



Paulus, Ironie und Parrhesia

Eine Untersuchung zur Wahrheit jenseits binärer Kategorien

Florian Klug

Einführung

Die Frage nach der Wahrheit präsentiert sich als zentral für das Christentum, da der johanneische Jesus sich selbst als den »Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) vorstellt. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie heute noch die Wahrheit im öffentlichen Raum in ihrer alltäglichen Relevanz thematisiert kann, ohne auf binäre Unterscheidung (wie wahr, falsch und gut, böse) zurückgreifen zu müssen. Dafür wird die Ironie in ihrer Ausrichtung auf die Wahrheit herangezogen, um diese binären Kategorien zu vermeiden.

Es sei zuerst auf das Erste Vatikanische Konzil mit der Konstitution *Dei Filius* verwiesen. Hier lässt sich ein Offenbarungsverständnis finden, das die Offenbarung Gottes an den Menschen als primäre Mitteilung von Glaubens- und Lehrsätzen fasst. *Dei Filius* spricht hier von Wahrheiten im Plural, die durch die Offenbarung für den menschlichen Verstand (als intellektueller Gegenstand) anteilhalber zugänglich sind. Quelle dieser Wahrheiten ist Gott selbst, der diese Lehr- und Glaubenssätze seiner Kirche anvertraut hat, um sie in Treue zu hüten und als unfehlbar zu erklären (vgl. DH 3020).¹

Das Zweite Vatikanische Konzil schließt sich dieser Pluralität von Lehr- und Glaubenssätzen in *Unitatis Redintegratio* (Kap. 11, vgl. DH 4192) an, die durch die Offenbarung (und auch aus der Tradition) zugänglich sind;

¹ Max Seckler hat dieses Offenbarungsverständnis treffend als instruktionstheoretisch gekennzeichnet, da Gott hier dem Menschen Einsicht in die göttlichen Geheimnisse durch die Mitteilung von Sätzen geschieht, die keiner zeitlich relativierbaren Geltung unterliegen und dadurch unbedingt zu halten sind (vgl. Seckler 1985, 45–47).

hierbei weist es aber auf eine qualitative Gewichtung (für den ökumenischen Dialog) hin, indem es von einer »Ordnung bzw. »Hierarchie« der Wahrheiten der katholischen Lehre« (»ordinem seu »hierarchiam« veritatem doctrinae catholicae«, DH 4192) spricht.² Um den maßgebenden Fixpunkt für diese Ordnung zu benennen, lässt sich die Konstitution *Dei Verbum* des gleichen Konzils anführen. Hier spricht das Konzil von der Wahrheit als singuläre und personale Gestalt, die sich in Jesus Christus dem Menschen offenbart hat (vgl. DH 4202).³ Jesus Christus offenbart sich dem Menschen selbst in personaler Weise und gibt in kommunikativer Art Zugang zur einen, göttlichen Wahrheit, in der das Heil des Menschen zu finden ist.⁴

Von der biblischen und lehramtlichen Grundlegung ausgehend stellt sich für die katholische Theologie die Frage, wie ein Wahrheitsverständnis für die Gegenwart erarbeitet werden kann, das sowohl der Offenbarung wie dem biblischen Zeugnis gerecht wird, ohne dabei beide Konzilien in ein kontradiktorisches Verhältnis zueinander zu bringen. Um den Horizont eines solchen Verständnisses möglichst offen zu halten, ist hier nicht die heuristische Ebene einer analytisch-philosophischen Definition bestimmend. Es soll vielmehr die Wahrheitsfrage primär in ihrer existenziell-praktischen Verortung hinsichtlich der subjektiven Relevanz im eigenen Leben betrachtet werden, um ebenso für die systematische Theologie anschlussfähig und verantwortbar zu sein. Dafür wird die Wahrheit als horizontbildendes Moment für das eigene Leben und die damit verbundenen Geltungsfragen erläutert. Um dies zu bewerkstelligen, schließt sich die Untersuchung der philosophischen Paulus-Interpretation ausgehend von Giorgio Agamben an und versucht, diese an das Denken von Sören

² Vgl. Hilberath 2005, 153.

³ Das Zweite Vatikanum greift mit dieser Wahrheitsauffassung auf ein theologiegeschichtlich etabliertes Wahrheitsverständnis zurück, das sich paradigmatisch bei Thomas von Aquin findet, ohne diesen selbst explizit als Referenz anzuführen. Die vielen Wahrheiten (als wahre Aussagen) werden erst dadurch wahr, dass sie an der einen singulären und personalen Wahrheit, die Gott ist, anteilhaben (vgl. Thomas von Aquin, STh, I q. 16). Absolut betrachtet kann daher im eigentlich Sinne für Thomas nur Gott als Wahrheit gelten.

⁴ Dieses Offenbarungsmodell lässt sich auch als kommunikationstheoretisch benennen, da hier Gott hier nicht einen unveränderlichen abstrakten Inhalt, sondern sich selbst offenbart und dadurch mit dem Menschen in Kommunikation tritt (vgl. Böttigheimer 2012, 171f.).

Kierkegaard mit seinem Ironie-Begriff und die späten Subjektstudien von Michel Foucault anzubinden, um die Kirche als Gesellschaft der christlichen Ironie in Verpflichtung gegenüber der (personalen) Wahrheit auszuweisen. Angezielt ist dabei eine Überwindung eines Wahrheitsverständnisses, das rein binär (wahr/falsch) codiert ist, weswegen ein philosophisches Verständnis von Ironie zur Hilfe genommen wird.

1. Paulus und der Leib Christi

Die Wahrheitsfrage stellte sich für Paulus als entscheidendes Moment für die menschliche Selbstwerdung. Dieser Aspekt fand in den letzten Jahren durch die kontinentale, politische Philosophie eine enorme Rezeption. Hierbei zeigt sich, dass die philosophische Wahrheit als Abstraktionsbegriff für Paulus nicht von besonderem Interesse ist. Dies ist für ihn dadurch grundgelegt, dass weder die Philosophen von sich aus durch spekulative Bestimmung Gott erkennen konnten, noch dass sich für sie die Offenbarung Jesu Christi als (in)kompatibel mit der Weisheit der Welt erweisen kann (vgl. 1 Kor 1,18–25). Es bestand für die Menschen nach Paulus prinzipiell die intellektuelle Möglichkeit, Gott als ihren Schöpfer aus der Vernunft heraus zu erkennen, doch führte die menschliche Weigerung zu einer verzerrten und verkehrten Wirklichkeitswahrnehmung und damit auch verzerrten Erkenntnisfähigkeit (vgl. Röm 1,18–25).⁵ Weil nach Paulus wirkliche Einsicht von Gott kommt, auf ihn auch zurückzuführen ist und nur in anerkennender Übereinstimmung mit ihm geschehen kann, sind diejenigen jenseits des Glaubens auch von der Einsicht ausgeschlossen.⁶ Die intellektuelle und existenzielle Weigerung gegenüber Gott führt den Menschen nach Paulus dazu, nur noch eine uneigentliche (Er)kenntnis von sich und der Welt zu haben. Die Offenbarung Jesu Christi zeigt diese Diskrepanz zwischen weltlichem Verständnis und gnadenhafter Einsicht in größtmöglicher Deutlichkeit: Eine umfassende Bestimmung der Welt kann nicht von einem rein weltlichen Standpunkt aus geschehen, denn nur unter einem Einbezug der schöpferischen Universa-

⁵ Vgl. Schreiner 2014, 263.267.

⁶ Vgl. ebd., 262.

lität Gottes kann eine angemessene Deutung der Welt gelingen.⁷ Zwischen der philosophischen Vernünftigkeit der weltlichen Weisheit und dem Evangelium Jesu Christi zeigt sich daher eine eklatante Spannung, weswegen auch Alain Badiou Paulus als Anti-Philosophen charakterisiert, der ein Wahrheitsverständnis zurückweist, das nicht von existenzieller Relevanz gekennzeichnet ist.⁸

Aber die Ablehnung eines philosophischen Zugangs bedeutet im Gegenzug keinesfalls, dass Paulus ebenfalls die Wahrheit als Konzept und den Wahrheitsanspruch (des Christentums) in Gänze zurückweist. Er sieht die Wahrheit grundsätzlich mit der Selbstoffenbarung Jesu Christi verbunden, der als *ἀλήθεια* die Wahrheit selbst ist und die Wahrheit selbst bezeugt.⁹ Christus als Wahrheit steht damit in unlösbarem Konnex zur Offenbarung und *Entbergung* des *μυστήριον* der Heilsgeschichte: Es war Gottes freier Wille, sich endzeitlich den Menschen mitzuteilen und ihre Rettung in Christus kundzutun.¹⁰

Nimmt man die paulinische Idee von Wahrheit und (Heils-)Geschichte zusammen, fällt die Parallele zum Wahrheitsverständnis von Martin Heidegger auf, der ebenfalls Wahrheit nicht als zeitloses und intellektuell stets zugängliches Abstraktum versteht, sondern die Wahrheit (als *ἀλήθεια*) in Verbindung mit ihrer Entbergung oder Offenbarung verbunden weiß. Im Anschluss an die Frühzeit des abendländischen Denkens versteht er Wahrheit:

»als τὰ ἀλήθεια, das Unverborgene. Wenn wir ἀλήθεια statt mit ›Wahrheit‹ durch ›Unverborgenheit‹ übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur ›wörtlicher‹,

⁷ Diese gnadenhafte Deutung der Welt führt aber in kein obskures Spezialwissen ein oder führt zu einer göttlichen Perspektive. Das menschliche Wissen bleibt auch für den Gläubigen weiterhin begrenzt und partikular, aber der Gläubige hat eine größere Offenheit, die eine Deutung der Welt nicht innerweltlich abgeschlossen bleiben lässt (vgl. Schreiner 2014, 272).

