

„Abraham teilen“. Die Genese des Ich in Jacques Derridas *Donner la mort* als Grundlage für eine Philosophie des Monotheismus

Ermenegildo Bidese

(University of Trento, Via Tommaso Gar 14, ITA – 38122 Trento)

[Published in: BIDESE, ERMENEGILDO / FIDORA, ALEXANDER / RENNER, PAUL (eds.) (2008): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 251-266]

Abstract: In the essay *Donner la mort* (1992) Jacques Derrida develops a new concept for the philosophical category of the subjectivity. In particular, he crucially connects the genesis of the subject with the experience of the absolute responsibility that, for Derrida, also represents the beginning of the religion itself: the religion comes to light fundamentally as history of the responsibility. The symbol of the absolute responsibility is the biblical figure of Abraham in the shocking pericope of Genesis 22, where God demands the sacrifice of Isaac. This paper aims to analyze the structure of the absolute responsibility as genesis of the subject in Derrida's reconstruction of the biblical text. The responsibility itself turns out to be the common foundation of those religions that share the figure of Abraham and provides also a base for a philosophy of monotheism.

1. Ziel und Struktur des Beitrags

Das Ziel dieses Beitrags besteht darin, einen Interpretationszugang zu *Donner la mort*, einem 1999 bei Éditions Galilée (Paris) veröffentlichten Essayband des französischen Philosophen Jacques Derrida, anzubieten.¹ Thematisch dreht sich die philosophische Argumentation in diesem Text um den Neuentwurf der Kategorie des Subjektes und der Subjektivität. Im Hinblick auf die religionsphilosophischen Themen dieses Bandes erweist sich diese Argumentation insofern als fruchtbar, als dabei die Genese des Ich strukturell in Verbindung mit der Erfahrung jener absoluten Verantwortung gesehen wird, welche für Derrida auch den Anfang der Religion als Geschichte dieser Verantwortung darstellt. Dabei versinnbildlicht die biblische Gestalt Abrahams in der furchterregenden Erzählung der von Gott verlangten Opferung seines Sohnes Isaak im 22sten Kapitel des Buches Genesis genau diese Genese der Subjektivität. Die begriffliche Analyse der Struktur der Verantwortung ermöglicht somit ein neues Verständnis nicht nur der Subjektivität, die darin geboren wird, sondern auch der gemeinsamen Grundlage der Religionen, insbesondere jener Religionen, die „Abraham teilen“. Sie bietet somit auch die Grundlage für eine Philosophie des Monotheismus.

¹ Im Folgenden werde ich mich auf die deutsche Version einer früheren Ausgabe des Textes beziehen, die auf Französisch bereits 1992 erschien: Jacques Derrida, „Donner la mort“, in: Jean-Michel Rabaté / Michael Wetzell (Hgg.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris 1992, S. 11–108 (dt. Übersetzung: „Den Tod geben“, in: Anselm Haverkamp [Hg.], *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a. M. 1994, S. 331–445).

Zur Struktur: Nach einer summarischen Einführung in das philosophische Hauptanliegen der ‚Denker der Differenz‘ (vgl. 2) werde ich mich der analytischen Rekonstruktion von *Donner la mort* in seinen zwei Hauptmomenten widmen, nämlich zum ersten der inneren Verbindung der Begriffe der Verantwortung und des Geheimnisses (vgl. 3) und zum zweiten der Auslegung des in

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 252]

der Philosophie nicht unbekanntem Topos des Opfers Abrahams (vgl. 4). In einem letzten Schritt fasse ich den systematischen Ertrag der Analyse im Hinblick auf die grundlegenden Begriffe des Monotheismus zusammen (vgl. 5).

2. ‚Philosophie der Differenz‘ und Subjektivität

Die radikale Kritik an den seit Descartes’ neuzeitlich-moderner Wende entwickelten Konzeptionen von Subjekt und Subjektivität gilt bekanntlich als die bedeutsamste Interpretationschiffre der philosophischen Produktion jener Generation französischer Philosophen, zu der in erster Linie Denker wie Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Jean-François Lyotard und als Vordenker und Wegbereiter Emmanuel Levinas, Michel Foucault und Jacques Lacan zählen.²

In der Geschichte des systematischen Denkens wird die Auslotung der Beziehung von ‚Denken/Sprechen‘ und ‚Wirklichkeit‘ und des sich daraus ergebenden (wahren) Wissens in der Antike und im Mittelalter³ von der grundlegenden Idee getragen, dass die Bewegung des denkenden und sprechenden Subjekts als der Bewegung der Wirk-

² Es sei hierfür vor allem auf das Standardwerk von Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main ²1996, verwiesen sowie auf folgende neuere Literatur: Claudia Kolf-van Melis, *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik* (Praktische Theologie heute 62), Stuttgart 2003; Michael Zichy / Heinrich Schmidinger (Hgg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken* (Salzburger Theologische Studien 24), Innsbruck/Wien 2005; Michael Zichy, *Ich im Spiegel. Subjektivität bei Jacques Lacan und Jacques Derrida* (Fementa Philosophica), Freiburg/München 2006. Vgl. in diesem Sinne Zichy über Derridas Subjektkritik (*ibid.*, S. 134): „Wie unschwer zu erkennen sein dürfte und wie Derrida selbst immer wieder ausführt, lässt seine Kritik des metaphysischen Denkens auch den Subjektgedanken nicht unberührt, ja dieser bildet vielmehr den eigentlichen Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik, verkörpert doch das *cogito* als ‚der Punkt, in dem das Vorhaben wurzelt, die Totalität zu denken, indem man ihr entgeht‘, das metaphysische Begehren *par excellence*. Insofern als das Subjekt in der neuzeitlich-modernen Philosophie die Rolle des Zentrums übernimmt und zum Ort, ja – seit Kants transzendentalphilosophischer Wende – zum selbstpräsenten Ursprung dieser Präsenz gerät, richtet sich die Dekonstruktion des Zentrums- und Präsenzgedankens, die mittels der Behandlung des Zeichenbegriffs vonstatten ging, eben in erster Linie gegen dieses Subjekt.“ Vgl. auch Arno Schubbach, *Subjekt im Verzug*, o.O. 2007, S. 7–17.

