Die Ursache, die Gabe der Gabe, die Anordnung und die Verheißung sind dasselbe, *das Selbe*, auf das oder eher noch auf Den die Verantwortung dessen, der spricht und der ‚gut spricht‘, antwortet.“ (53f. [560]). Demnach ist Derrida davon überzeugt, dass das angemessene menschliche Sprechen über Gott den Charakter einer Antwort auf eine vorausgehende Verpflichtung, einen Anspruch Gottes besitzt, durch den es zu dieser guten, dieser gemäßen Antwort allererst befähigt wird; und vielleicht lässt sich diesem Zitat auch die Andeutung entnehmen, dass Derrida mit Levinas auch darin konform geht, dass sogar jede Form von sozialer Verantwortung des Menschen als eine Antwort auf einen unvordenklichen göttlichen Anspruch und Ruf in diese Verantwortung für den anderen betrachtet werden muss. Zumindest dies ist für Derrida gewiss: Auf Grund des responsorischen Charakters des Sprechens über Gott, d.h. auf Grund des absoluten *Prius* Gottes ist es stets möglich, „Gott zu rufen, mit dem Namen Gottes diesen unterstellten Ursprung jeglichen Sprechens, seine erforderte Ursache, zu nennen“ (54 [560]). Es scheint, dass Derrida nicht nur für die ausdrückliche Gottesanrede des Menschen und für das wissenschaftliche (etwa negativ-theologische)

Sprechen über Gott, sondern sogar für jedes menschliche Sprechen überhaupt annimmt, dass Gott selbst dessen (Wirk-) Ursache sei. Dabei geht er in Übereinstimmung mit allen drei westlichen monotheistischen Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam) davon aus, dass das Verlangen des antwortenden Menschen auf das gerichtet ist, „was man genauso gut auch den Sinn, den Referenten, die Wahrheit heißt“ (ebd.). Mit anderen Worten: Das Verlangen des antwortenden Menschen ist auch für Derrida auf Gott selbst, seine ihm eigene Wirklichkeit, gerichtet, auch wenn diese in einer seins- und ortlosen Transzendenz verborgen liegt. Der Name Gottes aber nenne „die Spur dieses einzigartigen Ereignisses, welches das Sprechen möglich gemacht haben wird, noch bevor dieses sich, um darauf zu antworten, hin zu dieser ersten oder letzten Referenz zurückwendet. Und eben deshalb muss auch die apophatische Rede mit einem Gebet eröffnet werden, das dessen Bestimmung anerkennt, anweist oder absichert.“ (ebd.). Was aber versteht Derrida genauer unter diesem „einzigartigen Ereignis“, das bislang nur formal als der Ermöglichungs- und Verpflichtungsgrund allen menschlichen Sprechens (über Gott) gekennzeichnet worden ist? Wenn er, wie gesehen, diesem Vorgang den Charakter eines Rufes, eines Ereignisses, ja sogar eines Versprechens und einer Verheißung zuerkennt, wird deutlich, dass er damit mehr als die in der traditionellen mystischen Theologie durchgängige (rationale) Einsicht in die Notwendigkeit der Voraussetzung bzw. genauer des Vorgegebenseins eines göttlichen Seinsgrundes für alles menschliche Bezugnehmen auf Gott und für alles unbedingte sittliche Verpflichtetsein des Menschen zum Ausdruck bringen möchte. Wie der an den Menschen immer schon ergangene Ruf in die sittlich relevante Verantwortung (auch des gemäßen Sprechens über Gott) gleichsam aus einer absoluten Vergangenheit her kommt, so weist das Versprechen und die Verheißung auf eine absolute Zukunft des Menschen bei Gott voraus. Denn was könnte Gott dem ihm im antwortenden Gehorsam ergebenden Menschen anderes verheißen als das Glück der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei sich selbst? Beides, der unvordenklich ergangene Ruf und die Verheißung, aber sind nur unterschiedliche Aspekte ein und desselben Geschehens, welches man in der Sprache der christlichen Religion eine private Offenbarung, eine Mitteilung Gottes an den einzelnen nennen könnte, von der Derrida allerdings anzunehmen scheint, dass sie an jeden einzelnen ergeht.

Wie die gesprochene Sprache bereits „ohne uns, in uns vor uns“ (55 [561]) begonnen habe, so sei dasjenige, was die Theologie ‚Gott‘ nenne, genau jenes, was ohne uns, in uns und vor uns bereits gesprochen habe; denn die sittliche Verpflichtung, zu sprechen, sei die Spur einer „unabsprechbaren (*indéniable*) Notwendigkeit“ (56 [561]) und zugleich eines je schon „vergangenen GeheiBes“ (ebd.), einer unvordenklichen Vergangenheit. Das „*il faut*“ („es ist geboten/man muss“) sei daher ein Zeichen, welches einen Wink gebe „hin auf das Ereignis einer Anordnung oder einer Verheißung, die nicht zu dem gehört, was man geläufig die Geschichte, den Diskurs der Geschichte und die Geschichte des Diskurses nennt. Anordnung oder Verheißung, dieses Geheiß verpflichtet (mich) in einer strikt asymmetrischen Weise, noch bevor ich, ich (*moi*), habe *ich* (*je*) sagen und, um sie mir wieder zuzueignen, um die Symmetrie wiederherzustellen, eine solche *Provokation* habe signieren können.“ (ebd.). Die göttliche Inanspruchnahme des Menschen zu einer sittlichen, einer verantworteten, einer antwortenden Lebensweise ist

demnach für Derrida schlechthin seinskonstitutiv für den Menschen, der daher wesenhaft – und deshalb je schon vor der Entwicklung seines reflexiven Selbstbewusstseins und seiner damit verbundenen Selbststeuerung – der von Gott Gerufene und von ihm Verpflichtete ist. Deshalb auch gebietet das göttliche Geheiß, von dem Derrida spricht, dem Menschen in einer strikt asymmetrischen Weise, indem es ihn in seinem Wesen und damit seinsnotwendig imperativisch in Anspruch nimmt, ohne nach seiner Einwilligung zu fragen, die erst nach der Entfaltung seines autonomen Willens erfolgen kann. Denn das Wirken eines wesenhaft einfachen Gottes in seiner Schöpfung und damit auch im einzelnen Menschen muss sich, wie die Geschichte der drei monotheistischen Weltreligionen anhand zahlloser Beispiele zeigt, in einer atemporalen und akausalen Form ereignen; daraus lässt sich im Umkehrschluss für Derridas Gott ableiten, dass dieser zumindest der (einfachen) Wesensgestalt des Gottes dieser drei Religionen entsprechen muss. Von dem atemporalen und deshalb für jede menschliche Geschichte unvordenklich bleibenden Geheiß Gottes kann im Grunde des menschlichen Bewusstseins normalerweise nur noch eine Spur übrig bleiben, d.h. ein unsicheres Wissen des Gewesenseins eines solchen Ereignisses. Derrida hält an diesem Merkzeichen seiner theonomen Bestimmung im Menschen dezidiert fest, nach ihm ermöglicht das von dieser Spur bezeichnete Geheiß Gottes erst die autonome Verantwortung des Menschen.¹² Diese Überzeugung, dass die Theonomie des Menschen dessen Autonomie als ein freies, zu sittlicher Selbstverpflichtung fähiges Wesen allererst begründet, hätte er kaum deutlicher zum Ausdruck bringen können. Man dürfte wohl nicht zu weit gehen, seine negativ-theologischen Ausführungen zum göttlichen Ruf und Geheiß unbeschadet ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit zumindest auch als einen Reflex einer persönlichen Gotteserfahrung zu lesen und zu verstehen.

d) Derridas Kritik des „griechisch-platonischen“, des „mystisch-christlichen“ und des Heideggerschen Paradigmas negativer Theologie

„An drei Paradigmen, die keinen teleologischen Zusammenhang darstellen, zeigt Derrida, wie zu sprechen man vermeiden müsse. Es ist das griechische, das mystisch-christliche und das philosophisch-Heideggersche Paradigma.“¹³

1. Das griechische Paradigma, das Derrida zuerst behandelt, „ist schwerpunktmäßig das platonische“¹⁴, innerhalb dessen Derrida „zwei Bewegungen oder zwei Tropiken der Ne-

¹² Vgl. 56 [561]: „Dies mildert meine Verantwortung in nichts, ganz im Gegenteil. Es gäbe keine Verantwortung ohne dieses *Zuvorkommen* der Spur, und wäre die Autonomie eine primäre oder absolute. Die Autonomie selbst wäre nicht möglich noch die Achtung vor dem Gesetz (die alleinige ‚Ursache‘ dieser Achtung) im strikt kantischen Sinne dieser Worte. Um diese Verantwortung zu umspielen, sie abzusprechen, versuchen, sie durch einen absoluten Rückgang nach hinten auszustreichen, muss ich sie noch oder bereits gegenzeichnen.“

¹³ J. Wohlmut: „Wie nicht sprechen‘ – Zum Problem der negativen Theologie bei Jacques Derrida“, in: G. Kruck (Hrsg.): *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Mainz 2003, 131-154, hier 135.

¹⁴ Ebd.

gativität“ (59 [563]) unterscheidet, und zwar die Seinstranszendenz, das *epekeina tês ousias* des Guten und die sog. *chôra* des *Timaios*. Denn nach *Politeia* 509b8ff. hat die Idee des Guten „ihren Ort jenseits des Seins und des Wesens. Somit ist das Gute nicht und auch nicht sein Ort“ (ebd.). Mit dieser Negation der Seiendheit des Seins in Bezug auf das Gute wird diesem jedoch, wie Derrida erkennt, nicht die Existenz überhaupt abgesprochen; vielmehr diene diese hyperbolisierende Negativität des Guten „der Bewegung in das sie hervorbringende, sie anziehende oder sie führende *Hyper*“ (60 [564]). Durch diese Transzendenzaussage des Guten wird dieses, wie Derrida ebenfalls richtig sieht, situiert „in den Ursprung des Seins und der Erkenntnis“ (61 [564]).¹⁵ Diese von Platon explizierte Analogie zur Sonne als der Licht- und Lebensquelle im Reich des Sichtbaren ist für Derrida ein Indiz dafür, dass auch in der Negativität der platonischen Idee des Guten das von ihm perhorreszierte ontologische Denken noch vorherrschend und prägend sei.¹⁶ Vor allem deshalb glaubt er das platonische Paradigma negativer Theologie, dessen Ort er in der Seins- und Geiststranszendenz des Guten nach Platons Sonnengleichnis richtig erkannt hat, ablehnen zu müssen.