⁸ Vgl. Badiou 2009, 25: »Und doch – Paulus ist [...] eine große Figur der Antiphilosophie. Es gehört zum Wesen der Antiphilosophie, dass die subjektive Position im Diskurs zum Argument wird. Existenzielle, manchmal scheinbar bloß anekdotische Fragmente werden zu Garanten der Wahrheit erhoben.«

⁹ Vgl. Rickert 2014, 46f.

¹⁰ Vgl. Theobald 2006, 578f.; Während die echten Paulinen noch im Plural von *μυστήρια* als Heilsgeheimnisse sprechen, gehen die Deutero-Paulinen dazu über, nur noch von dem einen Heilsgeheimnis zu sprechen, das sich in Jesus Christus offenbart hat.

sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden.«¹¹

Was für Paulus als religiösen Denker im jüdisch-christlichen Rahmen sich als entscheidend präsentiert, ist, dass er die Wahrheit nicht als eine unpersönliche, gesichts- und namenlose Idee versteht. Die Wahrheit ist für ihn Jesus Christus, der sich offenbart und damit den Menschen zugänglich ist. Diese Wahrheit ist in einer zweifachen Weise mit dem Menschen verbunden: So ist zum einen Christus Jesus der Inhalt des Bekenntnisses bzw. der Bekenntnisaussage, die ein Mensch tätigen kann. Zum anderen ist es Christus Jesus selbst, der die Garantie des Bekenntnisses übernimmt und als Form und Operator für die Richtigkeit und die Wahrhaftigkeit der Aussage einsteht und sie wahr macht.¹² Der Mensch (als Sünder) kann die Wahrheit weder besitzen noch kann er sie manipulieren, sondern er kann sich ihr gegenüber alleine in einer Schwachheitsgeste bekennen: »Gott ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner« (Röm 3,4; nach Luther-Bibel 1984).¹³

Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus kommt es zu einem Wechsel hinsichtlich der Autoritätsfrage, denn es ist nicht mehr die eigene Person, die für das Gelingen und die Richtigkeit des eigenen Lebens einsteht, sondern in einer Geste des Zurücktretens und in dem Bewusstsein der eigenen Schwachheit wird das Gelingen und die Rettung des eigenen Daseins an Jesus Christus übertragen: »denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ›Jesus ist der Herr‹ und in deinem Herzen glaubst: ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, so wirst du gerettet werden.« (Röm 10,9) »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Für Paulus stellt sich das Dasein in Christus als völlig neue Existenzweise dar, die dem regulären Dasein in der Welt gegenübersteht, aber keinen Widerspruch zur Welt darstellt. Diese neue Existenzweise eröffnet

¹¹ Heidegger 1976, 188; Dass hier Heidegger von der Wahrheit eines Seienden im Bereich des Ontischen spricht, soll nicht weiter stören. Heidegger vertritt weder kohärentes Wahrheitssystem noch ist er ein Systemphilosoph, sondern sein Interesse wird zeitlebens sein, die Frage zu beantworten, wie sich dem Einzelnen die Wahrheit zeigt.

¹² Vgl. Rickert 2014, 46f.; Meuffels 2018, 41.98.

¹³ »Gott soll sich vielmehr als wahrhaftig erweisen, jeder Mensch aber als Lügner« (Röm 3,4; EÜ).

ein Leben in Freiheit und Gnade der Rechtfertigung, während das Dasein jenseits der Christusbeziehung von Paulus in negativer Weise von Fleisch, Tod und Sünde bestimmt wird (vgl. Röm 8,1–2.10f.).¹⁴ Diese Christusbeziehung ermöglicht ein Dasein, das aber den Einzelnen in gemeinschaftlicher Weise zu Christus verortet, so dass die Gemeinschaft der Rechtfertigung den Leib Christi als dezidiert soziales Gebilde bestimmt (vgl. Röm 16,16; 1 Thess 2,14). Der Leib Christi als Kirche Gottes darf daher nach paulinischem Verständnis nicht heilsindividualistisch verstanden werden, weil es eine gemeinsame Teilhabe am Heilsgeschick Jesu Christi ist (vgl. 1 Kor 12,12–31a): Durch den Geist wurden alle Gläubigen in der Taufe zu *einer* Gemeinschaft der Kirche gebildet (vgl. 1 Kor 12,13).

Um die sozio-politische Verortung der Gemeinschaft zu klären, ist das paulinische Bild der Kirche besonders weiterführend. Paulus denkt das Verhältnis von Welt und Kirche nicht in einer simplen Gegensatzbestimmung, weswegen er auf eine komplexere Beschreibung zurückgreifen muss. Exemplarisch soll hierfür der Brief an die Galater stehen:

»Denn alle seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,26–28)

Durch die Taufe geschieht eine Neuverortung einer Person innerhalb der Welt. Sie ist nun dem Leib Christi eingegliedert, was aber nicht dazu führt, dass diese Person ihre Zugehörigkeit zur Öffentlichkeit aufkündigt oder sich durch Zugehörigkeit zu einer neuen Partikulargruppe aus der Gesellschaft zurückzieht. Sie ist weiterhin Bestandteil der Welt und gehört dieser an; nur hat sich ihr Existenzmodus radikal gewandelt. So stellen auch eine Bestimmung des eigenen Daseins durch das Fleisch (*σάρξ*) oder durch den Geist (*πνεύμα*) unterschiedliche Lebeweisen *in der Welt* dar (vgl. Röm 8,1–17; Gal 3,3). Deshalb ist ein Leben im Geist auch nicht als ein Abschwören oder eine Aufkündigung der Welt zu verstehen.¹⁵ Weder verlässt die getaufte Person die Welt, noch wird sie durch den Geist aus der Welt vertrieben.

¹⁴ Die Haltung des Fleisches (*σάρξ*) oder die Haltung des Geistes (*πνεύμα*) (vgl. Röm 8, 1–11) sind zwei Metaphern, die für zwei Lebeweisen *in der Welt* stehen, wobei trotz der begrifflichen Dichotomie kein dualistisches Konzept (im Sinne der Gnosis et cetera) vertreten wird (vgl. Pröpper 2015, 140f.).

¹⁵ Vgl. Egger 1988, 22.

Differenzen zwischen einem Sein im ›Fleisch‹ und einem Sein im ›Geist‹ lassen sich dennoch sehr wohl benennen. Personalattribute und -kategorien (wie [soziales] Geschlecht, Status oder Nationalität) verschwinden nicht innerhalb der Kirche oder werden dort unsichtbar. Eine getaufte Person ist weiterhin von diesen Markern gekennzeichnet und bleibt dabei auch sozial erkennbar, aber durch die Taufe sind diese Marker innerhalb des Leibs Christi bedeutungs- und wirkungslos geworden.¹⁶ Der Grund für diesen Existenzwandel liegt in der Taufe selbst, denn durch das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen im Neuen Adam (vgl. Röm 6) zieht die getaufte Person Christus wie ein Kleid an, wodurch eine eschatologische Gemeinschaft in bisher nicht dagewesener Einheit eröffnet wird.¹⁷ Die Trennungskategorien der Welt können nicht mit einem eschatologischen Lebensmodell harmonisiert werden, weswegen aus der Taufgnade auch eine eschatologische Individual- und Sozialethik der Christen erwachsen soll.¹⁸ Die formelhafte Sprache in Gal 3,26–28 legt es nahe, dass die Bedeutungslosigkeit der sozialen Marker keineswegs einer paulinischen Extremposition zuzurechnen ist, sondern ein wahrscheinliches Zitat einer frühen Taufliturgie darstellt, die Paulus hier anführt.¹⁹ Der Leib Christi als eschatologische Gemeinschaft erweist sich dabei nicht als ein sozialer Bereich, der das Individuelle auslöscht, sondern der vielmehr als ein Bereich zu verstehen ist, der dem einzelnen Menschen als Gemeinschaftswesen einen Raum der Vollendung eröffnet, der aber gleichzeitig den anderen Getauften auf Augenhöhe miteinschließt. Innerhalb der Kirche ist nach Paulus eine gelingende Existenz des wahren Menschseins möglich, in der der Mensch sein eigenes Dasein in Wahrheit findet und verwirklichen kann:

»Being ›in Christ‹ is for Paul, communion with Christ in the most intimate relationship imagineable, without ever destroying or minimizing – rather, only en-

¹⁶ Vgl. Mußner 1974, 264: »Der Apostel will damit selbstverständlich nicht sagen, daß derartige Unterschiede äußerlich nicht mehr bestehen – Mann bleibt Mann und Frau bleibt Frau, auch nach der Taufe –, aber sie haben jegliche Heilsbedeutung vor Gott verloren.«

¹⁷ Vgl. ebd., 263.

¹⁸ Vgl. Longenecker 1990, 157.

¹⁹ Vgl. ebd., 157.159.

hancing – the distinct personalities of either Christian or Christ. It is ›I – Thou‹ communion at its highest [...].«²⁰

Dieser Beziehungsraum der Kirche stellt somit kein jenseitiges Moment dar, so dass diese Beziehung alleine in einer rein geistigen Sphäre oder nur durch den Tod der jeweiligen Person zugänglich wäre. Diese Beziehung findet in der Welt und in der Gegenwart statt. Eine Jenseitsvertröstung bietet die paulinische Ekklesiologie nicht an. Das Reich Gottes, das eine neue existenzielle Dynamik der Erlösung mit sich bringt, entfaltet sich gerade in der Gegenwart und insbesondere in der Kirche (vgl. Röm 14, 17–21).