³ Pierangiolo Berrettoni nennt es das Problem der „Denkbarkeit und Sagbarkeit“ des Realen (*Il silenzio di Cratilo*, Pisa 2001, S. 49), Marcus Willaschek das Problem der „Möglichkeit von Wissen“ (*Der mentale Zugang zur Welt*, Frankfurt a. M. 2003, S. 112).

lichkeit (φύσις) inhärent zu verstehen ist. Als ‚das, was im Begriff ist, (stetig) geboren zu werden‘,⁴ ist die φύσις im Verständnis der

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 253]

klassischen Philosophie und wohl auch in der des Mittelalters strukturell der Bewegung (κίνησις bzw. *motus*) bzw. dem Werden (τὸ γίνεσθαι bzw. *fieri*) unterworfen.⁵ Das ‚logische‘ (sowohl das Denken als auch das Sprechen betreffende) Begreifen der stetigen Bewegung der φύσις ist durch die bekannte aristotelische Methode des πολλὰ λαχῶς λέγεται, d.h. durch die Auslegung (διαίρεσις) des vielfältigen sprachlichen Gebrauchs eines Begriffes, gewährleistet. Diese Bewegung des λόγος – ohne weiteres vergleichbar mit dem *dis-currere* der *ratio* im Mittelalter –⁶ ist letztlich jedoch Teil derselben Bewegung der φύσις bzw. der *natura*. Das begriffliche Denken/Sprechen ist nur dank der das denkende/sprechende Subjekt übersteigenden Kraft des Objekts gegeben.⁷

In der Moderne kommt es in der Erklärung der Beziehung von ‚Denken/Sprechen‘ und ‚Wirklichkeit‘ zu einer dialektischen Umkehrung des Verhältnisses: die Bewegung des Realen ist nun der Bewegung des Denkens immanent. Der Dualismus von Subjekt und Objekt, Hegels berühmte ‚Entzweiung‘, wird nun dank der formenden Kraft des Subjekts überwunden. Nur *qua* gedachtes und prädiiziertes ist das Sein. „Es kommt [...]“ – so Hegel in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* – „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“.⁸ Und einige Passagen weiter heißt es: „Allein, wie auch *Aristoteles* die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist; so ist es *Subjekt*.“⁹

Über das Spezifische der einzelnen Entwürfe hinaus ist die Haltung der ‚Philosophen der Differenz‘ in erster Linie als radikale Kritik aufzufassen an dem (metaphysischen)

⁴ Vgl. Dieter Bremer, „Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), S. 241–264, hier S. 242, und Andreas Graeser, „Nachwort“, in: Platon, *Phaidon*, übers. von Friedrich Schleiermacher, mit einem Nachwort von Andreas Graeser, Stuttgart 1994, S. 105–124, hier S. 107–108.

⁵ Vgl. paradigmatisch Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur*, hg. von Hans Günter Zekl, 2 Bde., Hamburg 1987–1988, 185a12–13.

⁶ Vgl. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae (Opera Omnia IV–XII)*, Editio Leonina, Rom 1888–1906, I, 59, 1, ad 1: „quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu; ratio vero discurrendo de uno in aliud.“

⁷ Einen wichtigen Beleg für diese Grundvorstellung der antiken und mittelalterlichen Philosophie sehe ich in der Tatsache, dass die antiken Skeptiker sehr wohl an der Möglichkeit zweifelten, eine wahre, sprich gesicherte, Erkenntnis der Wirklichkeit zu erlangen, nie jedoch die Existenz einer denkunabhängigen Welt in Frage stellten, wie es hingegen seit Descartes' Wende zum Subjekt selbstverständlich wurde (vgl. hierzu nochmals Willaschek, *Der mentale Zugang*, op. cit., S. 112–119).

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister nach dem Texte der Originalausgabe, Hamburg 1952, S. 19.

⁹ *Ibid.*, S. 22.

Verständnis von Subjektivität und Subjekt als – es sind wieder die Worte Hegels – einem „in sich Reflektierten“.¹⁰ Ohne auf die Einzelhei-

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 254]

ten seiner wohlbekannten Subjektkritik einzugehen, fassen wir Derridas Denken diesbezüglich kurz zusammen.¹¹ Weit davon entfernt, Hegels „in sich Reflektiertes“ zu sein, ist das Ich für den französischen Philosophen wesentlich das Ergebnis eines ‚Aufschubs‘, und zwar sowohl im Sinne der Freud’schen ‚Verdrängung‘ als auch in dem genuin Derrida’schen Sinne der *différance*.¹² Das Subjekt ist eine in Spuren, Projektionen und gegenseitigen Verweisen verstreute Wirklichkeit. Grundlegend für diese Perspektive ist das Fehlen sowohl einer einheitsstiftenden Grundspur, einer Art Urspur – sei es als Substanz oder als Subjekt – als auch eines originären sinngebenden Ereignisses, das dem Spurensystem als Quelle unterliegt. Sinn, sprich Ich, entsteht bzw. schlägt sich nieder immer nur nachträglich und supplementär, er bzw. es konstituiert sich, indem es „im Nachherein und zusätzlich rekonstituiert wird“.¹³

3. Das Verhältnis von Verantwortung und Geheimnis

Im ersten Schritt seiner Argumentation in *Donner la mort* kommentiert Derrida einen von Jan Patočkas *Ketzerische[n] Essais zur Philosophie der Geschichte*.¹⁴ Die Grundthese des tschechischen Philosophen in diesem Aufsatzband lautet folgendermaßen: Die Geschichte Europas ist wesentlich eine ‚Geschichte der Religion‘ als ‚Erfahrung der Verantwortung‘. Die anfängliche Erfahrung des Heiligen, das heilige Fest der grauen Anfänge, kennzeichnet ein „in der Verschmelzung aufgehende[r] Enthusiasmus“,¹⁵ der, weil vereinigend, auch verantwortungsentziehend ist. Denn in dieser or-

¹⁰ *Ibid.*, S. 23. Daran unmittelbar anschließend erklärt Hegel diesen Ausdruck für das Subjekt folgendermaßen: „Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein.“

¹¹ Vgl. auch oben Anm. 2.