Die *chôra* als das nach Derrida zweite herausragende „Negativum“ bei Platon sei genau genommen weder etwas Positives noch etwas Negatives, sei unempfindsam und daher weder aktiv noch passiv, sei ein indifferentes Substrat, ein irreduzibler Zwischenraum, ein weder sinnliches noch intelligibles und daher „drittes Geschlecht“, ohne jedoch in ein trinitarisches Schema eingeordnet werden zu können.

2. Aber nicht nur das griechisch-platonische, sondern auch das mystisch-christliche Paradigma negativer Theologie wird von Derrida abgelehnt, obschon es mit dem Gebet ein auch von Derrida in seiner Bedeutung gewürdigtes Wesensmoment besitzt und bei Meister Eckhart „durch die Reduktion des Trinitarischen auf eine letzte Einheit der Khora“¹⁷ wieder näher komme. Dieser Deutung muss jedoch entgegengehalten werden, dass die Einheit des göttlichen Wesens und deren Prävalenz gegenüber der Dreifaltigkeit in Gott nach Meister Eckhart mit der *Khora* als der indifferenten Materialursache bei Platon keineswegs identifiziert werden darf. Beiden ist zwar die Formlosigkeit gemeinsam, jedoch aus einem völlig verschiedenen Grund: Die Einheit des göttlichen Wesens ist formfrei auf Grund ihrer Hyperessentialität, die *Khora* Platons ist formfrei auf Grund ihres totalen Privationscharakters.

Dass das Gebet eine ausgezeichnete Weise der Annäherung des Menschen an Gott ist,¹⁸ weil es den Beter zum trinitarischen Gott gleichsam hinzuziehen vermag (vgl. 79

¹⁵ Vgl. 61 [564]: „Die erkennbaren Dinge erhalten vom Guten nicht die alleinige Eigenschaft, erkannt zu werden, sondern auch das Sein (*einai*), die Existenz oder das Wesen (*ousia*), auch wenn das Gute nicht aus der *ousia* herkommt (*ouk ousias ontos tou agathou*), sondern aus etwas, welches weit über das Sein hinausgeht (*hyperekhontos*) an Würde, an Alter (*presbeia*) und an Kraft (*all'eti epekeina tês ousias presbeia kai dynamei hyperekhontos*, 509 b).“

¹⁶ Vgl. 62 [565]: „Die negative Rede über dieses, welches sich jenseits des Seins hält und augenscheinlich nicht mehr die ontologischen Prädikate unterhält, unterbricht diese analogische Kontinuität nicht. In Wahrheit unterstellt sie diese, sie lässt sich sogar von ihr führen. Die Ontologie bleibt möglich und notwendig.“

¹⁷ J. Wohlmuth: „Wie nicht sprechen“, 135.

¹⁸ Vgl. 78 [575]: „Man muss beten, um sich ihr [sc. der Gottheit] *anzunähern* ‚aufs Naheste‘ – das heißt sich zu ihr hin zu erheben – und von ihr die Initiation ihrer Gaben zu empfangen (...)“

[575]), entnimmt Derrida Texten des Dionysius Pseudo-Areopagita. In seiner Eckhart-Interpretation markiert Derrida allerdings auch einen signifikanten Unterschied zwischen der platonischen *chôra* und der apophatischen Bewegung bei Meister Eckhart: Während die *chôra*, wie bereits gesagt, völlig passiv bzw. ohne jede Eigenwirksamkeit ist, „setzt sich die Apophasis in Bewegung, *initiiert* sie sich im Sinne der Initiative und der Initiation, vom Ereignis einer Offenbarung aus, die gleichfalls eine Verheißung ist“ (87 [580]). In anderer Hinsicht jedoch sieht Derrida eine Gemeinsamkeit zwischen der formlosen Unbestimmbarkeit der platonischen *chôra* und der menschlichen Seele bei Meister Eckhart, die einzig und allein Gott selbst in sich wirken lässt, ihn gleichsam erleidet (vgl. 92 [583]). Auch gegen diese Analogie muss differenzierend eingewandt werden, dass die geschaffene Geistseele des Menschen nach Meister Eckhart keineswegs formlos ist, dass aber ihr so genannter Grund seinsursprünglich nicht von geschöpflichen Seinsformen bestimmt, sondern vollkommen empfänglich ist für das einfache Wesen Gottes. Gleichfalls zustimmend wird von Derrida das Eckhartsche Diktum aufgenommen, dass das Sein nur der Vorhof zur Vernunft als dem Innersten (dem Tempel) Gottes sei, auch wenn er uneckhartisch das Sein als den Ort Gottes versteht (vgl. 93 [584]).

3. Das dritte Paradigma schließlich, dasjenige Martin Heideggers, unterscheide nicht nur den Ort des Seins von dem des Seienden, sondern suche den Gebrauch des Wortes „Sein“ insbesondere in Bezug auf den Gott (Heideggers) überhaupt zu vermeiden, auch wenn die Dimension des Seins „den Zugang zur Ankunft (*avènement*), zur Erfahrung dieses Gottes, zur Begegnung mit diesem Gott, der dennoch nicht ist“ (103 [591]), eröffne. Im Fehlen des Gebetes bei Heidegger, aus dessen Denken die Theologie streng verbannt sei, glaubt Derrida sogar „ein Zeichen von Achtung für das Gebet“ erkennen zu können, und zwar für das Gebet als „reine Adresse am Rand des Schweigens, fremd jedem Code und jedem Ritus und folglich jeder Wiederholung“ (109 [594]). Auch wenn dieses streng genommen selbstwidersprüchliche *argumentum e silentio* den Charakter einer entschieden zu weit gehenden *pia interpretatio* Heideggers durch Derrida besitzen und zudem wissenschaftliche Theologie und religiöses Gebet zu Unrecht miteinander identifizieren dürfte, kann man doch im Sinne Derridas hierzu anmerken, „dass es vielleicht das reine Gebet in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit gar nicht gäbe, wenn es nicht von den Gebeten bedroht wäre, die in Sprache und Schrift zum Ausdruck gebracht werden.“¹⁹

Das reine Gebet „bittet den anderen um nichts anderes als es anzuhören, es anzunehmen, für es gegenwärtig zu sein, der andere als solcher, Gabe, Ruf und sogar Ursache des Gebetes zu sein“ (76 [572]); zu Derridas Verständnis des Gebetes vgl. auch J. Valentin: *Atheismus in der Spur Gottes*, 189: „Das Gebet ist als solches weder theologisch, noch theoretisch, weder prädikativ noch propositional, es ist eine *Praxis* des Umgangs mit dem Anderen, genauer eine *Praxis* der Selbstüberschreitung durch Auslieferung an den Anderen.“

¹⁹ J. Wohlmuth: „Wie nicht sprechen“, 135.

3. Die begeisternde Macht des absoluten Geheimnisses in „Passionen. ‚Die indirekte Opfergabe‘“

In der deutschsprachigen Erstausgabe des Sammelbandes *Über den Namen* aus dem Jahre 2000 sind drei Essays von Jacques Derrida vereinigt, die hier nur auf unsere leitende Fragestellung hin betrachtet werden können. Der erste Essay mit dem Titel „Passionen. ‚Die indirekte Opfergabe‘“ „sagt/nennt ein absolutes Geheimnis, das dem, was man im allgemeinen mit dem Namen des Geheimnisses benennt, gleichermaßen wesentlich wie fremd ist.“²⁰ Auf die Spur dieses Geheimnisses kommt Derrida im ersten Essay durch eine Reflexion über den von ihm konstruierten paradoxalen Charakter des sittlichen Verpflichtungsgrundes. Denn er glaubt behaupten zu müssen, dass es – gegen Kant – unmoralisch sei, nur pflichtgemäß oder aus Pflicht zu handeln, so wie es unhöflich sei, nur aus Höflichkeit zu handeln.²¹ Diese These macht sich Derrida auf Grund seiner Annahme zu eigen, dass wir niemals irgendeiner Schuld ledig seien und daher auch niemals bloß regelkonform, mithin nur pflichtgemäß oder aus Pflicht handeln dürften, wenn wir moralisch handeln wollen (vgl. 36f. [51]). Doch von welcher Art ist dieses offensichtlich unvermeidliche und unaufgebbare Schuldverhältnis, welches mit der unbedingten sittlichen Verpflichtung des Menschen zu einem moralischen Handeln wie dem der Höflichkeit immer schon gegeben sein soll? Derridas Antwort verweist auf ein Geheimnis ohne Inhalt, „ohne einen Inhalt, der von seiner performativen Erfahrung, der performativen Bahnung seiner Spur (*tracement performatif*) zu trennen wäre“ (39 [56]). Von diesem Geheimnis legen wir offensichtlich immer dann Zeugnis ab, wenn wir uns als sittliche Wesen unbedingt verpflichtet fühlen, ohne den Grund dieser Verpflichtung wissen und erkennen zu können. Diesem eigne vielmehr der Charakter eines – absoluten – Geheimnisses, welches alle relativen Geheimnisse allererst ermögliche (vgl. 40f. [59f.]). In Übereinstimmung hierzu hatte Derrida in „Wie nicht sprechen“ von der sittlichen Verantwortung des Menschen als einem Geheiß, einem Ruf, einer Gabe oder einer Wirkung Gottes gesprochen, auch wenn er sich in seiner dortigen Digression über das Geheimnis noch nicht dazu durchringen konnte, den göttlichen Ursprung dieser Verpflichtung (und Verheißung) – so wie hier – das „absolute Geheimnis“ zu nennen. Dieses absolute Geheimnis sei nicht enthüllbar und daher unverletzlich (vgl. 41 [60]) – analog dem heiligen Geheimnis des christlichen, jüdischen oder auch islamischen Gottes. Der Geheimnischarakter dieses Geheimnisses zeige sich in seiner „Nichtreduzierbarkeit auf den Namen selbst“ (41 [61]). Zugleich behauptet Derrida in seiner die Gültigkeit des Satzes der Identität und des Kontradiktionsprinzips (einschließlich des Satzes

²⁰ J. Derrida: *Über den Namen. Drei Essays*, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 2000, 11 (einfache Seitenzahlen beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Ausgabe; Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original (J. Derrida: *Passions. ‚L’offrande oblique‘*, Paris 1993) – obiges Zitat ist der Einführung Engelmanns „Prière d’insérer. Zur gefälligen Beachtung“ [11-13] entnommen).