Dies bedeutet, dass der getaufte Christ weiterhin in *dieser* Welt lebt, sie bewohnt und an ihrer sozialen Dimension als ein gemeinschaftlicher Raum Anteil hat, was gerade auch eine Gemeinschaft mit den Ungetauften und Nicht-Christen einschließt. Nach außen hin sind die sozialen Marker von Geschlecht, Status und Nationalität weiterhin wahrnehmbar und lassen eine Person erst sozial sichtbar werden, wobei aber auch nach Paulus diese Marker nach innen hin von göttlicher Seite in ihrem Bedeutungsgehalt wirkungslos geworden sind:²¹ Sie sind in ihrer Unterscheidungs- und Ab- bzw. Ausgrenzungsdimension zwar noch sichtbar, aber unwirksam geworden. Dies bedeutet zusammengenommen, dass die Kirche weder die Welt für eine rein geistige (oder himmlische) Existenz verlassen hat, noch dass die Kirche sich mit der irdischen Sphäre und ihren Regeln wie auch Bedingungen identifiziert. Die Kirche ist mit diesem Bereich der weltlichen Sozialität weder identisch noch steht sie in einem kontradiktorischen Gegensatz dazu. Es lässt sich daher sagen, dass sie eine Zwischenposition, die nicht von einem Außenverhältnis im Gegensatz zur Welt bestimmt ist und die ebenso keine definitorische Statik des abgeschlossenen Erlöstseins kennt, einnimmt.

Dass diese binäre Zuschreibung von Identität oder Opposition, um die weltliche Verortung der Kirche zu beschreiben, nicht greift, stellt keine

²⁰ Longenecker 1990, 154.

²¹ Damit sind die sozialen Marker mit dem Gesetz vergleichbar, wobei das Gesetz neben der Beschneidung von göttlicher Seite eingesetzt sind, um das jüdische Volk von den Heiden abzugrenzen. Diese Unterscheidungsmöglichkeit ist durch das Heilsgeschick Christi am Kreuz durchkreuzt (vgl. Agamben 2012, 109–115): »Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes.« (Agamben 2012, 111).

genuine Handlung der Kirche selbst dar, weil sie aus der Souveränität Christi abzuleiten ist. Das Kreuz Christi ist der Grund, warum aus der Schwachheit eines Fluchtods (vgl. Gal 3,13: »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holz hängt.«) eine Kraft hervorgeht, die die Gültigkeit des Gesetzes im hegel'schen Sinn aufhebt und die sozialen Unterscheidungsmarker irrelevant werden lässt. Die Einbergung in Christus durch die Taufe kann daher auch nicht in irgendeiner Oppositionsdimension verortet werden, weil durch das Kreuzes- und Ostergeschehen Christi eine konkrete Universalität installiert wurde,²² die als Opposition zu allen Oppositionen und dadurch jenseits einer Oppositionsfunktionalität steht, wie es Alain Badiou in seiner Paulus-Lektüre anzeigt.²³ James Alison versteht das kirchliche Leben als subversiv, wobei gemeinschaftlich daran gearbeitet wird, Ausschlussmechanismen der Welt aufzudecken und diese gewaltfrei aufzuheben. Diese Überwindung von gesellschaftlichen Ausschlussmechanismen und partikularen Identitäten zeichnet für ihn die Kirche entscheidend in ihrer Katholizität aus.²⁴

»The ecclesial hypostasis is permanently engaged in creating universality by transforming a particularity which holds its being over against the other, into a particularity which is complementary to the other. The Church is the particular tradition whose relation to its own particularity is that it is this particularity that makes it capable of universality, because its particularity is not defined over against any other particularity. It is in fact a given particularity that loosens the grasped particularity of all other particular traditions into contact with which it comes. It is for this reason that it is simultaneously the most subversive of all cultural forces, constantly causing to crumble the barriers which protect group identity from the culturally other, and the most enriching of all cultural forces in that it enables whatever of cultural identity that is not held over against some other to flourish without distortion.«²⁵

Es lässt sich diese gemeinschaftliche Lebenshaltung, die sich weder auf eine Innen- oder Außenverortung reduzieren lässt, sondern gerade den Raum dazwischen besetzt und an Bekenntnis zu einem Verfluchten ge-

²² Vgl. Alison 1998, 169.179.

²³ Vgl. Badiou 2009, 56f.; Agamben 2012, 64f.

²⁴ Vgl. Alison 1998, 108.

²⁵ Ebd., 179f.

bunden ist, als *christliche Ironie* beschreiben.²⁶ Die christliche Ironie verliert sich dadurch weder in der Uernsthaftigkeit noch verfällt sie Fundamentalismen. Hier zeigt sich die Ironie als Gewaltvermeidungsgestus, ohne aber die Gewalt der Welt unthematisiert zu lassen.²⁷

Diese ironische Haltung, die nicht nur die gesellschaftlichen Trennungen anfragt, ohne diese in einer Gewaltgeste zu zerstören, nimmt auch die Zeit unter einem anderen Paradigma wahr, weswegen sich Giorgio Agamben im Hinblick auf die messianische Zeit, die weder (ausstehende) Erwartung noch (abgeschlossene, statische) Vollendung ist, dem paulinischen $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ (vgl. 1 Kor 7,29–32), dem ›als-ob-nicht‹, zuwendet. Die messianische Zeit erweist sich als Prozessmoment des Übergangs am Ende der Zeit, das in keine binäre Logik übersetzt werden kann:

»Das Paulinische *hōs mē* erscheint daher als ein Spannungserzeuger besonderer Art, der nicht das semantische Feld eines Begriffs zu einem anderen Begriff hin ausdehnt, sondern in der Formel des *Als-ob-nicht* in bezug auf sich selbst in Spannung versetzt: Weinende als ob nicht Weinende. Die messianische Spannung richtet sich also weder auf ein anderes noch erschöpft es sich in der Indifferenz zwischen einer Sache und ihrem Gegenteil.«²⁸

Das messianische Subjekt, das durch die Berufung ($\kappa\lambda\eta\iota\varsigma$) aus der vermeintlichen Gewissheit starrer Zustände herausgenommen wird, bekommt eine neue Perspektive angeboten, die nicht mehr von Macht, autonomer Verfügbarkeit von Weltwissen und identifizierendem Stillstand der sozialen Verhältnisse geprägt ist, sondern das deren vermeintliche Gültigkeit vor dem Hintergrund des messianischen Einbruchs Jesu Christi anfragt.²⁹ Die messianische Berufung zum Jünger Jesu Christi lässt durch die Perspektive des $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ den Gläubigen zum Ironiker werden,³⁰ weswegen auch Martin Heidegger diese veränderte Perspektive im Anschluss an Paulus als eine neue Grundhaltung beschreibt:

²⁶ Vorwegnehmend kann die Ironie als reflexive Anfrage verstanden werden, ob eine Aussage in ihrer Eindeutigkeit haltbar ist oder vielmehr eine mehrfache Deutungsoffenheit angemessener wäre. Statt einer gewaltsamen Vereinfachung zu verfallen, erlaubt die Ironie einen Uneindeutigkeitsbereich der Sprache; bzw. die Mehrdimensionalität der Sprache kann von einer zwanghaften Eindeutigkeit wieder von der Ironie aufgebrochen werden.

²⁷ Vgl. Jankélévitch 2012, 179f.

²⁸ Agamben 2012, 35.

²⁹ Vgl. ebd., 54f.

»Das, was geändert wird, ist nicht der Bezugssinn und noch weniger das Gehaltliche. Also: der Christ tritt nicht aus der Welt heraus. Ist einer als Sklave berufen, so soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Der Sklave soll Sklave bleiben. Es ist gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott (Das γενέσθαι ist ein δου-λεύειν vor Gott). Diese auf die Umwelt gehenden Sinnrichtungen, auf den Beruf und auf das, was man ist (Selbstwelt), bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen. Trotzdem sind sie da, sie werden da behalten und erst eigentlich zugeeignet. Die umweltlichen Bedeutsamkeiten werden durch das Gewordensein zu zeitlichen Gütern. Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit. Bisher wurde der Bezugssinn zur Um- und Mitwelt rein negativ bestimmt. Sofern diese Bezüge gar nicht die Möglichkeit haben, den archontischen Sinn der urchristlichen Religiosität zu motivieren, entsteht die positive Frage nach dem Verhältnis des Christen zu Umwelt und Mitwelt.«³¹

2. Der theologische Gebrauch der Ironie

An die Aufarbeitung des paulinischen Wahrheits- und Existenzverständnisses anschließend lässt sich die Ironie als eine reflexive Grundhaltung verstehen, die darauf abzielt, unterkomplexe oder nur vermeintliche Wissenshorizonte und Verständnisstrukturen anzufragen, um Phänomendeutungen nicht vorschnell statisch werden zu lassen, sondern auf einen größeren Horizont hin offen zu halten.³² Daher nimmt der Ironiker einen Zwischenstatus ein, dessen Aussage weder als (statischer) Schwur noch als (stets falsche) Lüge einzufassen sind, ohne aber den Bedeutungsgehalt einer Aussage komplett zu nivellieren. Der Ironiker ist sich in sokratischer Art seiner unterlegenen Position in Sachen Wissensbesitz bewusst und stellt dabei aber auch vermeintliche Evidenzen anderer Positionen in Frage:

³⁰ Es lässt sich nicht nur der jeweilige Gläubige in dieser Hinsicht als Ironiker verstehen, denn die prinzipielle Grundlegung des Christentums als ironische Religion fußt auf Jesus, der sich im Gegensatz zu Sokrates durch eine kontrollierte Ironie auszeichnet (vgl. Pound 2019, 99).