¹² Vgl. Jacques Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris 1967 (dt. Übersetzung: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, S. 306–327).

¹³ *Ibid.*, S. 323. Zum Verhältnis von Supplement, Ursprung und Sinnkonstitution bei Derrida vgl. auch Welsch, *Vernunft*, op. cit., S. 260–290, und Fabio Ciaramelli, „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hgg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, S. 124–152.

¹⁴ Vgl. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Prag 1975 (dt. Übersetzung: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart 1988). Der von Derrida kommentierte Essai trägt den Titel: „Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?“, in: *ibid.*, S. 121–145.

¹⁵ Derrida, „Den Tod geben“, op. cit., S. 331.

giastischen Verschmelzung gehen die Grenzen zwischen Animalischem, Menschlichem und Göttlichem verloren.

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 255]

Dagegen besteht das Wesen der Religion in der Behauptung der absoluten Singularität, also in der selbstdefinitiven Grenzziehung gegenüber allem anderen. Dies ist das Gegenteil der orgiastischen Verschmelzung, bei der die Grenzen verschwinden. Die Überwindung des orgiastischen Sakralen und die Genese der absoluten Singularität durch die selbstdefinitive Grenzziehung sind nur durch die Erfahrung einer absoluten Verantwortung möglich. Diese ereignet sich in dem Augenblick, in dem das Subjekt zu sich selbst Ich sagt und sich dabei als eine Freiheitsinstanz gegenüber einer „unendlichen Andersheit“¹⁶ erfährt. Wesentlich also für die Genese des Subjekts ist die Tatsache, dass es eine absolute Andersheit als Gegenüber hat.

Diese Genese ist nur in besonderen Situationen der absoluten Verantwortung möglich, nämlich „in der Erfahrung absoluter Entscheidungen, die getroffen werden, *ohne in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einem Wissen oder mit gegebenen Normen zu stehen, die also in der Prüfung des Unentscheidbaren getroffen werden*“ [kursiv: E.B.].¹⁷ Die Entstehungserfahrung des ‚Ich‘ weist also nach diesem Satz von Derrida folgende drei Charakteristika auf:

1) Die Erfahrung der absoluten Verantwortung ist nur durch Entscheidungen möglich, die nicht „in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einem Wissen“ stehen, bei denen nämlich eine Wahl getroffen wird, die nicht Folge von etwas ist, das man vorher gewusst hat und das somit als sicher gilt. Eine solche Entscheidung ist strukturell vom *Glauben* gekennzeichnet. Denn es ist nur der Glaube, der über das Wissen hinaus zu Entscheidungen bewegen kann, ohne dass diese auf Sicherem beruhen.

2) Das Subjekt wird durch die Erfahrung einer *absoluten Verantwortung* geboren, die nur durch Entscheidungen möglich ist, die nicht „in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit gegebenen Normen“ getroffen werden. Das heißt: bei solchen Entscheidungen gehorcht der Handelnde *nicht* einer relativen Andersheit, wie der der eigenen Gemeinschaft, vor der er sein Verhalten rechtfertigen und deren geltende Regeln und Normen er einhalten müsste, sondern einer absoluten Andersheit, die ihn nicht von außen sieht, wie die Gemeinschaft, sondern im Inneren sieht, ohne dass sie selbst gesehen wird. Wie in der $\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ des Häretikers (vgl. den Titel von Patočkas

¹⁶ *Ibid.*, S. 333.

¹⁷ *Ibid.*, S. 335.

Essaisband) muss eine solche Entscheidung der absoluten Verantwortung gegenüber einer Andersheit getroffen werden, die jene relative und äußere der Gemeinschaft übersteigt, nämlich gegenüber einer *absoluten* Andersheit.

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 256]

3) Eine solche Erfahrung ist nur bei jener Entscheidung möglich, die „in der Prüfung des Unentscheidbaren“ getroffen wird, in der nämlich der Handelnde nicht etwas, sondern *sich selbst* aufs Spiel setzt. Solche Entscheidungen haben das Unentscheidbare als Objekt. Denn hätten sie etwas, wofür man sich entscheiden könnte, stünde das Objekt der Entscheidung im Vordergrund der Entscheidung, nicht jedoch der Handelnde selbst. In den Entscheidungen der absoluten Verantwortung hingegen gibt sich der Handelnde *qua* Selbst ganz hin, und zwar sein ganzes verantwortliches Leben und somit auch seinen Tod. Dabei geht er das volle Risiko ein, ohne auf jene Entschädigung hoffen zu können, die im Falle eines gegebenen Objekts, für das man sich entscheiden kann, immer vorhanden ist, egal wie groß das Risiko ist, alles zu verlieren. Im Falle einer Entscheidung der absoluten Verantwortung in der Prüfung des Unentscheidbaren kann der Handelnde nicht mit Vergeltung rechnen, da er sich ganz gibt. Das bedeutet, dass diese Entscheidung strukturell mit der *Gabe des Todes* verbunden ist, und zwar sowohl im objektiven als auch im subjektiven Sinne dieses Genitivs: a) Durch diese Entscheidung gibt sich der Handelnde als Gabe hin, d.h. er gibt auch seinen Tod hin; b) erst die Erfahrung des eigenen Todes ermöglicht ihm wirklich die Erfahrung des Selbst. Es ist der Tod, der mir mich selbst gibt, indem er eine Grenze setzt, und zwar eine absolute. So Derrida:

Meine Unvertretbarkeit wird also vom Tod verliehen, gestiftet, man könnte sagen, gegeben. Es ist dieselbe Gabe, dieselbe Quelle [...] Vom Tod als Ort meiner Unvertretbarkeit, das heißt meiner Einzigartigkeit her fühle ich mich zu meiner Verantwortung aufgerufen.¹⁸

Wir fassen zusammen: das Ich entspringt einer Erfahrung, die von diesen drei ‚Jenseits‘ gekennzeichnet ist: 1) der *Glaube* als Jenseits des Wissens und des Sicherem; 2) die *absolute Verantwortung* als Jenseits der vorhandenen geltenden Normen; 3) die *Gabe des Todes* als neue Erfahrung des Todes in einem Verhältnis zum Anderen, welches das Subjekt/Objekt-Verhältnis überschreitet. Denn sie setzt zwischen mir und dem Anderen die Ökonomie der Gabe und des Opfers anstatt jener des Tausches, des Gewinns und der Vergeltung ein.