²¹ Vgl. J. Derrida: „Passionen. ‚Die indirekte Opfergabe‘“, in: ders.: *Über den Namen*, 15-62, hier 22f. [23]: „Man sagt also wenig, wenn man nur sagt, dass das ‚il faut‘ (man muss) der Freundschaft wie auch das der Höflichkeit *nicht von der Art der Pflicht sein dürfe*. Es darf nicht einmal die Form einer Regel annehmen, und vor allem nicht die einer rituellen Regel.“

vom ausgeschlossenen Dritten) und damit die Grundaxiome des endlichen Verstandesdenkens außer Kraft setzenden, dekonstruierenden Vorgehensweise, dass das Geheimnis nur darin bestehe, „dass wir es hier Geheimnis nennen, indem wir es einmal mit allen Geheimnissen in Beziehung setzen, die denselben Namen tragen, sich aber nicht auf ihn reduzieren. Das Geheimnis, das wäre auch die Homonymie, nicht so sehr eine verborgene Ressource der Homonymie, sondern die funktionale Möglichkeit der Homonymie oder der *mimesis*.“ (ebd.). Und dennoch: Er spricht vom „Ruf des Geheimnisses“, welches „auf den Anderen oder Anderes verweist, wenn eben dies unsere Leidenschaft (*passion*) in Atem hält und uns an den Anderen/das Andere bindet“ (45 [68]); dann „fesselt und begeistert (*passione*) uns das Geheimnis“ (ebd.). Denn es gebe kein Geheimnis ohne Passion, genauso wenig wie es eine Passion gebe ohne Geheimnis (vgl. 43 [64]). Es ist also das absolute Geheimnis, welches nach Derrida – hier zeigt sich der starke Einfluss des Denkens von Emmanuel Levinas auf ihn besonders deutlich – den Menschen auf den Anderen verweist und in ihm die Leidenschaft für den Anderen entfesselt. Und doch lässt er getreu seiner die eigene Position und deren Wahrheitsanspruch immer wieder aufhebenden, die bedachte Sache in die Schwebel bringenden, jede eindeutige Identifikation vermeidenden, mithin dekonstruierenden Vorgehensweise dieses Geheimnis zugleich wieder nicht mehr sein als nur ein Wort und zieht die Möglichkeit seiner realen Nichtexistenz ernsthaft in Erwägung.²²

Das (absolute) Geheimnis, welches Derrida auch einfach „Leben, Existenz, Spur“ nennt (46 [70]), gehe über das Simulakrum hinaus, welches von ihm Zeugnis ablege (vgl. ebd.). Und da er in der Einsamkeit einen anderen Namen für das Geheimnis sieht,²³ kann er zum Abschluss seiner Überlegungen in diesem Essay sagen, dass das, was bleibe, „die absolute Einsamkeit einer Passion ohne Martyrium“ (ebd. [71]) sei. Denn von diesem Geheimnis gebe es keinen sicher erkennbaren Zeugniswert und daher auch keine Geschichte eines Martyriums.²⁴ Dies wohl letztlich deshalb nicht, weil dieses absolute Geheimnis das schlechthin Andere sein soll.²⁵

²² Vgl. 45 [68]: „Selbst dann [fesselt und begeistert uns das Geheimnis], wenn es es [sc. das Geheimnis] gar nicht gibt, wenn es, wohinter auch immer verborgen, gar nicht existiert. Selbst dann, wenn das Geheimnis nicht geheim ist, selbst dann, wenn es niemals ein Geheimnis, ein einziges Geheimnis gegeben hat. Nicht eines. (...) Es [sc. das Geheimnis] ist schlicht und einfach nicht zu sehen. Nicht mehr als ein Wort (*mot*).“

²³ Vgl. 46 [69f.]: „Die Einsamkeit, der andere Name des Geheimnisses, für welches noch das Simulakrum Zeugnis ablegt, gehört weder zum Bewusstsein, noch zum Subjekt, noch zum *Dasein*, nicht einmal zum *Dasein* in seinem authentischen Sein-Können, dessen *Bezeugung* Heidegger analysiert (...)“

²⁴ Vgl. 46 [70]: „sie [sc. die Überschreitung des Simulakrums] (ist) *das* Übrigbleibende (*il (est) le reste*), *sie bleibt es (il le reste)*, wenn man sich auch gerade hier auf keinen bestimmbareren Zeugen, auf keinen gesicherten Wert des Zeugnisses, mit anderen Worten, wie der Name andeutet, auf keine Geschichte eines *Martyriums* (*martyria*) verlassen kann. Denn niemals – dies ist unmöglich und man darf es nicht – wird man den Wert eines Zeugnisses mit dem des Wissens oder der Gewissheit versöhnen.“

²⁵ Vgl. 46 [70f.]: „Niemand wird man – dies ist unmöglich und man darf es nicht – den einen auf den anderen reduzieren.“

4. Das *Post-Scriptum* „Außer dem Namen“: Derridas Transformation der mystischen Theologie und ihres Gottesverständnisses

a) „Gehen, wohin man nicht gehen kann“ – zum Paradox der mystischen Selbsttranszendenz des Menschen in ihrer Auslegung durch Derrida

In dem *Post-Scriptum* „Außer dem Namen“, „mit dem sich Derrida auf ein Kolloquium bezieht, an dem er teilhaben sollte, aber nicht teilgenommen hat, bietet er seine eigenen Überlegungen in dialogischer Form dar, als wollte er die Vielstimmigkeit noch vermehren.“²⁶ Im Folgenden soll nicht der gesamte Gedankengang dieser Schrift nachgezeichnet, sondern es sollen nur jene Textpassagen untersucht werden, die für unsere Fragestellung von Belang sind.

Derrida sieht zumindest in einer der beiden von ihm unterschiedenen Gestalten der apophatischen Theologie, die in einer formal kontradiktorischen Weise Gott das Sein abspreche bzw. ihn in ein Jenseits des Seins rücke,²⁷ ebenso ein Zeugnis der unstillbaren Gottessehnsucht des Menschen wie in den ausdrücklichen und radikalen Erscheinungsformen des Atheismus.²⁸ Dieser Gestalt der apophatischen Theologie sei das – ebenfalls formal widersprüchliche, folglich zu Derridas eigener dekonstruierender Bewegung analoge und auch deshalb seine Aufmerksamkeit auf sich ziehende – Streben nach dem absolut Anderen und somit mindestens implizit auch nach der eigenen Aufhebung bzw. dem eigenen Tod eigentümlich.²⁹ Darin aber offenbare sich der paradoxe Wesenszug sowohl der negativen Theologie als auch der apophatischen Mystik, die eigenen Grenzen zu überschreiten³⁰ und die Möglichkeit des eigentlich Unmöglichen zu erfahren.

²⁶ J. Wohlmuth: „Wie nicht sprechen“, 136.

²⁷ Vgl. J. Derrida: *Außer dem Namen (Post-Scriptum)*, in: ders.: *Über den Namen*, Wien 2000, 63-121, hier 65 [15] – einfache Seitenzahlen beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Ausgabe; Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original (J. Derrida: *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, Paris 1993): „Diese Stimme [sc. der apophatischen Theologie] sagt etwas und dessen Gegenteil, sie spricht von Gott, der ohne Sein ist/der ist, ohne zu sein (*Dieu qui est sans être*), oder von Gott, der jenseits des Seins (ist).“

²⁸ Vgl. 66f. [18]: „Wenn die Apophasis beinahe zum Atheismus hinneigt, kann man dann nicht sagen, dass andererseits oder genau dadurch die extremsten und konsequentesten Formen des erklärten Atheismus stets von einer intensiven Gottessehnsucht *gezeugt* haben? (...) Die eine Apophasis kann in der Tat eine Antwort auf die unstillbarste *Gottessehnsucht* sein, ihr entsprechen (*correspondere*), mit ihr korrespondieren, je nach der Geschichte und dem Ereignis ihrer Manifestation oder dem Geheimnis ihrer Nicht-Manifestation.“ Ebd., 68 [20]: „Denn wenn der Atheismus wie die apophatische Theologie von Gottessehnsucht zeugt, wenn er die Gottessehnsucht wie in einem Symptom indirekt zugibt, bekennt oder bedeutet, wem gegenüber tut er dies?“

²⁹ Vgl. 67 [19]: „Ist es aber nicht gerade die Eigenschaft der Sehnsucht/des Begehrens, die eigene Aufhebung, den Tod oder das Phantom des Begehrens in sich zu tragen? Dem absolut Anderen zuzustreben, liegt darin nicht die extreme Spannung eines Begehrens, das eben dadurch versucht, auf seinen eigenen Elan, seine eigene Aneignungsbewegung zu verzichten? Auf sich selbst, und sogar auf den Kredit, ja den Gewinn, den sich die List eines unzerstörbaren Narzissmus noch vom endlosen Verzicht erhoffen könnte?“

³⁰ Vgl. 66 [18]: „Da haben wir nun einen Wesenszug der negativen Theologie: das bis an die Grenze gehen, sodann das Überschreiten einer Grenze, einschließlich derjenigen einer Gemeinschaft, also einer soziopolitischen, institutionellen, kirchlichen Vernunft oder *raison d'être*.“

Diese Erfahrung wird nach Derrida von der apophatischen Mystik eines Angelus Silesius ausgesprochen, den er als Kronzeugen dieser apophatischen Denkweise und ihrer formalen Affinität zu einem radikalen Atheismus wiederholt zitiert (66 [17f.]), und zwar insbesondere in Gestalt der folgenden Sentenzen aus dessen *Cherubinischem Wandersmann*:

„Nichts werden ist GOTT werden. Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht / So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht.“

„Geh hin/wo du nicht kanst: sih/wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingst/so bistu wo GOTT spricht.“

Während Angelus Silesius unter dem Nichts-Werden des Mystikers die von diesem selbst zu leistende Aufhebung der Wirksamkeit seines eigenen Willens als hinreichende Bedingung für die mystische Sohnesgeburt – die in einer erfahrungshaften Einswerdung des Mystikers mit der zweiten göttlichen Person liegt – versteht,³¹ ist Derridas Auslegung vor allem auf den paradoxalen sprachlichen Gehalt dieser mystagogischen Sätze fixiert, ohne jedoch das sprachliche Paradox auf der inhaltlichen Ebene aufzulösen.³² Das Gehen, wohin man selbst nicht gehen kann, wo die eigenen Wahrnehmungs- und Erkenntniskräfte versagen, bezeichnet im Verständnis des Angelus Silesius gleichfalls den genannten Vorgang der mystischen Vereinigung, der alleine durch die vereinigende Kraft Gottes bei eigener Passivität des Mystikers initiiert und vollendet werden kann. Für Derrida wird damit „die Möglichkeit des Unmöglichen, des ‚Überunmöglichsten‘, dessen, was unmöglicher ist als das Unmögliche“ (74 [33]), zum Aus-