³¹ Heidegger 1995, 118f.; Agamben 2012, 45.

³² Vgl. Jankélévitch 2012, 60.

»In Wirklichkeit ist die Ironie ein falsches Falschreden, eine Lüge, die sich selbst als Lüge zerstört, wenn sie ausgesprochen wird, und sie öffnet dem Getäuschten die Augen und belehrt den Getäuschten eines Besseren oder, eher, lässt dem angeblich getäuschten die Mittel, sich selbst eines Besseren zu belehren. [...] Die Ironie will nicht *geglaubt* werden, sie will *verstanden* werden. Das heißt ›interpretiert‹. Die Ironie lässt uns nicht glauben, was sie sagt, sondern, was sie denkt [...].«³³

Weil Worte und die Sprache selbst kontingent und fragil sind, ist es dem Menschen nicht möglich, seine Realitätserfahrung in eine zeitlose Definition zu überführen. Damit erweist sich auf der Metaebene der philosophischen (und theologischen) Theoriebildung eine binäre Kategorisierung zwischen richtiger und falscher Bedeutung als unterkomplex und irreführend, weil der Bedeutungsüberschuss eines Wortes (auf der Signifikatenebene) stets eine simple Definition überschreitet und die Kontextabhängigkeit eines Wortes eine klinische Objektivität unmöglich macht.³⁴ Daher bietet sich die Ironie als ein existenzielles Instrument an, um den eigenen Horizont zu öffnen, um damit ein Schwanken im Bedeutungsgehalt aushalten zu können, ohne auf die Kategorien von wahr/falsch oder innen/außen angewiesen zu sein.³⁵

Dass eine Interpretation niemals überflüssig ist, sondern stets als Notwendigkeit einem Subjekt vorgegeben ist, liegt daran, dass innerweltliche Phänomene nicht evident sind, weil sie keine eigene Deutung mit sich bringen. Ihr Erscheinen geht mit einer Uneindeutigkeit einher, die eine Interpretation als zwingend notwendig ausweist. Damit folgt aber gleichermaßen, dass eine uneindeutige Interpretation ein Selbstwiderspruch ist, denn eine Interpretation stellt jeweils nur einen *subjektiven Versuch* dar, das Sein eines Dinges zu bestimmen. Um nicht an unterkomplexen Interpretationen (was z.B. Gerechtigkeit, das Schöne, das Gute et cetera ist) gebunden zu bleiben und dadurch eine epistemische Offenheit zu erhalten, war Sokrates ein entscheidendes Anliegen, solche vorschnellen Bestimmungen in aller Öffentlichkeit anzufragen und den Gesprächs-

³³ Jankélévitch 2012, 62.

³⁴ Vgl. Derrida 1976b, 112f.

³⁵ Dies bedeutet aber keinesfalls für diskursive Arbeit in der (Fach-)Wissenschaft, dass die Kategorien unbrauchbar geworden sind. Sie bleiben weiterhin wichtig und bedeutsam, wobei aber die hermeneutische Notwendigkeit zum Überschreiten von starren Definitionen stets im Auge zu behalten ist.

partnern bei der Wahrheitsuche als Geburtshelfer beiseite zu stehen.³⁶ Er wollte durch seine ironischen Anfragen seinen Gesprächspartnern, wie auch seinen Schülern, zur geistigen Entbindung verhelfen, um ihnen dadurch gedankliche Freiheit als potenzielle Möglichkeit zu eröffnen.³⁷ Diese sokratische Ironie hat eine reinigende Funktion, aber Sokrates übernahm nach Kierkegaard keine Verantwortung für das Leben und Denken seiner Schüler, da die Konkretisierung dieser neuen, negativen Freiheit durch die ironische Relativierung jedem Schüler selbst als Aufgabe angefragt war. Das Verhältnis von Sokrates zu seinen Schülern fand nach Kierkegaard rein in der Möglichkeit bzw. sogar nur als Möglichkeitsermöglichung (und damit nicht in der konkreten Wirklichkeit) statt.³⁸ Da die Ironie für Sokrates nicht nur eine Methode, sondern vielmehr sein gesamtes Lebensprogramm war, war die ironische Anfrage nicht nur auf einen bestimmten Punkt der Wirklichkeit beschränkt, sondern ließ ihn das Wissen selbst zur Frage werden: Für ihn waren das Schöne, das Wahre und das Gute Grenzbegriffe des Wissens, die selbst nur als Möglichkeit eine virtuelle oder vielmehr hypothetische Geltung besaßen.³⁹ Da ihm ein axiomatischer Punkt unmöglich war und Wissen selbst nur einen Möglichkeitsstatus hatte, war der Tod für ihn nach Kierkegaard auch bedeutungslos: Sokrates hatte im strengen Sinne kein Wissen vom Tod und keine Einsicht in den Tod, weswegen seine negative Freiheit auch eine Furchtlosigkeit vor dem Tod mitbrachte.⁴⁰ Diese existenzielle Ironie Sokrates' beschränkt sein Leben nach Kierkegaard auf einen radikalen Punkt der virtuellen Gegenwart.⁴¹

Trotz dieses kritischen Blicks auf Sokrates weist Kierkegaard Sokrates einen paradigmatischen Moment in der Menschheitsgeschichte zu, der nicht hoch genug geschätzt werden kann: Mit Sokrates tritt die Subjektiv-

³⁶ Vgl. Jankélévitch 2012, 13: »Sokrates ist also für die frivole Polis eine Art lebender Gewissensbiss; er erquickt sie, aber beunruhigt sie auch; er ist ein Spielverderber. Die Menschen verlieren bei seinem Kontakt die täuschende Sicherheit der falschen Evidenzen, denn man kann Sokrates nicht gehört haben und weiterhin auf dem Kissen der alten Gewissheiten schlafen: Es ist also nunmehr vorbei mit dem Dämmerzustand und dem Glück.«

³⁷ Vgl. Kierkegaard 2004, 197.

³⁸ Vgl. ebd., 197f.

³⁹ Vgl. ebd., 203.

⁴⁰ Vgl. ebd., 203.

⁴¹ Vgl. ebd., 220f.

tät erstmalig auf und bestimmt seitdem das menschliche Selbstverhältnis durch die (an)fragende Selbstreflexionsbewegung.⁴²

Kierkegaard war insbesondere darum bemüht, die Grundhaltung des ironischen (An-)Fragens eines Subjekts vor einem Absturz in die reine Negativität zu bewahren. Einer Ironie, die nur sich selbst zum Zweck hat und sich damit in einem Exzess der Negativität verliert, tritt er entschieden entgegen, da nach Kierkegaard Ironie von einer Zweckgerichtetheit geleitet sein muss,⁴³ sonst – so lässt sich an Kierkegaard anschließen – ist es keine Ironie im eigentlichen Sinne mehr, sondern stellt nur noch Zynismus dar:

»Hier haben wir somit *die Ironie als die unendliche absolute Negativität*. Sie ist *Negativität*, denn sie tut nichts als verneinen; sie ist *unendlich*, denn sie verneint nicht diese oder jene Erscheinung; sie ist *absolut*, denn dasjenige, kraft dessen sie verneint, ist ein Höheres, das jedoch nicht ist. Die Ironie richtet nichts auf; denn dasjenige, das errichtet werden soll, liegt hinter ihrem Rücken.«⁴⁴

Statt sich in der Unendlichkeitsbewegung reiner Negativität zu verlieren, wie Kierkegaard es insbesondere Schlegel, Fichte und Solger wiederholt vorwirft, und sie deswegen tadelt,⁴⁵ optiert Kierkegaard für eine *beherrschte Ironie*, die an einem existenziellen Fixpunkt festhält.⁴⁶ Dieses Sinnzentrum nimmt in der Ironie einen axiomatischen Punkt ein, der nicht weiter begründet und daher auch nicht angefragt oder ironisiert werden kann: Dieser Punkt lässt den Ironiker nicht in den Abgrund endloser Negativität stürzen und dient gleichzeitig in hervorragender Weise zur eigenen Existenzverortung. In ihrer kritischen Anfrage an diese beherrschte

⁴² Vgl. Kierkegaard 2004, 246.

⁴³ Vgl. ebd., 266–271; Jankélévitch 2012, 86.

⁴⁴ Kierkegaard 2004, 266. Ironie ist kein Zweck an sich, sondern stellt eine Methode dar, um eine subjektive Orientierung überhaupt erst zu ermöglichen (vgl. Kierkegaard 2004, 331–333; Jankélévitch 2012, 86.153.155).

⁴⁵ Vgl. Kierkegaard 2004, 278–291; Kierkegaard steht Sokrates zwar sehr kritisch gegenüber, dass er nur negative Freiheit besaß, aber er stellt ihn nicht explizit auf eine Stufe des Realitätsverlusts und der Wirklichkeitsverneinung der romantische Ironiker. Der Einschätzung der romantischen Ironie durch Kierkegaard schließt sich auch Jankélévitch an: »Die Ironie ist nicht mehr heuristisch, sondern nichtend; die Ironie dient mehr zur Erkenntnis, auch nicht um das Wesentliche unter den schönen Worten zu entdecken, sie dient nur dazu, die Welt zu überfliegen und die konkreten Unterscheidungen zu verachten.« (Jankélévitch 2012, 20).

⁴⁶ Vgl. Kierkegaard 2004, 332–335.