¹⁸ *Ibid.*, S. 369.

Entscheidend ist allerdings dabei die Tatsache, dass diese drei ‚Jenseits‘ nur durch eine unendliche Andersheit möglich sind, die als absolutes Gegenüber: erstens immer hinter jedem Wissen, d.h. aber auch hinter jeder Möglichkeit, sie zu beherrschen und zu besitzen steht; zweitens vor der und für die eine absolute Verantwortung eingegangen wird; und drittens, die mir meine Singularität schenkt, indem sie mir die Möglichkeit gibt, meinen Tod zu schenken und mir somit aber auch einen anderen Tod, eine andere Erfahrung des Todes gibt.

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 257]

Am Ursprung des Ich gibt es „Abgrund, gibt es eine Kluft, die der totalisierenden Wiederaneignung widersteht“.¹⁹ Es gibt nämlich die Erfahrung eines Geheimnisses, eines *mysterium tremendum*, das sich darin ausdrückt, dass der Mensch unter dem inneren Blick einer unendlichen Andersheit zur Person wird. Verantwortung bzw. Ich-Werdung und Mysterium sind also zutiefst miteinander verwoben. Als innerster Kern widersteht die Verborgenheit dieses Geheimnisses der Ich-Werdung der Hegel’schen Totalisierung des „in sich Reflektierten“. Denn deren Wahrheitsanspruch lässt keine Innerlichkeit und kein Mysterium zu, da diese Totalisierung vollendete Offenbarung, Phänomenologie, d.h. zur Geschichte gewordene Manifestation ist.

4. Abrahams Opfer

In einem zweiten Schritt vertieft Derrida seine Analyse über den Ursprung des Subjekts im Lichte der Gestalt Abrahams in der berühmten ‘*aqedâ*-Perikope²⁰ der von Gott verlangten Opferung des Sohns Isaaks. Dabei nimmt der französische Philosoph immer wieder auf Søren Kierkegaards Werk *Furcht und Zittern* Bezug, was sich nicht nur aufgrund des behandelten Sujets, sondern auch in Bezug auf die Kritik an Hegel erklären lässt.

Bereits seit ihrem *incipit* steht die biblische Erzählung des Opfers Abrahams im 22sten Kapitel des Buches Genesis im Zeichen der Prüfung:

- Massoretischer Text: וַיְהִי אֶתֶר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֵלֶּהִים נָסָה אֶת־אַבְרָהָם.²¹
- Septuaginta: καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ θεὸς ἐπέπραξεν τὸν Ἀβραάμ.²²

¹⁹ *Ibid.*, S. 333-334.

²⁰ Vom hebräischen Verb עקד mit der Bedeutung ‚die Beine des Opfertieres zusammenbinden‘. Es bezieht sich auf den Vers 9 der Perikope, in dem erzählt wird, dass Abraham Isaak bindet und auf den aufgeschichteten Holzhaufen legt.

²¹ Genesis / בראשית 22,1 in: תורה וכתובים / *Biblia hebraica stuttgartensia*, hg. von Karl Elliger / Wilhelm Rudolph, Stuttgart⁴1990.

²² Genesis / ΓΕΝΕΣΙΣ 22,1 in: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, hg. von Alfred Rahlfs, Stuttgart⁷1962.

- Vulgata: quae postquam gesta sunt, temptavit Deus Abraham.²³

Nach dem jüdischen Philosophen und Theologen André Neher sieht die Struktur der Prüfung strukturell das Schweigen Gottes vor.²⁴ Tatsächlich wird Gott,

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 258]

nachdem er seine Forderung an Abraham gestellt hat, den Sohn als Brandopfer auf einem Berg im Lande Moriah darzubringen, die ganze Zeit schweigen, und zwar bis zum entscheidenden Augenblick, als das Messer bereits am Hals des Jungen ist. Das Schweigen – kommentiert Derrida – ist das Zeichen der überaus absoluten Andersheit Gottes, da er es weder für notwendig hält, einen Grund für die Opferung anzugeben, noch irgendeine Form von Verständnis für Abraham zeigt. Er ist vollkommen abgesondert, vollkommen verborgen. „Er wäre nicht Gott andernfalls“, fügt Derrida hinzu, „und wir hätten nicht mit dem Anderen als Gott und mit Gott als dem *All-Anderen* zu tun.“²⁵

In dieser Erzählung erregen allerdings nicht nur die Forderung Gottes und sein absolutes Schweigen Anstoß, sondern auch das Verhalten Abrahams. Dieses lässt sich durch folgende drei Aspekte charakterisieren:

1) Jenseits des Wissens. In der biblischen Erzählung scheint Abraham angesichts des göttlichen Befehls fast automatisch zu handeln. Denn weder legt er auch nur das leiseste Zögern an den Tag, noch zeigt er an, darüber nachdenken zu wollen. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass Abraham einige Kapitel zuvor eine zähe Verhandlung mit Gott aufnimmt, um diesen davon abzubringen, in Sodom alles Leben auszulöschen. Sein Handeln ist *jenseits des Wissens*. Wenn er wüsste, wäre seine Verantwortung nicht absolut, weil sie das Ergebnis bzw. die Folge dieses Wissens wäre. Von diesem Wissen wäre sie nämlich veranlasst, geführt und letztendlich kontrolliert. Sie wäre also nur eine relative Verantwortung. Abrahams Entscheidung dagegen ist „[s]strukturell im Bruch mit dem Wissen und damit der Nicht-Offenbarung überantwortet“.²⁶ Davon rührt auch das Zittern, ja eigentlich das Beben, her, auf das der Titel von Kierkegaards Werk hinweist, indem er eine Passage des Briefs an die Philipper zitiert, in der der Apostel Paulus die Christen ermahnt, in Furcht und Zit-

²³ Liber Genesis 22,1 in: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Bd. I Genesis – Psalmi*, hg. von Robert Weber, Stuttgart ²1975.