³¹ Vgl. hierzu Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann*, hrsg. v. H. L. Held, München u. Wien 2002, 58: „Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit; Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit.“ Ebd., 98: „Fürwahr das ewge Wort wird heute noch geborn, Wo da? Da wo du dich in dir hast selbst verlorn.“ Ebd., 134: „Wem alle Ding ein Ding und lauter Friede sind, In dem ist wahrlich schon geborn das Jungfraunkind.“ Zur Aufhebung der Wirksamkeit des eigenen Willens vgl. ebd., 9 (unter der Überschrift: „Du musst nichts sein, nichts wollen“): „Mensch, wo du noch was bist, was weißt, was liebst und hast, So bist du, glaube mir, nicht ledig deiner Last.“ Ebd., 15 (unter der Überschrift: „Nichts wollen macht Gott gleich“): „Gott ist die ewge Ruh, weil er nichts sucht noch will; Willst du ingleichen nichts, so bist du eben viel.“

³² Vgl. 73f. [31] (in Auslegung der zuerst zitierten Sentenz des Angelus Silesius): „Wie soll man dieses *Werden* (*devenir*) denken? *Werden**: Geburt und Veränderung, Formierung und Transformierung zugleich. Dieses Ins-Sein-Kommen (*venir à l'être*) ausgehend von nichts und *wie nichts, als Gott und als Nichts*, als das Nichts selbst, diese Geburt, die sich voraussetzungslos/ohne Voraussetzung selbst trägt, dieses Selbst-Werden als Gott-Werden – oder Nichts-Werden –, das scheint unmöglich, mehr als unmöglich, das Unmöglichste, unmöglicher als das Unmögliche, wenn das Unmögliche einfach die negative Modalität des Möglichen ist. (...) Das Nichts-Werden, als Selbst-Werden oder als Gott-Werden, das *Werden** als Hervorbringen *des Anderen, vom Anderen aus*, das ist es, was Angelus Silesius zufolge möglich ist, doch als unmöglicher (*plus impossible*) noch als das Unmögliche.“ Kritisch ist zu dieser Deutung ebenfalls anzumerken, dass sie dem Text, der nur von einem Nichts-Werden des Menschen spricht, zu Unrecht den Gedanken einer Selbst-Werdung des Menschen unterstellt. (Ein Sternchen im Zitat bedeutet durchgehend: im Original deutsch.)

druck gebracht. Unmöglich ist die mystische Vereinigung in der Tat für die endliche Kraft des Menschen, nicht jedoch für die unendliche Kraft Gottes – insofern stellt Derridas Ausdruck des „Überunmöglichen“ eine irreführende Überinterpretation dar. Daher ist sie nur in relativer, nicht jedoch in absoluter Hinsicht unmöglich. Die Möglichkeit dieser Unmöglichkeit für den Menschen ist daher alleine durch die Gnade Gottes gegeben, während die des menschlichen Todes als der, um mit Heidegger zu sprechen, „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“³³ nicht durch Gott, sondern durch den Menschen bedingt ist, sei es, wie nach christlichem Verständnis, durch seine Sünde, sei es, wie nach klassisch philosophischem Verständnis, durch seine natürliche Sterblichkeit. Derrida sieht zwar zu Recht eine formale Analogie zwischen beiden Möglichkeiten von Unmöglichkeit, seine mutmaßende Annahme einer darüber hinausgehenden inhaltlichen Parallele zwischen ihnen muss jedoch deutlich zurückgewiesen werden.³⁴ Denn die negative Theologie spricht eben nicht „im Grunde von der Sterblichkeit des *Daseins**“ (74 [34]), wie etwa die Existenzialanalytik Martin Heideggers, auf die Derrida hier rekurriert. Daher ist Derridas Schlussfolgerung gleichfalls irreführend, dass „[a]lle apophatischen Mystiken (...) auch als scharfsinnige Diskurse über den Tod gelesen werden [können], über die (unmögliche) Möglichkeit des eigenen Todes jenes Daseins, das spricht, und das von dem spricht, was sein Sprechen wie sein eigenes *Dasein** dahinrafft, unterbricht, negiert oder vernichtet“ (75 [34]). Zwar sprechen die apophatischen Mystiken durchaus über einen Tod, wie etwa Meister Eckhart und seine Schüler Seuse und Tauler³⁵ – daher besteht zwischen ihnen und der zentralen Stellung des natürlichen Todes etwa in der Existenzialanalytik Martin Heideggers eine formale Analogie, aber eben nur eine formale und keine inhaltliche. Denn der Tod, über den die apophatischen Mystiken im abendländischen Denken sprechen, ist nicht der natürliche Tod des menschlichen Körpers, sondern die so genannte *mors mystica* als die (freiwillige) Aufhebung der Eigenwirksamkeit der menschlichen Seelenkräfte, d.h. der Tod vor allem der willentlichen und geistigen Selbstbestimmung der menschlichen Geistseele unmittelbar vor und während ihrer mystischen Vereinigung mit Gott.

b) Die „Konversion der Existenz“ in der apophatischen Mystik

Zutreffend erkennt Derrida allerdings, dass es in der apophatischen Mystik „um eine Konversion der Existenz“, „um eine einzigartige Bewegung der Seele“ geht, die einen

³³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 50, Tübingen 1986, 250, zitiert von J. Derrida in: 74 [34].

³⁴ Vgl. 74 [34]: „Was für das *Dasein**, für seine Möglichkeit schlicht und einfach unmöglich ist, genau das ist möglich, und der Tod ist der Name dafür. Ich frage mich, ob es sich hier um eine rein formale Analogie handelt. Und wenn die negative Theologie im Grunde von der Sterblichkeit des *Daseins** spräche? Und von seinem Erbe? Davon, was nach ihm (*après lui*), ihm gemäß (*d'après lui*) geschrieben wird?“

³⁵ Vgl. hierzu A.M. Haas: „Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik“, in: Ders.: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979, 393-480 (mit zahlreichen Textbeispielen); ders.: *Todesbilder im Mittelalter*, Darmstadt 1989, 169-173; vgl. auch T. Kobusch: „Freiheit und Tod. Die Tradition der ‚mors mystica‘ und ihre Vollendung in Hegels Philosophie“, in: *Theologische Quartalschrift* 164 (1984), 185-203.

doppelten Charakter besitzt: den einer gleichzeitigen Zuwendung zum (menschlich) Anderen und zum absoluten Geheimnis Gottes.³⁶ Diese Konversion der menschlichen Existenz in der apophatischen Bewegung bringt Derrida mit den *Confessiones* des heiligen Augustinus in den folgenden Zusammenhang: Wie das (christliche) Bekenntnis des gläubig gewordenen Augustinus nicht primär informieren und einen kognitiven Gehalt mitteilen, sondern für das Gnadenhandeln Gottes Zeugnis ablegen und damit in seinen Hörern bzw. Lesern die Gottes- und Menschenliebe erwecken wolle, so gehöre auch die apophatische Theologie nicht zur „Ordnung der kognitiven Bestimmung“ (69 [23]), sondern ebenfalls zur „christlichen Ordnung von Liebe und Barmherzigkeit“. (ebd.). Auch die Schriftlichkeit des augustininischen Bekenntnisses deutet Derrida in diesem Sinne,³⁷ und zwar als ein „*Post-Scriptum*“, „das für die Brüder bestimmt war, für diejenigen, die berufen sind, sich als Söhne Gottes und untereinander als Brüder zu erkennen“ (70 [25]).

c) Das apophatische Paradox der „Möglichkeit des Unmöglichen“ und die unendlich de-limitierende Differenz-Logik des dekonstruierenden Denkens

Für Derrida ist das Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen, das er von der apophatischen Theologie ausgesprochen findet, deshalb so interessant und wichtig, weil es „der Erfahrung dessen, was man als ‚Dekonstruktion‘ bezeichnet, seltsam vertraut zu sein“ (73 [31]) scheint. Derrida findet demnach sein eigenes dekonstruierendes Anliegen in der apophatischen Theologie wieder, die, um mit seinen eigenen Worten zu sprechen, unmögliche Möglichkeit des Unmöglichen zu erfahren.³⁸ Was aber ist mit dieser Selbstcharakterisierung der dekonstruierenden Vorgehensweise seines Denkens näher-

³⁶ Vgl. 68 [21f.]: „Es handelt sich um eine einzigartige Bewegung der Seele oder, wenn Sie so wollen, um eine Konversion der Existenz, die sich nach dem Geheimsten des Geheimnisses richtet, um es in seinem Dunkel selbst zu enthüllen. Diese Konversion wendet sich dem Anderen zu, um sich (um ihn) Gott zuzuwenden, ohne dass es eine Reihenfolge dieser beiden Bewegungen gäbe, die in Wahrheit eine einzige sind, ohne dass eine von ihnen umgangen oder abgelenkt würde.“

³⁷ Vgl. 70 [24f.]: „Und wenn er sich schriftlich (*in litteris, per has litteras*) (X, III, 4) bekennt, dann deshalb, weil er seinen künftigen Brüdern in der Barmherzigkeit eine Spur hinterlassen will, um gleichzeitig mit seiner eigenen auch die Liebe der Leser (*qui haec legunt*) (XI, I, 1) zu erwecken. Dieses Moment der Schrift ist für ‚nachher‘ gemacht. Aber es folgt auch auf die Konversion. Es bleibt die Spur eines gegenwärtigen Moments des Bekennens, das ohne eine solche Konversion, ohne diese Adresse an den Bruder-Leser keinen Sinn hätte: Als ob es, nachdem der Akt des Bekennens und der Bekehrung zwischen Gott und ihm *bereits* stattgefunden und sich in gewisser Weise geschrieben hatte (es ist dies ein Akt im Sinne des Archivs oder der Erinnerung), nötig gewesen wäre, ihm ein *postscriptum* – nichts Geringeres als die *Bekennnisse* – hinzuzufügen (...).“

³⁸ Vgl. 73 [31f.]: „Weit davon entfernt, eine methodische Technik, eine mögliche oder notwendige Prozedur zu sein, die das Gesetz eines Programms abspult und Regeln anwendet, das heißt Möglichkeiten entfaltet, ist die ‚Dekonstruktion‘ oft als die Erfahrung selbst der (unmöglichen) Möglichkeit des Unmöglichen, des Unmöglichsten, definiert worden, eine Situation, die sie mit der Gabe, dem ‚ja‘, dem ‚komm‘, der Entscheidung, dem Zeugnis, dem Geheimnis und so weiter teilt. Und vielleicht mit dem Tod.“

hin gemeint? Worin besteht das mit der Formel der ‚Dekonstruktion‘ ausgedrückte Anliegen Derridas und welche Nähe könnte es zur negativen Theologie besitzen?