Ironie wirft Liesbet Samyn die Frage auf, ob eine solche Form der Ironie weiterhin als Ironie gelten kann und ob man daher die Ironie nach Kierkegaard überhaupt noch als philosophische Methode zählen darf oder ob sie vielmehr eine spezielle Form von Religiosität darstelle.⁴⁷ Ohne Samyn in ihrer Anfrage prinzipiell recht zu geben und die Ironie aus dem Bereich der Philosophie zu verabschieden, ist das axiomatische Sinnzentrum im strengen Sinne ein Glaubensgegenstand. Aus diesem Grund gibt auch Jacques Lacan aus psychoanalytischer Sicht die Notwendigkeit an, dass die menschliche Sprache (und damit gleichermaßen der menschliche Begriffshorizont) ein nicht dekonstruierbares Sinnzentrum besitzt, um nicht in einer fragilen, endlosen Signifikantenkette ohne feste Bedeutung in den Exzess der Sinn- und Bedeutungslosigkeit zu stürzen:⁴⁸ Diesen semantisch leeren Punkt als axiomatischer Anker der menschlichen Signifikantenkette bezeichnet Lacan als den Namen-des-Vaters (*nom-du-pere*).⁴⁹ Verbindet man Lacan und Kierkegaard miteinander, so lässt sich sagen, dass der Name-des-Vaters nicht ironisiert werden kann. Mit diesem Sinnzentrum wird es überhaupt erst möglich, die Welt und ihre Phänomene zu deuten, von ihnen zu sprechen und diese Deuteversuche auch noch ironisch offen zu halten.

Von dieser Herleitung ironischer Theologie und auch einer Theologie der Ironie nach Paulus lässt sich argumentativ begründen, warum die Vermeidung und die Aufkündigung binärer Kategorisierungen ein solches Gewicht bei Paulus besitzen. Diese Aufhebungsgeste lässt Paulus als einen exemplarischen Vertreter der beherrschten Ironie *avant la lettre* im Sinne Kierkegaards erscheinen.

⁴⁷ Vgl. Samyn 2009, 345–348.

⁴⁸ Vgl. Lacan 1975, 110f.; Klug 2016, 49f.

⁴⁹ Als Name-des-Vaters bezeichnet Lacan den axiomatischen, aber semantisch leeren Signifikanten, der durch seine Leere nicht dekonstruiert werden kann und damit das gesamte Signifikantengeflecht vor einem Kollaps bewahrt (vgl. Lacan 2013, 88f.).

3. Foucault und Agamben – Wahrheit und Parrhesia

Die Interpretationsbedürftigkeit als Anti-Evidenz von Phänomenen zeichnet deren prekären Status aus, denn Phänomene erscheinen ohne Erklärung und ohne eigene Deutung. Es besteht vielmehr die Notwendigkeit, diese wahrzunehmen und zu interpretieren. Dass daher eine lebensweltliche Phänomengestalt mit nur einer einzigen Interpretation auskommt und endet, stellt eine epistemische Unmöglichkeit dar. Da jedes Auftauchen eines Phänomens in einem Gesichtsfeld einer anderen Person mit mindestens mit einer Minimalabweichung durch unterschiedliche hermeneutische Voraussetzungen einhergeht, heißt dies gleichermaßen, dass sich die Interpretationen eines Phänomens unterscheiden können, ohne aber in einem Widerspruch zueinander zu stehen. Geht aber ein Interpret dazu über, seine Interpretation als die allein mögliche Deutung zu betrachten und zu klassifizieren, bringt diese Haltung die Installation eines binären Schematismus mit sich, der eine enorme Ausschlussdynamik zur Konsequenz hat: Wahr steht im Widerspruch zu falsch, gut zu böse, krank zu gesund und zurechnungsfähig zu geisteskrank. Dieser binäre Schematismus bleibt nicht auf die intellektuelle Sphäre begrenzt, sondern führt gleichermaßen enorme lebensweltliche Konsequenzen mit sich, indem das Falsche und das Unlogische ausgeschlossen und zum Schweigen gebracht werden. Solche binären Interpretationsmuster erzeugen Ausschlussmechanismen innerhalb der Gesellschaft, wie sie von Michel Foucault für das Gebiet des klinischen Wahnsinns nachgezeichnet werden konnten.⁵⁰

Führt man diese Herleitung über die binären Ausschlussmechanismen weiter auf das Gebiet der Wahrheit, zeigen sich bedeutsame Erkenntnisse. Die prominenten Wahrheitstheorien (Adäquationstheorie, Kohärenztheorie und Konsenstheorie) versuchen über asymptotische Annäherungen von etwas Wahrem an die Wahrheit, den Horizont und das Wesen der Wahrheit selbst zu bestimmen bzw. einzufassen.⁵¹ Dabei ist jedoch die Interpretation (intellektueller Anschauung) eines Phänomens in den binären Kategorien von wahr und falsch nicht mit der Wahrheit selbst gleichzusetzen, da hier die innerweltlichen Interpretationen (im Plural!) von Phänomenen mit einem radikal reduktiven Denkmuster auf

⁵⁰ Vgl. Foucault 2013, 8.51.100; Derrida 1976a, 60–65.87.

⁵¹ Vgl. Müller/Werbick 2006, 929f.

der ontischen Ebene mit dem Großhorizont der Wahrheit auf der ontologischen Ebene einhergeht. Die Wahrheit ist größer als die Summe der als wahr interpretierten Phänomene.⁵² Selbst bei vermeintlich asymptotischer Annäherung an die Wahrheit durch die Gleichsetzung und anschließender Zusammenziehung (von Interpretationen von als wahr interpretierten Phänomenen zur Wahrheit) stellt vielmehr diese Idee einer asymptotischen Annäherung einen Kategorienfehler dar.

Doch das entscheidende und damit deutlich größere Problem in Sachen Wahrheit ist nicht die Frage nach dem Verhältnis von partikularem Wahren und dessen Relation zur Wahrheit. Das viel gewichtigere Problem hinsichtlich der Wahrheit zeigt sich in Bezug auf die menschlichen Erkenntnisbedingungen. Während noch eine vorkritische Philosophie einen relativ ungehinderten und objektiven Zugriff des Menschen auf die Wirklichkeit annahm, konnten die kritischen Studien von Immanuel Kant (v.a. Kritik der reinen Vernunft) zeigen, dass diese Zugriffsmöglichkeit in autonom-objektiver Art niemals gegeben war. Der Mensch ist vielmehr subjektiv-perspektivisch gebunden und hat dadurch keinen neutralen Zugang zu den Phänomenen in seinem Welthorizont. Ein erschienenes Phänomen zeigt sich ihm nicht in neutraler Weise, sondern es ist schon perspektivisch gerahmt und steht damit stets jenseits einer vermeintlichen Neutralität: Für den Menschen gibt es *kein Ding an sich*, weswegen im Gegenzug dazu die menschliche Perspektivität eine apriorische, erkenntnistheoretische Grundbedingung ist.⁵³

Statt eine Trennung von Subjekt und Ding im Erkenntnisprozess durch eine vermeintliche Objektivität vorzunehmen, gilt es daher, die Relationalität von wahrnehmendem Mensch und wahrgenommenem Ding herauszustellen:⁵⁴ Die kontingente Menschlichkeit bringt es mit sich, dass es keinen zeitlosen, neutralen und bedingungsfreien Blick auf die Wirk-

⁵² Vgl. Aristoteles 1995b, 1041b(167f.); Dies lässt sich ebenso mit Thomas von Aquin begründen, der eine strenge Trennung hinsichtlich der Wahrheitsbestimmung zwischen dem ontischen Bereich und deren ontologischem Grund vornimmt. Wahrheit im eigentlichen Sinne ist nicht die Summe der wahren Aussagen, sondern die Wahrheit ist Gott und damit radikal verschieden von dem Geschöpflichen (vgl. Thomas von Aquin, STh, I q. 16, a.6–8).

⁵³ Vgl. Kant 2011, 77f. (A 30–31 / B 45–47).

⁵⁴ Vgl. Žižek 2006, 21.194f.

lichkeit gibt, was den Menschen auch dazu bringt, stets perspektivisch hinsichtlich der Wahrheit und der Wahrheitserkenntnis verortet zu sein:

»Pointiert gesagt: Perspektivität ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit. Für einen ›view from nowhere‹ gibt es keine Wahrheit, weil nichts falsch gesehen, verstanden und beurteilt werden kann. Wo es aber Falschheit nicht nur faktisch nicht gibt, sondern gar nicht geben kann, bedarf es keiner Wahrheit. Nur unter den Bedingungen der Endlichkeit und Perspektivität wird Wahrheit wichtig. Nur da braucht man sie, und nur da gibt es sie. Denn nur wo sie möglicherweise oder tatsächlich gefährdet ist, gibt es den Streit um Wahrheit, ohne den es keine Wahrheit gibt.«⁵⁵

Statt Wahrheit und Perspektivität durch ein Neutralitäts- und Objektivitätsphantasma trennen zu wollen, sind beide Momente im strengen Sinne aufeinander verwiesen und bedingen sich gegenseitig: Nur von einer subjektiven Perspektivität her ist die Wahrheit auch erkennbar, weswegen auch das Subjekt erst durch den Wahrheitsbezug und die entschiedene Verantwortungsübernahme gegenüber der Wahrheit entsteht:⁵⁶ So führt Žižek hierfür Paulus und dessen Interpretation Jesu Christi als der von den Toten Auferstandene mit einer Verantwortungsübernahme an, die nicht in neutraler oder objektiver Weise geschehen kann. Diese Entscheidung fordert in axiomatischer Weise die existenzielle Haltung der gesamten Person ein.⁵⁷

Ein Wahrnehmen, Erkennen und Verstehen der Wahrheit für den subjektiven Einzelnen führt dazu, dass die Wahrheit ein existenzielles Gewicht bekommt und dadurch auch im eigenen Leben Raum und Geltung finden muss: Die erkannte Wahrheit muss auch angewandt werden (im Sinne der hermeneutischen Applikation);⁵⁸ und derjenige, der um die Wahrheit als *Wahrheit für sich* in aller existenziellen Schwere und Gültigkeit weiß (wie die Auferstehung), bleibt ihr auch treu.⁵⁹ Die subjektive, aber dadurch existenzielle Erkenntnis einer bzw. der Wahrheit fordert den

⁵⁵ Dalferth/Stoellger 2004, 13.