²⁴ Vgl. André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970 (it. Übersetzung: *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983, S. 37).

²⁵ Derrida, „Den Tod geben“, *op. cit.*, S. 384 (geänderte Übersetzung). Der Ausdruck ‚All-Anderer‘ scheint mir annähernd die Zweideutigkeit des französischen *tout autre* wiederzugeben, das sowohl *den ganz anderen* als auch *jeden anderen*, also *alle anderen* bezeichnet, und auf der Derrida seine ganze Argumentation aufbaut.

²⁶ *Ibid.*, S. 404.

tern/Beben für die eigene Rettung zu arbeiten.²⁷ Für Derrida ist dieses Erbeben insofern das Zeichen einer Erfahrung des Mysteriums, als es jedes Sehen und jedes Wissen übersteigt:

Ich zittere zunächst, weil ich mich noch vor dem fürchte, was mir bereits Furcht bereitet, und was ich weder sehe noch voraussehe. Ich zittere vor dem, was über mein Sehen und mein Wis-

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 259]

sen hinausgeht, wiewohl es mich bis ins tiefste Innere betrachtet [...] Auf das hin gespannt, was sowohl das Sehen wie auch das Wissen vereitelt, ist das Zittern durchaus eine Erfahrung des Geheimnisses oder des Mysteriums [kursiv: E.B.].²⁸

Das Erbeben gründet also nicht so sehr in der Angst als vielmehr in der totalen Unverhältnismäßigkeit zwischen mir und der absoluten Alterität, die mich im Inneren sieht.²⁹

2) Jenseits der Ethik. Dies ist die zweite Eigentümlichkeit von Abrahams Handeln in der 'aqedâ-Perikope. Wenn Gott nämlich gegenüber Abraham schweigt, so verhält sich Abraham gegenüber den anderen Akteuren des Dramas, Isaak in erster Linie, aber auch Sarah, Isaaks Mutter, genauso. Nicht nur Gott schweigt also, auch Abraham tut es. Gott schweigt als der All-Andere, Abraham tut es, um das Geheimnis dieses All-Anderen zu bewahren. Derrida zufolge besteht die wahre Prüfung Abrahams weniger in der Opferung des Sohnes als vielmehr in diesem Schweigen. Das Geheimnis selbst wird hier also auf eine Zerreißprobe gestellt. Man kann versuchen, sich vorzustellen, was passiert wäre, wenn Abraham Isaak oder den anderen Familienangehörigen die Forderung Gottes offenbart hätte. Vielleicht hätten sie ihn davon abzubringen versucht, Gott zu gehorchen, oder sie hätten ihn dazu ermutigt, es zu tun. Sie hätten Argumente dafür oder dagegen ins Feld geführt; auf alle Fälle hätte Abraham sein Verhalten, seine Entscheidung, mit einer sie begründenden Erklärung rechtfertigen müssen. Sowohl im einen als auch im anderen Fall wäre er in die Allgemeinheit der Ethik zurückgefallen, in die Verantwortung der Ethik, welche die Verantwortung gegenüber einer Gemeinschaft ist, also gegenüber einer Andersheit, die relativ ist. Es wäre nicht jene „absolute Verantwortung“³⁰ gewesen, welche allein das Ergebnis ei-

²⁷ Vgl. Epistula ad Philippenses 2,12 in: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Vatikanstadt²1986.

²⁸ Derrida, „Den Tod geben“, *op. cit.*, S. 381.

²⁹ Der Vergleich mit dem dänischen Originaltitel von Kierkegaards *Furcht und Zittern*, nämlich *Frygt og baeven*, unterstützt Derridas Auslegung, es handle sich um denselben *tremor* des *mysterium tremendum*. In der traditionellen deutschen Übersetzung geht dagegen diese Nuance verloren. Während das *Zittern* mit dem Wissen um die eigene Gefahr verbunden ist, geht es beim *Beben* vielmehr um ein unkontrolliertes und unerklärliches Erlebnis.

³⁰ Derrida, „Den Tod geben“, *op. cit.*, S. 387.

ner Entscheidung ist, die gegenüber einer absoluten Andersheit getroffen wird. Denn die Ethik – beteuern *unisono* sowohl Kierkegaard als auch Derrida – besteht grundsätzlich darin, die eigenen Handlungen zu rechtfertigen, sie zu (*ver*)äußern, indem für diese Taten – nicht zuletzt gegenüber sich selbst – Gründe genannt werden, die angenommen oder zurückgewiesen werden. So würde Abraham der Verantwortung der Ethik entsprechen. Aus ihr könnte aber nicht seine absolute Singularität entspringen. Die

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 260]

Genese des Ich ist nur *jenseits der Ethik* möglich, jenseits ihrer relativen Verantwortung, nämlich durch ein Geheimnis (*secretum*), das von der Allgemeinheit und von ihren ethischen Normen absondert (*segregare*), indem es eine absolute Verantwortung fordert.