Zur Logik des Derridaschen Denkens liegt eine nicht nur originelle, sondern auch höchst sachadäquate Interpretation vor, die hier zur Beantwortung der gestellten Frage ausdrücklich herangezogen werden soll.³⁹ Ruhstorfer bestimmt die ‚*différance*‘, die Derrida gegen die Verstandeslogik des Nichtwiderspruchs als ein Quasi-Prinzip in Anspruch nimmt, als „das Zeichen für den Tod des *logos*“⁴⁰. Die ‚*différance*‘ gewinne bei Derrida einen „quasi-ursprünglichen Charakter, indem sie jeder Bedeutung, jeder Sprache, jedem Sinn notwendigerweise vorausgeht, weil sie die bestimmenden Unterschiede erst hervorbringt“ (Ruhstorfer, 139). Da sie sich „auf jeder unbestimmbaren Grenze zwischen Geistigem und Sinnlichem, Sein und Seiendem, Seiendem und Nichtseiendem befindet“ (Ruhstorfer, 140), sei ihre subversive und transgressive Wirkweise grenzenlos. Zwar kenne die ‚*différance*‘ „die Spur (des ganz Anderen) und die Spur des Erlöschens der Spur‘, jedoch nicht mehr in der Logik der Negation, ja überhaupt nicht mehr in der Logik oppositioneller Begriffe. So führt die Spur zu keinem anderen Anfang, keiner anderen Zukunft und keinem anderen Gott mehr.“ (Ruhstorfer, 140). Über diesen quasi-prinzipiellen Charakter der ‚*différance*‘ hinaus hat Ruhstorfer auch die neue Logik des Derridaschen Denkens zu identifizieren versucht, und zwar als eine de-limitierende Logik, welche die Form eines unendlichen Urteils bzw. einer endlosen Limitation besitze. Ein unendliches Urteil stellt gemäß Kants Urteilslehre eine von drei Formen der Qualität eines Urteils dar: Während das bejahende Urteil das Subjekt als innerhalb der Sphäre des Prädikats befindlich annimmt, liegt im verneinenden Urteil das Subjekt außerhalb der Sphäre des Prädikats. „Das unendliche Urteil besagt lediglich, dass das Subjekt sich irgendwo außerhalb der Sphäre des Prädikats befindet.“ (Ruhstorfer, 141). Ruhstorfer zitiert für diese Form eines unendlichen Urteils das kantische Beispiel: „Die menschliche Seele ist *nicht-sterblich* (...)“ (ebd.). Dieses Urteil bestimmt nicht, was die menschliche Seele genau ist; es spricht ihr nur „eine von unendlich vielen möglichen Bestimmungen“ (ebd.) ab. Durch den Gebrauch unendlicher Urteile de-limitiere, d.h. entgrenze Derrida den jeweils betrachteten Sachverhalt und dekonstruiere damit „die Eindeutigkeit einer Position und einer Negation“; indem er „jedes Urteil durch das elliptische Oszillieren zwischen Position und Negation in die Schwebelage bringt“ (Ruhstorfer, 142), stelle er eine endlose Offenheit her und führe er jedes Urteil in die Aporie: „Auch die Wendung *dé-construction* verbindet ein positives und ein negatives Moment, ohne eine Aufhebung zu intendieren.“ (ebd.).⁴¹ Mit dieser Bestimmung der de-limitie-

³⁹ Vgl. K. Ruhstorfer: „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 123-158.

⁴⁰ Vgl. ebd., 138: „Die *différance* ist zunächst durch ein schriftliches Zeichen zu erkennen, das nicht einmal akustisch zu vernehmen ist, nämlich den von der gewöhnlichen Orthographie abweichenden Buchstaben *a*. Mit Hegel vergleicht Derrida den ‚Körper des Zeichens‘ mit einer ‚Pyramide‘. Damit steht die *différance*, der Buchstabe *a*, für ein Grabmal und mehr noch für ‚den Tod des Dynasten‘. Wer aber ist hier verschieden? Dynast welcher Herrschaft? Der Herrschaft des *logos*. Die *différance* ist das Zeichen für den Tod des *logos*. So ist die *différance* weder ein Wort noch ein Begriff.“

⁴¹ Vgl. ebd., 142f.: „Auch weitere Supplemente der *différance* verweisen auf eine poröse Grenze (*hymen, marge*) oder auf den Zwischenraum zwischen zwei Gegensätzen (*chôra*), wobei die

renden Vorgehensweise des Derridaschen wie übrigens auch des Foucaultschen und allgemein des postmodernen Denkens vermag es Ruhstorfer einsichtig zu machen, dass sich „postmoderne Logik gerade in der endlosen Wiederholung, in der unbegrenzten Pluralität, in der Unbestimmtheit ein [-richtet] – unter Ausschluss des Satzes vom Verbot des infiniten Regresses“ (Ruhstorfer, 143).

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich die oben gestellte Frage nun genauer beantworten: Wenn Derrida seine de-konstruierende Vorgehensweise als ‚Erfahrung der unmöglichen Möglichkeit des Unmöglichen‘ charakterisiert, dann möchte er mit diesem hyperbolischen Paradoxon zunächst einmal den de-limitierenden, jede Eindeutigkeit einer Position und einer bestimmenden Negation aufhebenden Charakter seines Denkens kennzeichnen, in dem nach seiner Überzeugung allerdings mehr als nur eine formale Analogie zu den hyperbolischen Paradoxen der apophatischen Theologie und Mystik liegt, die den Bereich des natürlichen Verstandesdenkens in kontradiktorischen Gegensatzverhältnissen überschreiten. Um diese Vermutung zu überprüfen, können wir zunächst die zweifellos bestehende formale Analogie zwischen den Aussagen der klassischen negativen Theologie und den unendlichen Urteilen des Derridaschen Differenzdenkens festhalten. Beide Aussagetypen besitzen genau genommen dieselbe Form eines unendlichen Urteils. Denn auch die Aussagen der negativen Theologie sprechen dem absoluten Geheimnis Gottes als ihrem Aussagegegenstand nur jeweils eine von unendlich vielen möglichen Bestimmungen wie etwa Veränderlichkeit etc. ab und lassen deshalb ihr Subjekt genauso unbestimmt wie die unendlichen Urteile der Derridaschen Differenz-Logik. Insoweit kann Derridas Annahme einer formalen Analogie zwischen der negativen Theologie und seinem dekonstruierenden Differenz-Denken uneingeschränkt bestätigt werden. Gilt dies auch für seine Vermutung einer inhaltlichen Nähe zwischen beiden Formen des Denkens?

d) Die Wüste als eine „paradoxe Figur der Aporie“ bei Derrida und in der apophatischen Mystik

Die oben gestellte Frage nach einer inhaltlichen Nähe zwischen der klassischen negativen Theologie einschließlich der apophatischen Mystik und dem Derridaschen Alteritäts- und Differenz-Denken verlangt eine höchst differenzierte Antwort, die im Folgenden nur vorbereitet werden kann. Zunächst scheint sie verneint werden zu müssen. Denn während die negative Theologie von der realen Existenz eines Ersten Prinzips ausgeht, dessen wesenhafte Einfachheit erhaben über bzw. unerreichbar ist für das endliche Verstandesdenken und damit die binäre Logik oppositioneller Begriffe, muss Derrida gemäß seinem Differenzprinzip und der aus ihm hervorgehenden de-limitierenden Logik jede Aussage und damit auch die einer Annahme des Gegebenseins eines absoluten Geheimnisses in der Schwebe halten bzw., wenn sie getroffen wird, zugleich wieder zurücknehmen. Und während die apophatische Mystik etwa eines Angelus Silesius zwar von einer Wüste spricht, in die der Mystiker (d.h. derjenige, der die Erfahrung ei-

Gegensätze Innen und Außen, Ja und Nein, Herrschaft und Knechtschaft ständig ihre Stellen tauschen können.“

ner unmittelbaren Anwesenheit bei einem einfachen Prinzip sucht) noch über Gott hinaus ziehen muss, so versteht sie diese „paradoxe Figur der Aporie“ nicht wie Derrida als einen Ort, der von dem Menschen selbst überwunden und durchschritten werden könne.⁴² Denn während für Derrida in der Tat jedes Urteil aporetisch ist, die Aporie daher eine quasi prinzipielle Bedeutung besitzt, ist die Wüste in der abendländischen Mystik primär eine Metapher für die so genannte *mors mystica*. Zwar stellt auch diese Wüste eine Aporie, d.h. eine aus-weglose Situation für den Menschen dar, jedoch nur insofern, als er sie mit seiner eigenen (Seelen-)Kraft nicht zu überwinden vermag, sondern nur in und mit der ihm gnadenhaft gegebenen unifizierenden Kraft Gottes. Derrida erkennt in seiner Auslegung eines Sinnspruches von Angelus Silesius zu Recht, dass die Wüste „auch eine Figur des reinen Ortes“, d.h. eine Bezeichnung für die Einfachheit Gottes ist; er missversteht jedoch die Aussage des Angelus Silesius, der Ort sei das (göttliche) Wort, indem er letzteres mit dem Namen Gottes identifiziert und dann behauptet, die ‚via negativa‘ verbinde „in beinahe allen ihren jüdischen, griechischen, christlichen oder islamischen Filiationen die Referenz auf Gott, den Namen Gottes (*Dieu*), mit der Erfahrung des Ortes (*lieu*)“ (87 [58]).

e) Der Name Gottes und das unennbare Jenseits dieses Namens – Derridas Gott absoluter Alterität und seine Differenz zum (seins-)vollkommenen Gott der abendländischen Philosophie und christlichen Theologie

Da Derrida mit Levinas den seins- und identitätszentrierten Logos und folglich auch jeden Begriff Gottes ablehnt, weil der das Seiende identifizierende Logos in letzter Konsequenz zur Vernichtung des Anderen führe,⁴³ hält er (mit Levinas) doch an einem fest, das bleibe, und zwar am Namen und daher in Bezug auf Gott an nichts anderem außer dem Namen Gottes. Daher muss Derrida mit Levinas dem Namen Gottes jegliche Referenz auf Seiendes bzw. ein Sein absprechen, worin er eine auch inhaltliche Analogie zur apophatischen Mystik des Angelus Silesius entdecken zu können glaubt.⁴⁴

⁴² Vgl. 84 [52f.]: „Die Wüste, ist das nicht eine paradoxe Figur der *Aporie*? Keine vorgezeichnete oder gesicherte Passage, jedenfalls keine Straße, allerhöchstens Pisten, die keine vertrauenswürdigen Wege darstellen, die Wege (*chemins*) sind noch nicht gebahnt, sofern sie der Sand nicht schon von neuem überdeckt hat. Doch ist der gebahnte Weg (*voie*) nicht auch die Bedingung für die *Entscheidung* oder das *Ereignis*, die darin bestehen, den Weg zu bahnen, zu *passieren*, also *darüber hinaus* zu gehen? Die Aporie zu durchschreiten/zu überwinden (*passer*)?“