⁵⁶ Vgl. Badiou 2005, 224f.; Žižek 2001, 192.

⁵⁷ Vgl. Žižek 2001, 194f.; Auch wenn die Entscheidung axiomatisch (für Paulus durch die Gnade Christi) geschieht, heißt das nicht, dass sie unbegründet geschieht. Eine Plausibilisierung ist aber ein nachträgliches Moment.

⁵⁸ Vgl. Caputo 2018, 101.112.310.

⁵⁹ Vgl. Badiou 2003, 62f.

Einzelnen nicht als passives Objekt heraus, sondern ruft ihn zur Entscheidung für die Wahrheit und führt zu einer Bindung ihr gegenüber.⁶⁰

Um ein Arbeitsverständnis von Wahrheit darzulegen, das dem möglichen Kategorienfehler und den erkenntnistheoretischen Bedingungen gegenüber sensibel ist und der subjektiv-hermeneutischen Verbundenheit Rechnung trägt, lässt sich Folgendes sagen: Die Wahrheit ist der *universale Deutungs- und Verantwortungshorizont*, vor dem der Mensch als Einzelner wie auch die Menschheit als Gemeinschaft Stellung bezieht und auf den hin die jeweiligen Einzelinterpretationen wie auch die jeweiligen Handlungen der Einzelnen wie der Gemeinschaft selbst zu überprüfen, zu bewerten und anzuwenden sind.

Falls der Einzelne sich der nicht dekonstruierbaren Vorstellung der Gerechtigkeit bewusst ist und auch um ihre lebensweltliche Relevanz (durch ihren Appell) im Hinblick auf seine Handlungen und deren Konsequenzen weiß,⁶¹ wird die Wahrheit zur existenziellen Verpflichtung, die wegen ihres universellen Umfangs auch die Gerechtigkeit umfasst. Der Einzelne steht in Verpflichtung gegenüber der Wahrheit – er besitzt sie nicht, sondern im Wissen um sie ist es überhaupt erst möglich, Phänomene einzuordnen, zu deuten und sie zur Wahrheit in Beziehung zu setzen. Die Wahrheit ist der Ermöglichungsgrund für jedwede Interpretation. Daher wird die Wahrheit auch zum Verantwortungshorizont, vor dem die einzelnen (sprachlichen oder tätigen) Handlungen überhaupt erst Gewicht und Wert erhalten. Eine solche Wahrheit ist nicht kalt oder abstrakt, sondern sie besitzt eine existenzielle Wichtigkeit, weswegen sich der Einzelne ihr gegenüber zu verantworten hat und auch für seine Handlungen eine Antwort schuldig ist.

Diesem Zusammenhang von Wahrheit und existenzieller Dimension stellte sich Michel Foucault im Nachgang zu seinen Studien zu Wahrheit, Macht und Subjektivität, indem er sich der sokratischen und kynischen Philosophie sowie der frühkirchlichen Spiritualität im Hinblick auf die Parrhesia als Wahrsprechen oder Wahrhaftigkeit widmet.

⁶⁰ Vgl. Badiou 2009, 111–114; 2005, 169.445f.448.

⁶¹ Es ist Derrida selbst als Theoretiker der Dekonstruktion, der die Gerechtigkeit als nicht dekonstruierbar ausweist und den Menschen durch den Anruf der Gerechtigkeit als Einzelnen in die Verantwortung genommen ansieht (vgl. Derrida 1994, 35; Caputo 2018, 205).

In der griechischen Antike ist das Verhältnis einer Person zur Wahrheit keine theoretische oder analytische Angelegenheit, sondern fällt in den lebensweltlichen, praktischen Bereich der Lebensgestaltung und Selbstwerdung. Die Wahrheit wird zu dieser Zeit (zu Lebzeiten Sokrates' und der Hochzeit der kynischen Philosophie) im strengen Zusammenhang von politischer Öffentlichkeit und eigenem Selbstverständnis verstanden:⁶² *Aletheia*, *politeia* und *ethos* bilden eine Trias des gelingenden Lebens. Um eine Diskrepanz zwischen dem Leben einer Person und dem jeweiligen Verhältnis zur Wahrheit aufzudecken, braucht es die *Parrhesia* als Moment des Wahrsprechens.⁶³ Die *Parrhesia* hat daher in diesem Zusammenhang eine pädagogische Funktion, indem sie sich um das Selbstverhältnis einer Person sorgt.⁶⁴ Foucault versteht die *Parrhesia* dabei wie folgt:

»daß *parrhesia* eine Art von verbaler Tätigkeit ist, bei der der Sprecher dank seiner Freimütigkeit eine spezielle Beziehung zur Wahrheit hat, durch die Gefahr eine spezielle Beziehung zu seinem eigenen Leben, und durch die Kritik (Selbstkritik oder Kritik anderer Menschen) eine spezielle Beziehung zu sich selber oder zu anderen Menschen, und durch die Freiheit und die Pflicht eine spezielle Beziehung zum moralischen Gesetz. Oder genauer gesagt, *parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern. Bei *parrhesia* gebraucht der Sprecher seine Freiheit und wählt Offenheit anstelle von Überredung, die Wahrheit anstelle Falschheit oder Schweigen, das Risiko des Todes anstelle von Leben und Sicherheit, die Kritik anstelle von Schmeichelei, und die moralische Pflicht anstelle von Eigennutz und moralischer Gleichgültigkeit.«⁶⁵

Als äußerst spannend zeigt sich hier, dass Foucault Sokrates durch den Blick auf die *Parrhesia* erheblich anders als Kierkegaard deutet, wobei auch Foucault die sokratische Ironie anerkennend bemerkt, diese aber alleine als Mittel und nicht als Zweck betrachtet, um seinen Gesprächspartnern zu helfen, eine harmonische Beziehung zur Wahrheit zu finden.⁶⁶ Dass Sokrates als *Parrhesiast* (als Wahrsprecher) anerkannt wird, weicht

⁶² Vgl. Foucault 2012, 95–97.

⁶³ Vgl. ebd., 305.

⁶⁴ Vgl. Foucault 1996, 92.

⁶⁵ Ebd., 19.

⁶⁶ Vgl. ebd., 132.

in Foucaults Darlegung genauso von Kierkegaards Sokratesbild ab: Statt Sokrates alleine in der reinen Negativität verortet zu sehen und sich selbst von dieser verschlingen zu lassen,⁶⁷ attestiert ihm Foucault durch die öffentliche Anerkennung und den sozialen Respekt ein harmonisches Verhältnis von Wahrheit und Leben. Eine Diskrepanz von Worten und ethischer Lebensgestaltung lässt sich nach Foucault bei ihm keinesfalls finden: Er ist kein Lügner,⁶⁸ sondern sein Auftreten als Ironiker ermöglicht es ihm in mäeutischer Weise, seinem Gegenüber und auch seinem eigenen Leben eine wahrhafte Gestalt und ein harmonisches Verhältnis vom Leben zur Wahrheit zu finden:⁶⁹ »Sokrates ist der Parrhesiast.«⁷⁰

Dass diese Offenlegung von Diskrepanzen im Selbstverhältnis zur Wahrheit kein harmloses Unterfangen ist, zeigen die Verurteilung und der Tod Sokrates' am eindrücklichsten: *Parrhesia* ist eine prekäre und risikogetränkte Praxis, da sie darauf abzielt, die Beziehung zum Gesprächspartner und zu sich selbst in der Sorge um sich selbst nachhaltig durch das Gespräch zu ändern. Dieses Wahrsprechen unterscheidet sich vom harmlosen Aussprechen einer wahren Aussage (z.B. »Sokrates ist ein Mensch«) insofern, dass Mut zum Wahrsprechen erforderlich ist, denn die *Parrhesia* kann die bestehende Beziehung beschädigen oder zerstören und kann im Endeffekt den Tod zur Folge haben.⁷¹ Das Risiko und die Offenheit lassen die *Parrhesia* als eine Entblößungsgeste erscheinen, denn es kommt zu einer konstitutiven Bindung der eigenen Aussage an die eigene Existenz (im öffentlichen Leben). Das eigene Wahrsprechen erhält ein existenzielles Gewicht und weicht daher fundamental von einer rein rhetorischen Geste ab, die nur einen zufälligen Zusammenhang von Sprecher und Aussage aufweist.⁷²

Betrachtet man nun die philosophischen Untersuchungen von Giorgio Agamben in Hinsicht auf das menschliche Sprechen und insbesondere den Schwur, werden Parallelen zwischen den späten Untersuchungen von Michel Foucault und den Einsichten von Agamben deutlich. Agamben versteht den Menschen im Anschluss an Aristoteles nicht nur als das

⁶⁷ Vgl. Kierkegaard 2004, 203.220.224.

⁶⁸ Vgl. Foucault 1996, 101.

⁶⁹ Vgl. Foucault 2012, 211f.

⁷⁰ Ebd., 46.

⁷¹ Vgl. Foucault 2012, 27; 1996, 14–16.