Abrahams Antwort an Gott ist auf Hebräisch zweimal dasselbe einzelne Wort, nämlich אָדָם / ἰδοὺ ἐγώ / *adsum*.³¹ Bezüglich dieses Worts erweist sich der Kommentar des oben erwähnten jüdischen Theologen Neher im Hinblick auf Derridas Interpretation als besonders aufschlussreich. Nach Neher ist das hebräische Wort אָדָם ein Kompositum, das wortwörtlich ‚Ja, ich‘ bedeutet.³² Nach dieser Lesart legt diese Antwort also Zeugnis ab für die Genese der Subjektivität in ihrer Wesentlichkeit, eine Genese, die nur durch die absolute Verantwortung in der Irreduzibilität des Geheimnisses möglich ist. So Derrida dazu:

‚Hier bin ich‘: die einzige und erste mögliche Antwort auf den Ruf des Anderen, der Ursprungsmoment der Verantwortung, insofern er mich dem einzigartigen Anderen, demjenigen, der mich ruft, aussetzt. ‚Hier bin ich‘ ist die einzige Selbst-Darstellung, die volle Verantwortung voraussetzt: Ich bin bereit zu antworten, ich antworte, dass ich bereit bin zu antworten.³³

Dem Akt der absoluten Verantwortung wohnt allerdings auch ein grundlegender Widerspruch, eine unlösbare Antinomie der Verantwortung, inne; denn Abraham liebt Isaak, er opfert ihn nicht aus Hass, sondern aus Liebe. Indem er so handelt, entspricht er der geltenden Ethik, da er einem ihrer grundlegenden Prinzipien folgt. Auf der anderen Seite aber verlangt die Pflicht vor Gott, das Mysterium zu bewahren, es nicht preiszugeben. Er geht dadurch eine absolute Verantwortung ein, nicht gegen die Ethik, sondern jenseits ihrer, da die Pflicht, die ihn an den All-Anderen bindet, der Gott ist, nicht anders sein kann als absolut. Der verborgene Kern des אָדָם, des ‚Ja,

³¹ Es sind die Verse 1 und 11.

³² Vgl. Neher, *Il silenzio*, op. cit., S. 181.

³³ Derrida, „Den Tod geben“, op. cit., S. 398.

Ich‘, ist also insofern ein Mysterium, als dieses verlangt, dass der Handelnde vor den Anderen dafür keine Rechenschaft ablegt.³⁴ Diese Gotteserfahrung im Verborgenen und die absolute Verantwortung, die sie mit sich bringt, sondern Abraham ab, sie entreißen ihn der Unbestimmtheit der Gemeinschaft, genauso wie die ἄρστος den Häretiker von der Gemeinschaft absondert. Denn durch sie wird eine Grenze zwischen Abraham und den anderen gezogen, die Grenze seiner absoluten Singularität.

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 261]

3) Abrahams Verhalten weist außerdem eine dritte Besonderheit auf, die aus der Struktur des Opfers entspringt. Im Zusammenhang mit diesem dritten Aspekt behauptet Derrida, dass „Abrahams Opfer“ – in Wirklichkeit – „die alltäglichste und geläufigste Erfahrung der Verantwortung illustriert“.³⁵ In einer weiteren Passage äußert er sich dazu folgendermaßen: der Berg Moria ist „unsere Wohnstatt [...] alle Tage und zu jeder Sekunde“.³⁶ Die biblische Erzählung hat also keine moralische oder gar ermahrende Bedeutung in dem Sinne, dass sie an das Gewissen der Leser bzw. der Zuhörer appelliert, sich in einer genauso radikalen Weise zu verhalten. Diese Erzählung besitzt vielmehr eine ontologische Bedeutung, und zwar dahingehend, dass sie – wie Derrida in einer weiteren Passage unterstreicht – „die tatsächliche Struktur des Alltäglichen“³⁷ darstellt. Wie? In zweifacher Weise:

a) Die ‚De-finition‘ der Singularität, d.h. die Tatsache, ein Ich zu sein, bindet unauflöslich das Ich an jedes andere Ich, und zwar in der Dimension der Verantwortung und der Pflicht. Denn, wenn Gott der Name des All-Anderen ist, dann setzt dieser selbe Name voraus, dass Gott immer dort ist, wo es einen All-Anderen, d.h. eine absolute Singularität, gibt. Dieser Name gehört also auch jedem Anderen *qua* Ich, *qua* absolute Singularität. Und dennoch: Wenn der All-Andere *eo ipso* mit jedem Anderen gleichsetzbar ist, dann gibt es keinen Unterschied mehr zwischen der ethischen und der absoluten Verantwortung. In Wahrheit sind Sarah und Isaak keineswegs mit Iahvè gleichzusetzen, so wie auch die Anderen nicht mit Iahvè identifizierbar sind. Und dennoch ist es richtig, dass keine Singularität in ihrer Totalität erfassbar ist und daher *qua* Singularität immer auch einen All-Anderen darstellt. Man sieht: Es tut sich nochmals eine Antinomie auf, die zwei entgegengesetzte und dennoch gültige Lösun-

³⁴ Vgl. *ibid.*

³⁵ *Ibid.*, S. 394 (geänderte Übersetzung).

³⁶ *Ibid.*, S. 396.

³⁷ *Ibid.*, S. 405.

gen vorsieht. Die erste gestattet, nur Gott als den All-Anderen zu verstehen, die zweite jeden Anderen.