⁴³ Vgl. K. Ruhstorfer: „Adieu“, 126 (unmittelbar in Bezug auf Levinas formuliert, aber gleichermaßen auch für Derrida gültig): „Welches ist nun die ursprüngliche Erfahrung von Levinas? Es ist genau jene Negation der Negation, die Vernichtung des Anderen – im Holocaust. Diese wird nicht nur mit der Aufhebung Hegels gleichgesetzt, sondern letztlich auf die parmenideische Scheidung von Sein und Nichtsein und damit auf den griechischen Anfang des metaphysischen Denkens zurückgeführt. Die Identität des Seienden mit sich selbst und der Ausschluss des Anderen wird hier als der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens schlechthin angesehen, das in letzter Konsequenz zum Holocaust, zur Vernichtung des Anderen, des zum Abendländisch-Griechisch-Christlichen Fremden, führe.“

⁴⁴ Vgl. 86 [56f.]: „(...) Name Gottes, von dem es heißt, dass er nichts nennt, was sei, weder dies noch das. Von ihm heißt es sogar, dass er nicht das sei, was es im Sinne von *es gibt* gibt: er ist nicht das, was gibt, er ist jenseits aller Gaben (*Gott über alle Gaben*, IV, 30).“

Doch auch hier muss konstatiert werden, dass die Überseindheit und Überwesentlichkeit Gottes nach Angelus Silesius mit der Seinslosigkeit des Gottesnamens nach Derrida keineswegs identisch ist. Denn was sagt für Derrida der Name Gottes? Der Name Gottes nenne nichts, was bleibe;⁴⁵ vielmehr sei „Gott“ „der Name für diesen bodenlosen Zusammenbruch (*effondrement sans fond*), für diese unendliche Verwüstung (*désertification*) der Sprache“ (86 [56]). Derrida spricht dem Gottesnamen demnach eine Zeigefunktion auf das (bleibende) Wesen Gottes ab. Insoweit besteht zwischen seinem Verständnis des Gottesnamens und demjenigen des Christentums sowie von monotheistischen Mystikern allgemein, eine erhebliche, eine unüberbrückbare Differenz.

Nun gibt es nach Derrida von dieser „negativen Operation“ (des Zusammenbruchs der Sprache) aber eine Spur, die als ein stets kommendes Ereignis bleibe.⁴⁶ Dieses Ereignis aber bleibe der Sprache eingeschrieben, es bleibe gleichsam auf den Lippen des Sprechenden, dessen Worte nicht nur zu Gott, sondern von Gott zu ihm hin getragen werden würden. Es fällt auf, dass Derrida in diesem Zusammenhang einen Subjektwechsel beschreibt, der jenem analog ist, der von Erfahrungsberichten der apophatischen Mystik durchgängig beschrieben wird: Indem die Worte des menschlichen Sprechers von Gott sprechen, ihn nennen, lassen sie ihn zugleich in sich sprechen, lassen sie sich von ihm tragen und beziehen auf das unnennbare Nennbare jenseits des Gottesnamens.⁴⁷ Denn es sei notwendig, auf das Jenseits des Namens zu gehen im Namen, auf das, was bleibe außer dem Namen.⁴⁸ Dabei nehme das Bezogenwerden auf und Geöffnetwerden für dieses Jenseits dem Woraufhin dieses Bezugs nicht seine Inkommensurabilität für jede Form kognitiver Referenz auf dieses. Denn es gebe kein gemeinsames Maß zwischen „der Erkenntnis auf der einen und einem gewissen absoluten, nicht provisorischen, aller Manifestation gegenüber heterogenen Geheimnis auf der anderen Seite. Dieses Geheimnis ist kein Reservoir potentiellen Wissens, keine potentielle Manifestation“.

⁴⁵ Vgl. 85f. [56]: „Außer dem Namen, der nichts nennt, was hielte, nicht einmal eine *Gottheit**, nichts, dessen Entzug nicht den Satz, jeden Satz, der sich mit ihm zu messen versucht, fortreibt.“

⁴⁶ Vgl. 86 [56]: „Doch die Spur dieser negativen Operation schreibt sich *im* und *auf* dem und *als Ereignis* ein (das, was *kommt*, was es gibt und was stets einzigartig ist, was in dieser Kenosis die entscheidende Bedingung für sein Kommen oder sein Heraufkommen findet). *Es gibt (il y a)* dieses Ereignis, das bleibt, wenn diese Bleibendheit (*restance*) auch nicht substantieller, wesentlicher ist als dieser Gott, ontologisch nicht besser bestimmbar als dieser Name Gottes (...).“

⁴⁷ Vgl. 88 [61]: „Sie [sc. die Worte des über Gott Sprechenden] werden durch eine *Ferenz*-Bewegung (Transfer, Referenz, Differenz) zu Gott *getragen* (*portés*), zugleich hinausgetragen (*exportés*) und weggetragen (*déportés*). Sie nennen Gott, sprechen von ihm, sprechen *ihn*, sprechen *mit ihm*, lassen *ihn* in sich sprechen, sie lassen sich von ihm tragen, sie referieren (machen sich zu einer Referenz) auf das, was der Name über sich selbst hinaus zu nennen voraussetzt, das Nennbare (*nommable*) jenseits des Namens (*nom*), das unnennbare Nennbare.“

⁴⁸ Vgl. 89 [63]: „Auf Französisch würde ich sagen: *il y a lieu de*, es besteht Anlass, (denn dies bedeutet „*il faut*“, „es ist notwendig/man muss“), sich *dorthin* zu begeben, *wohin* man unmöglich gehen kann. Dorthin, auf den Namen zu, auf das Jenseits des Namens *im* Namen zu. Auf das (den oder die) zu, was (der oder die) bleibt – außer dem Namen.“ Hierzu vgl. K. Ruhstorfer: „Adieu“, 133: „Lediglich dort, wo der *logos* durch den ‚Namen‘ ersetzt wird, wo nichts an logischer Bestimmtheit bleibt – außer dem Namen – kann nach Derrida das Denken dem Namen Gottes gerecht werden.“

tation.“ (89 [62]). Mit anderen Worten: Das absolute Geheimnis Derridas ist als ein Gott absoluter Alterität nicht nur ein Nicht-Gott (*a-dieu*),⁴⁹ sondern in seiner schlechthinnigen Andersartigkeit zugleich auch kein Gott, der sich jemals offenbaren, sich zeigen, der sich dem Menschen enthüllen könnte. Der gravierendste Preis von Derridas prinzipiellem Differenz- und Alteritätsdenken wird erst in dessen Anwendung auf das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen, sichtbar: Dieser Preis ist sein *A-dieu*, d.h. seine Verabschiedung von dem Gott der abendländischen Philosophie und der christlichen Theologie; an dessen Stelle tritt bei Derrida der sprachlich und gedanklich widersprüchlich bleibende Hinweis auf ein schlechthin anderes Geheimnis, auf einen Nicht-Gott (*a-dieu*), der mit dem vollkommenen Sein auch der Möglichkeit beraubt wird, sich jemals dem Menschen zeigen zu können. Wie aber kann der Mensch dann von diesem schlechthin anderen Geheimnis überhaupt eine Wirkung bzw., um mit Derrida (und Levinas) zu sprechen, eine Spur – und sei es nur die des Verlöschens einer Spur – erkennen? Woher kommt der mystische Imperativ der Selbstverleugnung bzw. des Verzichts, der etwas Paradoxes befiehlt, nämlich „sich *dorthin* zu begeben, *wohin* man unmöglich gehen kann“ (89 [63])?

f) Das unvordenkliche Ereignis absoluten Sprechens im mystischen Imperativ und das „Post-Scriptum“ negativer Theologie

Am Rande der Sprache, d.h. in ihrer irreduziblen Referenz auf etwas Außersprachliches (vgl. 90 [64]), gebe es, so Derrida, die doppelte Bewegung eines Entzugs (*dérobement*) und eines Überbordens (*débordement*): „Da aber der Moment und die Kraft, da die imperativen *Bewegungen jenseits des Randes/über Bord*, auf der anderen Seite der Welt statthaben, da sie ihre Energie daraus beziehen, *bereits stattgefunden zu haben* – und sei es als Versprechen –, bleibt der lesbar-unlesbare Text, der negativ-theologische Spruch, als ein *post-scriptum* zurück. Er ist ursprünglich ein *post-scriptum*, er kommt nach dem Ereignis (...).“ (90[65]).

Die andere Seite der Welt, auf der die imperativen Bewegungen stattfinden bzw. bereits stattgefunden haben, ist jene unvordenkliche Vergangenheit, von der auch Emmanuel Levinas als dem Vonwoher unserer Inanspruchnahme für den Anderen spricht. Dem unvordenklichen Ereignis dieses absoluten Sprechens und seinen Weisungen gegenüber ist der negativ-theologische Spruch in der Tat stets ein *Post-Scriptum*. Wie aber beschreibt Derrida dieses Ereignis? Es sei ein Ereignis, das „die Form eines Siegels besäße, als wäre es, Zeuge ohne Zeuge, mit der Wahrung eines Geheimnisses beauftragt, das versiegelte Ereignis einer unentzifferbaren Signatur, eine Sigle, ein Dessin *avant la lettre*“ (90 [65]).

Das Ereignis des Sprechens dieses absoluten Geheimnisses zum Menschen besitzt demnach den Charakter eines Siegels, welches seinen Absender und dessen Signatur für

⁴⁹ Vgl. K. Ruhstorfer: „Adieu“ 127: „Der griechische Gott der Identität, der stets als Grund, als Wesen, als Sein, als Identität gedacht worden ist, soll durch einen Gott der Alterität substituiert werden.“ Ebd., 131: „Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (*a-dieu*) ist.“

uns zwar unentzifferbar und unlesbar macht und damit sein Geheimnis wahrt. Und doch muss dieses Ereignis – sonst wäre es nicht das Ereignis eines Sprechens – sich uns zumindest durch den Imperativ kundtun, über uns hinaus dorthin gehen zu sollen, wohin wir nicht gehen können, mit anderen Worten: die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei dem erhabenen und transzendenten Geheimnis, das wir Gott nennen, zu suchen. Unser überrationales Wissen um diesen Imperativ scheint für Derrida genau jene Spur zu sein, die dieses absolute Sprechen in uns hinterlässt.

g) Selbstmitteilung als Selbstenteignung: Derridas Missverständnis der Eigentümlichkeit Gottes

Das innerste Anliegen der negativen Theologie, die noch dem Raum des onto-theologischen Denkens angehöre, wird von Derrida durchaus zutreffend beschrieben: Gott so auszusagen, wie er in Wirklichkeit und nicht den sprachlichen Formen und gedanklichen Gehalten unserer Gottesvorstellungen und -begriffe gemäß ist; mit anderen Worten: nicht dem uns bekannten, sondern dem uns wesentlich unbekanntem, dem wahren, dem absoluten Namen Gottes, das aber heißt: dem wirklichen Gott, der Wahrheit Gottes zu entsprechen.⁵⁰ Was aber ist dem wirklichen Gott eigentümlich?