⁷² Vgl. Foucault 2012, 30.

sprechende Tier (*ζῶον λόγον ἔχον*),⁷³ sondern durch das aktuelle Sprechen des Menschen geschieht im eigentlichen Sinne Menschwerdung.⁷⁴ Agamben gibt in seiner Studie zum Schwur an, dass sich das gegenwärtige Zeitalter des Menschen radikal von den vorherigen Zeitaltern unterscheidet, da die Sprache des Menschen von einem krebstartigen Wuchern nichtiger und inhaltsloser Aussagen heimgesucht wird. Statt wie in vorherigen Zeiten den Eid als Mittel der subjektiven Bindung an die eigene Aussage zur Verfügung zu haben, ist das Band zwischen Sprecher und Sprache zerschnitten.⁷⁵ Anschließend an diese Feststellung lässt sich mit Heidegger folgern, dass sich der gegenwärtige Mensch im Gerede verliert.⁷⁶ Das unbeständige Sein des Menschen, das sich in der Schwebelage zwischen Potenzialität und Aktualisierung befindet, kann durch die Sprache selbst verstanden werden: Jedes Bekenntnis und jeder Schwur sind dadurch grundsätzlich gefährdet, sich in einen Meineid oder in eine Lüge zu wenden.⁷⁷ Im Eid bindet sich ein Mensch an seine Aussage, so dass Sprecher und Aussage aneinander gekoppelt sind, ohne dass der Sprecher selbst für die Gültigkeit und Richtigkeit seines Schwurs garantieren kann. Er wendet sich als Mensch an Gott bzw. die Gottheit, um für ihn den Eid zu garantieren und ihn mit Glaubwürdigkeit auszustatten:

»Der durch die Überstimmung zwischen Worten und Akten definierte Eid übt hier eine absolut zentrale Funktion aus, und das nicht nur auf theologischer Ebene, insofern er Gott und seinen *logos* bezeichnet, sondern auch auf anthropologischer Ebene, weil er die menschliche Sprache mit dem Paradigma der göttlichen Sprache in Beziehung setzt. Wenn der Eid jene Sprache ist, dies sich stets tatsächlich verwirklicht, und dies Gottes *logos* ist [...], dann stellt der Eid der Menschen also den Versuch dar, die menschliche Sprache an dieses göttliche Model anzugleichen und sie, nach Möglichkeit, *pistos*, glaubwürdig, zu machen.«⁷⁸

Der Eid ist für den Menschen nicht nur im sprichwörtlichen Sinne, sondern von seinem Ursprung her sowohl Fluch als auch Segen,⁷⁹ denn

⁷³ Vgl. Aristoteles 1995a, 1253a (4): »Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt.«

⁷⁴ Vgl. Dickinson 2011, 18–24.

⁷⁵ Vgl. Agamben 2010, 88–90.

⁷⁶ Vgl. Heidegger 2006, 167–169.

⁷⁷ Vgl. Agamben 2010, 14.

⁷⁸ Ebd., 31.

⁷⁹ Vgl. ebd., 40–42.46–51.

durch die Institution des Eides wird die Gebrechlichkeit der menschlichen Sprache vollends sichtbar, und gleichzeitig dient der Eid dazu, diese inhärente Gebrechlichkeit über den Schwur beim Namen Gottes verlässlich werden zu lassen.⁸⁰ Dabei überschreitet der Eid die menschliche Sprache und versucht diese an die göttliche Sprache anzugleichen.⁸¹ Dabei sollte tunlichst darauf geachtet werden, die Institution des Eides nicht mit der Magie und mit Zaubersprüchen zu verwechseln, denn da Magie und Zaubersprüche durch ihren Ausschluss der Öffentlichkeit und ihre Unverständlichkeit (z.B. im Gemurmel des Hokuspokus) den Beziehungszusammenhang mit Gott und der öffentlichen Vermittelbarkeit und Verständlichkeit abgebrochen hätten,⁸² stellt die Beziehungsdimension einen Kerngehalt des Eides dar: Im Eid wird nicht die menschliche Sprache auf die Stufe der (unfehlbaren) göttlichen Sprache geführt, sondern die göttliche Sphäre wird miteinbezogen, was der menschlichen Sprache eine andere Qualität verleiht.⁸³

Der Eid überschreitet die Oberfläche der menschlichen Sprache und kann durch die Gottesbeziehung von Gott aus zum Sakrament werden. Hierbei verbietet es sich, das Sakrament in einem vulgär-theologischen Sinn dinglich zu verstehen, denn der Kerngehalt des sakramentalen Geschehens liegt darin, über eine sprachlich-codierte, endliche Oberfläche einen Überschuss göttlicher Präsenz wahrzunehmen, die die rein menschliche Sphäre übersteigt. Ein Sakrament ist in seinem Innersten ein Beziehungsgeschehen: »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott«.⁸⁴

Auch wird der Eid in seiner sakramentalen Dimension nicht in der Abgeschlossenheit oder in alleiniger Einsamkeit ausgesprochen, sondern der Eid hat seinen Ort in der Öffentlichkeit. Der Eid wird gehört und dem Schwörenden wird geglaubt – so er denn Glaubwürdigkeit bei den Hören-

⁸⁰ Vgl. ebd., 14.30f.

⁸¹ Vgl. ebd., 31.

⁸² Vgl. ebd., 56.

⁸³ Vgl. ebd., 31f.: »Auf diese Weise wird jedoch nicht allein die menschliche Sprache, sondern Gott selbst unwiderstehlich in die Sphäre des Eids hineingezogen. Im Eid kommuniziert die menschliche Sprache tatsächlich mit derjenigen Gottes. Wenn Gott andererseits aber dasjenige Wesen ist, dessen Worte selbst Eide sind, ist es gänzlich unmöglich zu entscheiden, ob Gott wegen des Eides glaubwürdig ist oder ob der Eid wegen Gott glaubwürdig ist.« (Ebd., 32).

⁸⁴ »Lumen Gentium« 2009, 73.

den besitzt. Man glaubt und vertraut darauf, dass der Schwörende sich an seinen eigenen Schwur hält und den Worten Taten folgen lässt. Ist der Schwörende glaubwürdig, so besitzt er *fides* gegenüber den Anderen, die ihm vertrauen.⁸⁵ Dabei entblößt sich der Schwörende, weil er weder ein Recht auf die *fides* ihm gegenüber hat, noch weil er für die Gültigkeit seiner Aussage eine Garantie übernehmen könnte. Er bindet seine Aussage unmittelbar an seine eigene Person: »Der Mensch ist das Lebewesen, das, um sprechen zu können, ›ich‹ sagen muß, das mithin ›das Wort ergreifen‹, es annehmen und sich zu eigen machen muß.«⁸⁶ Der Mensch setzt sich im Schwur selbst aufs Spiel, so Agamben im Anschluss an Foucault; er begibt sich in eine prekäre Situation, um selbst als Sprechender überhaupt erst Mensch zu werden und um in Gemeinschaft Mensch zu sein.⁸⁷ Der Schwur präsentiert sich daher als Subjektivierungsgeste schlechthin. Die Sprache des Menschen ist jedoch schwach, weil sie nicht für das Eintreten garantieren kann und stets davor steht, in einen Widerspruch zu fallen oder in die Sinnlosigkeit zu kollabieren. Die Fragilität des menschlichen Daseins und die Gebrechlichkeit der Sprache fallen hierbei zusammen.

Ein Mensch ist weder in der Lage, für die Wahrheit bzw. die Gültigkeit einer Aussage zu garantieren, noch kann er jemals die Wahrheit durch eine Macht- oder Aneignungsgeste erwerben oder besitzen. Im Glaubensbekenntnis verweist die gläubige Person aber nicht auf den Besitz der Wahrheit, sondern verweist – wie bei Paulus erkannt – auf Christus selbst, der sich selbst als die Wahrheit präsentiert und für die Wahrheit auch (z.B. am Kreuz) einsteht. Der christliche Glaube geht in Sachen Schwachheit in eine noch exponiertere Position über, indem Christen den qualvollen Fluchtod Christi bekennen. Christen bezeugen im (eidhaften) Glaubensbekenntnis, ohne eine Garantie aufbieten zu können, dass Jesus Christus der inkarnierte Sohn Gottes ist, am Kreuz starb und entgegen jeder menschlichen Vernunft den Tod selbst durch die Auferstehung besiegt hat, um aus der Ohnmacht des Kreuzes die Machtstrukturen der Welt von innen heraus aufzubrechen und bedeutungslos werden zu lassen (vgl. 1 Kor 15,55). Das Bekenntnis zu Jesus Christus ähnelt hier nicht nur dem Schwur in formeller Hinsicht, sondern steigert dessen Schwachheit der Sprache und die Gemeinschaft mit Gott: Das Glaubensbekennt-

⁸⁵ Vgl. Agamben 2010, 31.36f.

⁸⁶ Ebd., 89.