Es ist aber ausgerechnet diese Antinomie, die einen neuen Begriff des Anderen ermöglicht, der den Weg zu einem neuen Subjekt/Objekt-Verhältnis eröffnet. Indem diese Antinomie „[d]ie Andersheit an die Einzigartigkeit [...] binde[t]“,³⁸ wird jener hetero-tautologische Kreis der Hegel'schen Logik durchbrochen, in dem der Andere nur als Wiederholung des Selbst gedacht wird. So heißt es in der *Phänomenologie des Geistes*:

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 262]

Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, – das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.³⁹

Und am Ende der *Wissenschaft der Logik* im Kapitel über die absolute Idee ist u.a. zu lesen:

Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wiedergegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Angefangene* sich bestimmt hatte. Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die *Negativität*, welche die Dialektik und Vermittlung desselben ausmachte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die *einfache Bestimmtheit* zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann.⁴⁰

Hegels Begriff des Anderen, jene *Unruhe*, welche dem Werdeprozess, dem *entfalteten Werden*, eigen ist, gegenüber der *Ruhe* des Selbst, ist selbst das Selbst, so wie sowohl der *Anfang* als auch das *Resultat* – als *in sich Zurückgekehrtes* – immer nur das *Selbst* sind. Es handelt sich also um eine Heterologie, um einen Begriff des Anderen, der tautologisch ist. Solch ein hetero-tautologischer Satz kennt nicht die Möglichkeit des Mysteriums, da er vollendete Manifestation, eben Phänomenologie, ist. In Derrida Antinomie hingegen wird die absolute Singularität mit der absoluten Andersheit verknüpft, der Andere ist immer auch der All-Andere, d.h. auch der unendlich Andere: „man verlässt die Tautologie, man spricht die radikalste Heterologie aus, schlicht den Satz der irreduktibelsten Heterologie.“⁴¹ Erst in der absoluten und asymmetri-

³⁸ *Ibid.*, S. 413.

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., S. 22.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (Werke 6), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 2003, S. 566.

⁴¹ Derrida, „Den Tod geben“, op. cit., S. 409.

schen, ja antinomischen Heteronomie, die als solche das tautologische Subjekt/Objekt-Verhältnis übersteigt, ist die Verantwortung überhaupt denkbar, da nur in ihr die Möglichkeit eines unendlichen Blicks gegeben ist, der mich im Inneren sieht, ohne selbst gesehen zu werden.

b) Die Verantwortung vor dem unendlich Anderen und vor jedem Anderen, also die Pflicht ihm gegenüber, kann sich nur in der *Struktur des Opfers* verwirklichen. In jedem Augenblick Ich sagen zu können, eine Singularität zu sein, bedeutet auch, den Anderen zu verraten, seine Negation zu sein, ihn zu opfern,

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 263]

ihm den Tod zu geben. Jeder Augenblick von Singularität setzt auch die Negation eines jeden Anderen und seiner relativen Andersheit voraus. Die einzige Möglichkeit, mit dem Anderen in eine wahre Beziehung über die Gegenseitigkeit der Subjekt/Objekt-Dimension hinaus zu treten, ist nur dann gegeben, wenn man eine Ökonomie einführt, die sich wesentlich von der logischen und geschlossenen Ökonomie des Tausches unterscheidet, und zwar so wie Abraham es tut. Abraham handelt nämlich ohne Hoffnung auf Entschädigung oder auf Wiederinbesitznahme des Verlorenen. Es darf nicht vergessen werden, dass Abrahams Hand erst dann von Gott zurückgehalten wird, als sich das Messer am Hals des Sohnes befindet. Das ist nicht der Moment der Entscheidung, sondern bereits der der Handlung. Das bedeutet, dass die Handlung – von der Perspektive Abrahams aus betrachtet – bereits stattgefunden hat. Gott hält in jenem Augenblick die Hand zurück, in dem die Handlung in Abrahams Augen bereits vollzogen ist. In jenem entscheidenden Augenblick erwartet Abraham keinen Ausgleich mehr; denn es kann keinen Ausgleich geben, der die Opferung des eigenen Kindes vergelten kann. Daher verkörpert seine Tat die vollkommene Gabe; sie lässt sich in keiner Weise der Logik der Berechnung und des Gütertausches unterordnen. Abrahams Handlung ist *jenseits jeder erdenklichen Gegenseitigkeit*. Genau in dem Augenblick des totalen Verlustes, in dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe von der ungeheuerlichen Tat Abrahams eingeführt wird, *gibt* ihm Gott den Sohn *zurück*.⁴² Das ist die Gabe des Todes, das ist die Gabe an Gott von jenem Tod, den man dem Anderen durch die eigene Singularität zufügt. Sie ist möglich, weil man auf die Möglichkeit einer Rückgabe verzichtet und somit die Ökonomie der Gabe an die Stelle des Kalküls setzt.

⁴² Vgl. *ibid.*, S. 422.

Nicht von ungefähr betont Derrida die *Rückgabe* des Sohnes. Es handelt sich nämlich dabei um dasselbe *reddere*, von dem im sechsten Kapitel des Matthäusevangeliums die Rede ist, dort, wo – fast wie mit einer standardisierten Formel – dreimal beteuert wird, dass „dein Vater ist und sieht im Verborgenen“ und „im Verborgenen“ wird er dir die Almosen, das Gebet und das Fasten *zurückgeben*.⁴³ Es wird damit jede Symmetrie und jede hetero-tautologische Gegenseitigkeit aufgesprengt. Dieselbe Logik verbirgt sich in der Forderung Jesu, das Talionsystem („Auge um Auge, Zahn um Zahn“) abzuschaffen, und im Gebot für die Jünger die andere Wange darzubieten. Es handelt sich um Beispiele, in denen die Möglichkeit eines totalen Verlustes nicht nur in Kauf ge-

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 264]

nommen werden muss, sondern – wie im Falle Abrahams – bereits als gegeben gilt. So Derrida:

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.⁴⁴

Nur eine Ökonomie der Gabe führt jenseits der Totalität des Berechenbaren, indem sie die Zirkularität der Gegenseitigkeit aushebelt. Auf dieselbe Art und Weise führt nur die Gabe des zugefügten Todes zum wahren Verhältnis mit dem Anderen, dem unendlich Anderen und jedem Anderen, jenseits der hetero-tautologischen Subjekt/Objekt-Dimension.

Zusammenfassend lassen sich auch bei Abraham jene drei ‚Jenseits‘ feststellen, welche bereits in Patočkas Analyse über die Entstehung der Religion aus der Erfahrung der Verantwortung auftauchen: das erste geht über das Wissens hinaus im Glauben, das zweite über die Normen (der Ethik) in der absoluten Verantwortung, das dritte über die Symmetrie und die Gegenseitigkeit der Handlung in der Gabe.