Mit Angelus Silesius glaubt Derrida in der Selbstenteignung die Eigentümlichkeit des wahren Gottes zu finden⁵¹ und geht dabei doch fehl: Denn Angelus Silesius schreibt mit einer breiten Tradition des mystischen Denkens Gott zwar zu, wesentlich Selbstmitteilung (an das Geschöpf), nicht jedoch Selbstenteignung zu sein. Denn Gott büßt durch seine Selbstmitteilung nichts an seiner Vollkommenheit ein, seine Selbstmitteilung bedeutet keine Selbstentleerung, keine Selbstentäußerung in dem Sinne, dass er sich selbst seiner Gottheit begeben würde. Daher stellt das Schöpfungshandeln Gottes auch keine „ent-eignende Erzeugung“ (103 [90]) dar, wie Derrida annimmt.⁵² Derridas ver-

⁵⁰ Vgl. 99 [82]: „(...) Gott so zu sagen, wie er ist, jenseits seiner Bilder, jenseits dieses Idols, welches das Sein noch sein kann, jenseits dessen, was von ihm gesagt, gesehen oder gewusst wird; dem wahren Namen Gottes zu antworten/entsprechen (*répondre*), dem Namen, auf den Gott hört (*répond*) und dem er jenseits des Namens, den wir kennen oder hören, entspricht (*correspond*). Das ist es, weswegen die negative Vorgehensweise alle inadäquaten Attributionen verweigert, verneint und verwirft. Sie tut es im Namen eines Weges (*voie*) der Wahrheit und um den Namen einer treffenden Stimme (*voix*) zu hören. Die Autorität, von der wir sprachen, erwächst ihr aus der Wahrheit, in deren Namen und auf deren Weg sie die Stimme erhebt – und die durch ihren Mund spricht: *aletheia* als vergessenes Geheimnis, das sich auf diese Weise enthüllt sieht, oder Wahrheit als versprochene *adaequatio*. Auf alle Fälle ein Begehren, das zu sagen und zu dem zu gelangen, was Gott *eigen(tümlich)* ist.“

⁵¹ Vgl. 99 [82]: „Was aber ist dieses Eigene, wenn das Eigentümliche an diesem Eigenen darin besteht, sich zu enteignen, wenn das Eigen(tümlich)e des Eigenen gerade *dies ist (c'est)*, nichts als Eigentum zu haben?“ Ebd., 103 [89f.]: „Wenn die Eigentümlichkeit Gottes darin besteht, keine Eigenschaften zu haben (er ist alles außer dem, was er hat), dann kommt dies (...) daher, dass alles von Gott kommt: Gott verliert sich, er ergießt sich *ins Geschöpf* (...).“ Derrida missversteht die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf als einen realen Verlust der Wesenseigenschaften Gottes.

⁵² Vgl. 103 [90]: „Wenn dies aber (...) bedeuten würde, dass Schöpfung enteignende Erzeugung bedeutet und dass es überall da, wo es Ent-Aneignung (*ex-appropriation*) gibt, Schöpfung gibt?“

menschlichende Betrachtungsweise Gottes scheint durch sein Motiv bedingt zu sein, Gottes Selbsthingabe an den Menschen als vorbildlich für die erforderliche Gottesliebe des Menschen aufzuweisen. Denn dem enteignenden Charakter der göttlichen Schöpfung entspricht seine Definition der menschlichen Gottesliebe als eines unendlichen Verzichts, der sich dem Unmöglichen ergibt.⁵³ Erst eine solche Liebe belasse dem Anderen seine Andersheit, lasse ihn so sein, wie er ist.⁵⁴ Wer aber ist der Andere? Darauf gibt Derrida die folgende Antwort: „Der Andere, das ist Gott oder irgend jemand, genauer gesagt, irgendeine Singularität, da jeder Andere ganz anders ist.“ (104 [92]).

5. Gott als der ganz Andere und als jeder andere – die bleibende Zweideutigkeit der Alterität Gottes

a) Die beiden Deutungsmöglichkeiten der Formel „*tout autre est tout autre*“

Die volle Bedeutung des zuletzt zitierten Satzes geht erst aus einigen Passagen von Derridas Schrift *Den Tod geben* hervor, die abschließend noch kurz betrachtet werden sollen: Im dritten Abschnitt dieser die Opferung Isaaks durch Abraham (die so genannte *Akedah*) in das Zentrum ihrer Betrachtung rückenden Schrift führt Derrida aus, dass Gott der Name für den absolut Anderen sei.⁵⁵ Diesem Anderen gegenüber sei der Einzelne verpflichtet und verantwortlich. Zugleich aber sei „[j]eder andere (...) jeder andere (...) [bzw.] ganz anders. (*Tout autre est tout autre.*)“ (395 [68]). Daher müsste eine allgemeine und universelle Verantwortung den Einzelnen an alle anderen binden.⁵⁶ Da aber der Einzelne jeweils nur dem einzelnen anderen entsprechen und seinem Ruf wie seiner Liebe antworten könne, opfere man ihm gleichsam die vielen anderen, denen

⁵³ Vgl. 103f. [91]: „Doch warum darin nicht die Liebe selbst erkennen, nämlich diesen unendlichen Verzicht, der sich in gewisser Weise *dem Unmöglichen ergibt*? Sich dem anderen zu ergeben (*se rendre*) – und dies ist das Unmögliche –, das würde darauf hinauslaufen, sich auszuliefern, indem man auf den anderen zugeht, zu ihm zu kommen, doch ohne die Schwelle zu überschreiten, und die Unsichtbarkeit, die dem anderen seine Unzugänglichkeit bewahrt, zu respektieren, gar zu lieben.“

⁵⁴ Vgl. 104 [92]: „Auch hier bliebe alles intakt – und die Liebe, eine Liebe ohne Eifersucht, die den Anderen nach dem Durchschreiten einer *via negativa* sein ließe. Diese wiederum stellt, wenn ich sie nicht allzu frei interpretiere, nicht nur eine *Bewegung* oder ein *Moment* der Kargheit dar, eine Askese oder eine vorübergehende Kenosis. Die Kargheit muss am Werk bleiben (also auf das Werk verzichten), damit der (geliebte) Andere der Andere bleibt.“

⁵⁵ Vgl. J. Derrida: „Den Tod geben“, in: A. Haverkamp (Hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt 1994, 331-445, hier 395 [68] – einfache Seitenzahlen beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Ausgabe; Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original (J. Derrida: *Donner la mort*, Paris 1992): „Gott ist der Name des absolut Anderen als anderer und als einziger (der Gott Abrahams: der eine und der einzige).“

⁵⁶ Vgl. 395 [68]: „Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung (das, was Kierkegaard ethische Ordnung nennt) binden müsste.“

man sich nicht zugleich zuwenden kann.⁵⁷ Deshalb sieht Derrida einen paradoxen und aporetischen Charakter in den sittlichen Begriffen wie Pflicht und Verantwortung. Denn das die Allgemeinheit dieser Begriffe begründende begriffliche Denken werde durch diese Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Allgemeinheitscharakters selbst zerstört, dem Tod preisgegeben.⁵⁸ So müsse man sich unweigerlich auf eine unethische, unverantwortliche Weise verhalten im Namen der absoluten Pflicht, d.h. im Namen Gottes als des absolut Anderen.⁵⁹ Derridas Versuch, den begrifflichen Charakter und damit die Allgemeinheit des Ethischen *ad absurdum* zu führen, muss jedoch auch hier scheitern. Denn auch die absolute Pflicht kann von dem Einzelnen nicht mehr fordern und verlangen als er zu tun vermag. Sich als Mensch nicht gleichzeitig den unübersehbar vielen anderen zuwenden zu können, macht die Zuwendung zu dem je Einzelnen nicht zu einem un-ethischen Akt.

Entscheidend und weiterführend jedoch in Bezug auf Derridas Gottesgedanken ist in dieser Schrift sein Verständnis Gottes als eines Namens für den ganz Anderen: „Wenn Gott der ganz andere ist, die Figur oder der Name des ganz anderen, so *ist jeder andere ganz anderslist jeder andere jeder andere (tout autre est tout autre)*.“ (404f. [76]). Diese Formel ist nur scheinbar tautologisch bzw. nichts sagend, in Wahrheit jedoch höchst aussagekräftig. Denn sie will sagen, „dass Gott als ganz anderer überall ist, wo es ganz anderes/dergleichen wie jeden anderen gibt (...)“ (405 [76]).⁶⁰

Die totale Alterität Gottes findet sich demnach in der Alterität jedes menschlich anderen, d.h. in seiner Singularität, die ihn für jeden anderen vollkommen unverfügbar sein lässt. Diese Relation zwischen der Alterität Gottes und jeder menschlichen Alterität dürfte nach dieser ersten Deutung so verstanden werden, dass Gott in seiner totalen Andersartigkeit selbst der Form gebende Grund der Alterität und Singularität des bzw.

⁵⁷ Vgl. 395 [68]: „Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern.“

⁵⁸ Vgl. 395 [68]: „Die einfachen Begriffe wie Andersheit und Einzigartigkeit sind ebenso für den Begriff Pflicht wie für den Begriff Verantwortung konstitutiv. Sie überantworten *a priori* die Begriffe Verantwortung, Entscheidung oder Pflicht dem Paradoxon, dem Skandal und der Aporie. Das Paradoxon, der Skandal und die Aporie sind selbst nichts anderes als das Opfer: ein das begriffliche Denken seiner Grenze, seinem Tod und seiner Endlichkeit Aussetzen.“

⁵⁹ Vgl. 393f. [67]: „Man muss sich auf eine un-ethische, un-verantwortliche, nicht bloß ethische oder verantwortliche Weise verhalten, und dies *im Namen der* Pflicht, einer unendlichen Pflicht, *im Namen der* absoluten Pflicht. Und dieser Name, der stets einzigartig sein muss, ist hier kein anderer Name als der Name Gottes als ganz anderer, der namenlose Name Gottes, der unaussprechliche Name Gottes als der Andere, an den mich eine absolute, unbedingte Verpflichtung, eine unvergleichliche, nicht verhandelbare Pflicht bindet. Der Andere als absolut Anderer, nämlich Gott, muss transzendent, verborgen, geheim bleiben, eifersüchtig über die Liebe, das Verlangen, die Ordnung wachend, die er gibt und die er geheim zu halten verlangt.“

⁶⁰ Vgl. 405 [76f.]: „Und wie jeder von uns ist jeder andere, ganz andere (*chaque autre, tout autre*) unendlich anders in seiner absoluten, unzugänglichen, solitären, transzendenten, nicht-öffnenbaren, meinem *ego* nicht ursprünglich gegenwärtigen Einzigartigkeit (...), lässt sich das, was über die Beziehung von Abraham zu Gott behauptet wird, auch von meiner beziehungslosen Beziehung zu *jedem anderen als ganz anderem* behaupten, insbesondere zu meinem Nächsten oder zu den Meinen, die mir so unzugänglich, verborgen und transzendent sind wie Jahwe.“

jedes menschlich anderen ist. Zum zweiten ruft uns jeder andere in jedem Augenblick gleichsam dazu auf, Verantwortung für ihn zu übernehmen. Dass die unendliche Andersheit des ganz Anderen jedem menschlich anderen zukommt, so dass uns auch jeder menschlich andere in jedem Augenblick gleichsam in eine prinzipiell unendliche Verantwortung für ihn ruft,⁶¹ darin liegt nach Derrida die zweite Bedeutung der Formel „*tout autre est tout autre*“⁶²; im Unterschied hierzu behält ihre erste Deutung sich die Möglichkeit vor, die Eigenschaft der totalen bzw. unendlichen Alterität nur einem einzigen anderen, nämlich Gott, zuzusprechen.⁶³ Welcher von diesen beiden möglichen Deutungen dieses „hetero-tautologischen Satzes“ (409 [80])⁶⁴ er sich anschließt, lässt Derrida – wie könnte es anders sein – *expressis verbis* offen. Doch wenn er später sagt, dass der erste und tiefste Grund der Verantwortung eines jeden für jeden anderen in seinem Angeblicktwerden durch Gott liege, ohne dass wir Gottes Angesicht sehen könnten,⁶⁵ dann dürfte Derridas Verständnis der Formel „*tout autre est tout autre*“ *de facto* eine Verbindung ihrer ersten mit ihrer zweiten Bedeutung zumindest intendieren.

b) Die Dissymmetrie der „Ökonomie des Himmels“

Worin besteht das, was wir dem anderen schuldig sind? Es besteht, so Derrida, nach dem Vorbild Abrahams (bei der Opferung seines Sohnes Isaak auf die Weisung Gottes hin) und vor allem nach den Weisungen der neutestamentlichen Bergpredigt genau darin, die Symmetrie und Reziprozität weltlich-irdischer Tauschgerechtigkeit aufzugeben und die dissymmetrische, himmlische Ökonomie des freiwilligen Verzichts auf einen kalkulierbaren Lohn zu befolgen.⁶⁶ Unsere Schuldigkeit besteht demnach in der bedin-

⁶¹ Vgl. 405 [77]: „Im Moment einer jeden Entscheidung und im Bezug zu *jedem anderen als ganz anderem* verlangt jeder andere in jedem Augenblick von uns, dass wir uns als Ritter des Glaubens aufführen.“

⁶² Vgl. 409f. [80f.]: „Die andere Partitur *attributioniert* diese unendliche Andersheit des ganz Anderen jedem anderen, erkennt sie jedem anderen zu: mit anderen Worten jedem, einem jeden, zum Beispiel jedem Mann und jeder Frau. (...) Wenn jeder Mensch *ganz anders* ist, wenn jeder andere (*chaque autre, ou tout autre*) *ganz anders* ist, so kann man nicht mehr zwischen einer behaupteten Allgemeinheit des Ethischen, die es im Opfer zu opfern gälte, und dem Glauben, der sich Gott allein, als ganz anderem, zuwendet, unterscheiden. (...) Doch auch Levinas seinerseits kann, wenn er die absolute Einzigartigkeit, das heißt die absolute Andersheit im Bezug zum anderen Menschen in Rechnung stellt, nicht mehr zwischen der unendlichen Andersheit Gottes und der eines jeden Menschen unterscheiden: seine Ethik ist bereits Religion.“

⁶³ Vgl. 409 [80]: „Die eine [sc. Partitur als Interpretation der Formel] behält sich die Möglichkeit vor (*garde en réserve*), die Eigenschaft des ganz Anderen, mit anderen Worten, des *unendlich anderen* Gott, einem einzigen anderen jedenfalls, zu reservieren.“

⁶⁴ Zum „hetero-tautologischen“ Charakter dieser Formel vgl. 409 [80].

⁶⁵ Vgl. 417 [87]: „Gott erblickt mich und ich sehe ihn nicht, und von diesem mich erblickenden Blick her setzt meine Verantwortung ein.“

⁶⁶ Vgl. 428 [96]: „Es geht darum, die *strenge* Ökonomie, den Tausch, das Zurückgeben, das Geben/Zurückgeben, das ‚auf eine Rückgabe hin vorgestreckte‘ Eine und diese Art hasserfüllter Zirkulation in Gestalt von Vergeltung, Rache, das Zug um Zug, das Zug-um-Zug-Zurückgeben außer Kraft zu setzen. Was hat es auf sich mit dieser ökonomischen Symmetrie des Tausches, des Geben/Nehmen und des Zurückgebens, wenn es etwas später heißen wird, dass Gott der Vater,

gungslos schenkenden, der selbstlosen Gabe, bei der die linke Hand nicht wissen darf, was die rechte Hand tut. Denn die reine Gabe geschieht ohne jede selbstbezogene Absicht, ohne jedes Kalkül. Die Logik der göttlichen Ökonomie aber verheiße demjenigen, der so, nämlich rein, zu geben bereit ist, einen ungleich größeren, weil unermesslichen Lohn dafür, dass er sich über den irdischen Nutzen erhebe.⁶⁷ Dass diese Ausführungen Derridas nicht nur die Existenz Gottes im allgemeinen, sondern eines Gottes im besonderen voraussetzen, dessen andere als die weltliche Gerechtigkeit sich für jeden Menschen mit dessen Eintritt in eine jenseitige Welt als dem Herrschaftsbereich dieses Gottes durchsetzen wird, liegt auf der Hand. Doch worin liegt der normative Charakter dieser himmlischen Ökonomie für das sittliche Tun des Menschen eigentlich begründet? Während die Bergpredigt, der Derrida seine Beschreibung der „Ökonomie des Himmels“ weitgehend entlehnt, mit dem vorbildlichen Handeln Gottes das Gebot der selbstlosen Gabe bzw. der Feindesliebe – „ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48) – begründet (vgl. Mt 5,44-48), macht sich Derrida diese Begründung zumindest *expressis verbis* nicht zu eigen. Warum der Mensch anderen bedingungs- und absichtslos schenken soll, bleibt in Derridas Darstellung daher genau genommen offen und fragwürdig. Diese fehlende explizite Begründung zeigt zwar eine argumentative Leerstelle an, doch das von Derrida selbst gewählte Exempel der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham macht die Annahme höchst wahrscheinlich, dass Derrida genau dies schon voraussetzt: Es gibt ein göttliches Geheiß, einen unvordenklichen Anspruch Gottes an den Menschen, sich, wie Abraham, selbstlos und ohne jede Berechnung, unter Verzicht auf jedes weltliche Kalkül, dem Willen Gottes anheim zu stellen und sich für den Anderen und die anderen gleichsam zu verschwenden. Damit dürfte Derrida seinem eigenen religiösen Glauben an eine zukünftige Welt als dem uneingeschränkten Herrschaftsbereich Gottes zumindest indirekt Ausdruck verliehen haben. Denn dass auch für ihn das Handeln Gottes und dessen andere Gerechtigkeit einen Vorbildcharakter besitzt, dies anzunehmen, legen seine Ausführungen zu der dissymmetrischen „Ökonomie des Himmels“ und ihren biblischen Bezugsstellen zumindest nahe.

c) Gott als das Geheimnis unserer Innerlichkeit – die bleibende Zweideutigkeit der Alterität Gottes

Gott aber sei der Name für jenes absolute Ich, jene unsichtbare und geheime Innerlichkeit, die Kierkegaard Subjektivität nenne, jener Zeuge in uns, der nicht nur anders als wir, sondern auch uns jeweils, wie bereits Augustinus sagt, innerlich näher sei als wir uns selbst seien und der es uns ermögliche, „ein Verborgenes, ein Geheimnis zu

der ins Verborgene sieht, es dir zurückgeben, vergelten wird (*reddet tibi*)?“ Zur anderen Ökonomie des Himmels vgl. 428-434 [96-102].

⁶⁷ Vgl. 433 [100f.]: „Doch ein unendliches Kalkül übernimmt die Ablösung des endlichen Kalküls, auf das verzichtet wird: Gott der Vater, der ins Verborgene sieht, wird ihn dir zurückgeben, vergelten, diesen Lohn, und unendlich größer.“

wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren (...)“ (434 [101]).⁶⁸ Derrida bleibt sich auch hier treu: Denn er lässt es letztlich bewusst und absichtlich offen und unbestimmt, ob der Gott in uns von uns verschieden oder nicht doch identisch ist mit dem Geheimnis unserer je eigenen Innerlichkeit, ob er der ganz Andere auch zu uns anderen ist oder nicht. Die Geschichte Gottes und seines Namens aber sei die „Geschichte des Geheimnisses, die zugleich eine verborgene, geheime Geschichte und eine Geschichte ohne Geheimnis ist (...)“ (434 [102]). So nimmt Derrida in seinem de-limitierenden Differenz-Denken auch diese Bestimmung Gottes als des uns innerlich verborgenen Geheimnisses wieder in die Schwebelage eines Paradoxes zurück. Denn den wahrhaft ganz und unendlich Anderen kann weder ein Begriff noch ein Urteil noch ein Name erreichen.

⁶⁸ Vgl. 434 [101f.]: „Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren. Sobald es diese Struktur eines Bewusstseins, eines Mit-sich-Seins, eines Sprechens, das heißt einer Hervorbringung unsichtbaren Sinns gibt, sobald ich, *dank dem unsichtbaren Sprechen als solchem*, einen Zeugen in mir habe, den die anderen nicht sehen, und der folglich *zugleich anders ist als ich und mir innerlich näher als ich selbst*, sobald ich eine geheime Beziehung mit mir bewahren und nicht alles sagen kann, sobald es Geheimnis und einen geheimen Zeugen in mir gibt, gibt es das, was ich Gott nenne, (gibt es) was ich Gott in mir nenne, (gibt es, dass) ich mich Gott nenne, ein Satz, der schwer von ‚Gott nennt mich, ruft mich‘ zu unterscheiden ist, denn unter dieser Bedingung rufe ich mich oder werde ich gerufen im Geheimen/im Vertrauen (*en secret*). Gott ist in mir, er ist absolutes ‚ich‘, er ist diese Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im Kierkegaardschen Sinne die Subjektivität nennt.“