5. ‚Abraham teilen‘. Für eine Philosophie des Monotheismus

Die Eindringlichkeit, mit der im sechsten Kapitel des Matthäusevangeliums beteuert wird, dass „dein Vater im Verborgenen ist und im Verborgenen sieht“, und zwar in offener Polemik mit der Äußerlichkeit der Religiosität der Pharisäer, legt eine anti-

⁴³ Vgl. Evangelium secundum Mattheum 6,4.6.17-18, *Nova Vulgata*, op. cit.

⁴⁴ Derrida, „Den Tod geben“, op. cit., S. 428.

idolatrische und antiikonographische Interpretation dieses Passus nahe. In dieser standardisierten Formel könnte man sogar eine Art ‚Losungswort‘ der ersten Christen vermuten. In seinem reflektierten Ursprungsmoment⁴⁵ greift hier das Christentum auf eine originäre Erfahrung des Monotheismus als solchen zurück: die Überwindung der Idolatrie. In der Tat ist das Grundspezifische des Götzen seine Sichtbarkeit und Äußerlichkeit. Er wird in Prozession getragen und öffentlich zur Schau gestellt. Mag er auch versteckt oder verhüllt sein, er ist nicht wie der monotheistische Gott ‚im Verborgenen‘, ἐν τῷ κρυπτῷ, d.h. absolut unsichtbar, und zwar weil er strukturell anders als das Sichtbare ist. Indem er, ohne ihn zu erwähnen, seinen Landsmann Aurelius

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 265]

Augustinus zitiert, betont Derrida, dass Gott „mächtiger und mir selbst innerlich näher [ist] als ich selbst“.⁴⁶ Und fügt unmittelbar anschließend nicht ohne Nachdruck hinzu:

Man darf nicht länger an Gott als an jemanden denken, der dort, sehr weit oben, transzendent und mehr noch – eben noch obendrein – besser als jeder im Raum kreisende Satellit fähig ist, alles zu sehen bis in die geheimsten der innerlichsten Orte [...] Gott und den Namen Gottes [muss man] ohne diese Vorstellung und diese idolatrische Stereotypie denken – und nunmehr behaupten: 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 [...] Gott ist in mir, er ist absolutes ‚ich‘, er ist die Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im Kierkegaardschen Sinne die Subjektivität nennt.⁴⁷

Welche Folgen ergeben sich für die Religion und insbesondere für jene drei Religionen, die Abraham teilen? Was bedeutet eigentlich, Abraham ‚zu teilen‘? Mit Sicherheit kann das nicht heißen, dass man den gleichen Glauben teilt. Aber nicht aus dem Grund, dass man unterschiedliche Traditionen, unterschiedliche *deposita fidei*, unterschiedliche Offenbarungen hat, sondern vielmehr deswegen, weil der Glaube – wie von Derrida ausgearbeitet – strukturell „eine Regung der absoluten Einzigartigkeit sein [muss]“.⁴⁸ Selbstverständlich gilt dies auch innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft, damit man nicht in jenes zirkuläre Verhältnis idolatrischer und ikonogra-

⁴⁵ Dieser Passus ist Bestandteil der ‚Bergpredigt‘, bekanntlich einer Art *Magna Charta* des Christentums.

⁴⁶ Derrida, „Den Tod geben“, *op. cit.*, S. 434.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, S. 406.

phischer Manifestation zurückfällt, in jenes Subjekt/Objekt-Verhältnis nämlich, in dem Gott zu einem um die Erde kreisenden Satelliten gemacht wird, in jenen engen Kreis einer Ökonomie der hetero-tautologischen Gegenseitigkeit also, die den Gott Abrahams aus Genesis 22 und den Vater im Verborgenen aus Matthäus 6 in einen Götzen verwandelt. Denn der Götze ist eigentlich nur die Projektionsfläche des Selbst, seiner Wünsche und Vorstellungen.⁴⁹

[BIDESE / FIDORA / RENNER, *Philosophische Gotteslehre heute*, cit., 266]

„Abraham zu teilen“ bedeutet ein Geheimnis zu teilen; das heißt allerdings nicht, das Geheimnis zu kennen und wie eine Art Staffelholz weiterzugeben. Vielmehr gibt es in der Erzählung aus Genesis 22 nichts, das gewusst werden muss, nichts, das weiter tradiert werden soll, kein *depositum fidei* zu verwahren, so wie es im sechsten Kapitel des Matthäusevangeliums keine Glaubenswahrheit gibt, es sei denn jene geheime Wahrheit eines Vaters, der im Geheimen sieht und im Geheimen die Almosen, das Gebet und das Fasten zurückgeben wird. „Abraham zu teilen“ heißt also, ein Geheimnis zu teilen, welches, genau weil es sich um ein Geheimnis handelt, *nicht* von Generation zu Generation weitergegeben werden kann, sonst würde man in den dialektischen, auswegs- und rettungslosen Kreis der Hegel’schen Spekulation zurückkehren. Jede Generation muss neu anfangen; das ist der neue, nicht dialektische, sondern offene Sinn von Geschichte und Tradition. Diese sollen jedes Mal neu erdacht und erfunden werden, und zwar ausgehend von jenem Geheimnis, von jenen *Jenseits* der absoluten Verantwortung, des Glaubens und der Gabe, die einzig über die Ethik, das Wissen und die Gegenseitigkeit hinaus zu gehen vermögen, damit man nicht in die Idolatrie verfällt, die *per definitionem* hetero-tautologisch ist und in der es für das Subjekt keine Rettung geben kann.⁵⁰

⁴⁹ In diesem Sinne gleicht die religiöse Haltung des Monotheismus der des Polytheismus, von dem hier die Idolatrie klar zu unterscheiden ist. Vielmehr ist es so, dass sowohl der Monotheismus als auch der Polytheismus die Idolatrie als Gegenpart haben, die auch deren immerwährende und größte Gefahr ist.

⁵⁰ Vgl. Derrida, „Den Tod geben“, *op. cit.*, S. 407.