⁸⁷ Vgl. ebd., 86f.

nis wird zu einem bindenden Glaubensakt, der zur Rettung wird und damit eine performative Wirkung mit sich bringt.⁸⁸ Dabei stellt sich (primär) nach Agamben kein denotativer Inhalt im Bekenntnis zu Jesus Christus dar, weil die Auferstehung nicht begrifflich gefasst werden kann, sondern durch das Bekenntnis wird in autoreferentieller Weise die Wahrheit angesagt und wahrgesprochen, die sich selbst bezeugt. Daher geht auch Agamben im Anschluss an Foucault dazu über, das christliche Bekenntnis als Form der Parrhesia *par excellence* zu verstehen:

»Dabei ist nicht so sehr der Inhalt der Aussage wichtig, als vielmehr das Aussprechen des Wahren selbst. Dieser Akt ist in gewisser Weise performativ, da sich das Subjekt im Geständnis an die eigene Wahrheit bindet und so seine Beziehung zu den anderen und zu sich selbst verändert. [...] Zwischen den beiden ›Formen der Wahrsagung‹ – dem Performativen des Schwures und demjenigen der Buße, gibt es aber noch eine weitere Form, die von Foucault unbefragt bleibt und die genau das Glaubensbekenntnis ist, das sich in unserer Paulus-Stelle [Röm 10,6–10] dokumentiert findet. Das *performativum fidei* stellt zwischen dem Performativen des Schwurs und demjenigen der Buße die ursprüngliche messianische – d.h. christliche – Erfahrung des Wortes dar.«⁸⁹

Durch das Bekenntnis zu Christus geschieht eine Anteilhabe an der Macht Christi, wodurch das Bekenntnis eine existenzielle Bedeutung gewinnt und dabei im persönlichen wie im gemeinschaftlichen Rahmen die Machtstrukturen der Welt bedeutungslos werden lässt.⁹⁰ Die hier wirkende Form der Macht vollzieht sich auf eine schwache und ironische Weise, denn es wird nicht über die Wahrheit eine andere Meinung oder Ansicht der Unwahrheit überführt, sondern aus der Schwachheit des Bekenntnisses an eine schwache Wahrheit (an Jesus Christus, der als Verfluchter am Kreuz hing; vgl. Gal 3,13),⁹¹ wird die Sprache selbst überschritten. Das christliche Bekenntnis ist ein Wahrsprechen als existenzieller Akt, der im Überschreiten der Sprache eine performative Kraft eröffnet. Die Sprache bleibt nicht innerweltlich beschränkt, sondern sie kann als Sakrament der

⁸⁸ Vgl. Agamben 2012, 146f.

⁸⁹ Ebd., 149. Agamben nimmt hier Bezug auf einen Aspekt, der von Foucault in seinen letzten Vorträgen nur angerissen wurde und erst vor kurzem im größeren Umfang mit einer eigenen Untersuchung postum veröffentlicht werden konnte. Die christliche Spiritualität und Lebensführung kann nach Foucault als echte Parrhesia verstanden werden (vgl. Foucault 2019).

⁹⁰ Vgl. Agamben 2012, 23f.42–46.

⁹¹ Vgl. Dickinson 2011, 126–128.

Wahrheit für die Wahrheit selbst einen Raum bereitstellen, um dem Menschen innerweltlich nahe zu sein.

4. Schlussfolgernde Synthese

Von ihrem Ansatz stellen die Ironie wie auch die Parrhesia keine Gegensätze zueinander dar, denn – so konnte es die Herleitung zeigen – beide versuchen sich in Relation zur Wahrheit zu setzen und sich der Wahrheit ohne Ermächtigungs- oder Autoritätsgeste gewaltsamer Art anzunähern. Die Wahrheit wird hier nicht als etwas verstanden, das in reduktiver Art innerweltlich verortet, auf eine Übereinstimmung von Ding und mentaler Repräsentation beschränkt oder durch Konsensbildung gewissermaßen hergestellt werden kann. Der hier angelegte Wahrheitsbegriff zeichnet sich als umfassender Horizont aus, auf den hin Phänomene befragt, bewertet und gedeutet werden können, wobei aber sich der Einzelne vor die Wahrheit in Verantwortlichkeit gerufen weiß und sich für seine Taten und Haltung verantworten muss.

Die Ironie ist insoweit auf die Wahrheit verwiesen und mit ihr verbunden, weil die Ironie unterkomplexe Interpretationen von Phänomenen in Frage stellt und dabei gleichzeitig den Deutehorizont auf eine angemessenere Interpretation offenhalten will. Sie unterscheidet sich daher auch fundamental vom Zynismus, weil die Ironie entgegen der Haltung des Zynismus einen konstruktiven Ansatz im Hinblick auf Erkenntnisgewinn an den Tag legt. Die Ironie benutzt zwar eine Methode der Dekonstruktion, wobei hier Dekonstruktion nicht mit Destruktion verwechselt werden darf; die Ironie weiß sich in guter Gesellschaft mit der Postmoderne nach Lyotard, der seinen Forschungsansatz in der Tradition der Aufklärung und deren Fortführung versteht.⁹² Die Ironie vertritt einen erkenntniskritischen Ansatz, der aber dennoch auf weitere Erkenntnis ausgerichtet ist. Das Wahrsprechen versteht sich nach Foucault als eine existenzielle Verpflichtung gegenüber der Wahrheit, die nicht nur das eigene Dasein umfasst, sondern auch versucht, Mitmenschen zu helfen, indem Fehlstellungen und verdrehte Perspektiven im Hinblick auf die Wahrheit erkannt

⁹² Vgl. Engelmann 2007, 16; Auch wenn Postmoderne und Dekonstruktion begrifflich zu trennend sind, wird hier der explizite Verweis auf die Aufklärung durch Lyotard zum Anlass genommen, das gleiche Anliegen wie in der Ironie zu attestieren.

und aus einer Haltung des Muts angesprochen und benannt werden. Wie der Schwur ist auch die Parrhesia eine existenzielle Entblößungsgeste, da man sich an seine Aussage bindet, sich öffentlich verwundbar macht und zur Wahrheit selbst Stellung bezieht. Der Parrhesiast geht eine Verpflichtung gegenüber der Wahrheit ein, um diese anzusagen und ihr selbst Raum zu gewähren, wobei der Schwörende das Risiko eines Fluchs und eines Meineides auf sich nimmt und seinen Eid an seine Person bindet, um so in sakramentaler Weise der Wahrheit eine Präsenzmöglichkeit zu eröffnen.

Zieht man die Gedanken zusammen und kombiniert man sie mit der paulinischen Ekklesiologie, wird es deutlich, warum es möglich ist, die Kirche als *ironische Gesellschaft des Wahrsprechens* zu deuten: Nach Paulus gelten die Abgrenzungen nach Geschlecht, Nationalität und Klasse nicht mehr durch die Auferstehung Christi und die Eingliederung in den Leib des Herrn durch die Taufe. Dabei werden gesellschaftliche Marker angefragt, aber nicht zerstört. Diese neue Gesellschaft bindet sich in einem Bekenntnis der Schwachheit an Jesus Christus, der auf qualvolle Weise die Machtmechanismen der Welt zu spüren bekam, aber der ihnen durch die Auferstehung nicht das letzte Wort überließ. Das Bekenntnis der Kirche aus der Schwachheit an den Überwinder des Todes lässt sich mit Giorgio Agamben als »erhabene Ironie« verstehen,⁹³ das in sakramentaler Weise die Wahrheit Gottes in innerweltlicher Nähe zu seiner Schöpfung anzeigen kann.

Literatur

Agamben, Giorgio

- 2010 Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo sacer; II.3) (edition suhrkamp 2606), Berlin.
- 2012 Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief (edition suhrkamp 2453), 4. Auflage, Frankfurt a.M.

Alison, James

- 1998 The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes, New York.

⁹³ Agamben 2012, 152.

Aristoteles

- 1995a Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 4: Politik, Hamburg.
- 1995b Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 5: Metaphysik, Hamburg.

Badiou, Alain

- 2003 Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien.
- 2005 Das Sein und das Ereignis, Zürich/Berlin.
- 2009 Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin.

Böttigheimer, Christoph

- 2012 Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Caputo, John D.

- 2018 Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information, London.

Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp

- 2004 Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger Philipp (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen, 1–28.

Derrida, Jacques

- 1976a Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 177), Frankfurt a.M., 53–101.
- 1976b Die Schrift und die Differenz (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 177), Frankfurt a.M.
- 1994 Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«, Paris.

Dickinson, Colby

- 2011 Agamben and Theology (Philosophy and Theology), New York / London.

Egger, Wilhelm

- 1988 Galaterbrief. Phillipperbrief. Philemonbrief, in: Gnllka, Joachim / Schnackenburg, Rudolf (Hg.): Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 9/11/15, 2. Auflage, Würzburg.

Engelmann, Peter

- 2007 Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart (Reclams Universal-Bibliothek 8668), Stuttgart, 5–32.

Foucault, Michel

- 1996 Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen. Gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley (Kalifornien), hg. von Joseph Pearson (Internationaler Merve-Diskurs 197), Berlin.
- 2012 Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1983/84 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2020), Berlin.
- 2013 Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 39), 20. Auflage, Frankfurt a.M.
- 2019 Die Geständnisse des Fleisches, hg. von Frédéric Gros (Sexualität und Wahrheit 4), Berlin.

Heidegger, Martin

- 1976 Vom Wesen der Wahrheit, in: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 9: Wegmarken, hg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a.M., 177–202.
- 1995 Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 60 Phänomenologie des religiösen Lebens, hg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a.M.
- 2006 Sein und Zeit, 19. Auflage, Tübingen.

Hilberath, Bernd Jochen

- 2005 Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis Redintegratio, in: Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 69–223.

Jankélévitch, Vladimir

- 2012 Die Ironie, Berlin.

Kant, Immanuel

- 2011 Werke in sechs Bänden. Bd. 2: Kritik der reinen Vernunft, hg. von Wilhelm Weischedel, 7. Auflage, Darmstadt.

Kierkegaard, Sören

- 2004 Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (Gesammelte Werke und Tagebücher 31), Simmerath.

Klug, Florian

- 2016 Sprache, Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und dessen sprachliche Aufarbeitung, Paderborn.

Lacan, Jacques

- 1975 Das Werk. Bd. 2: Schriften, hg. von Norbert Haas, Olten / Freiburg i.Br.
2013 Namen-des-Vaters (Lacans Paradoxa), Wien.

Longenecker, Richard N.

- 1990 Galatians (Word Biblical Commentary 41), Nashville.

Meuffels, Otmar

- 2018 Christsein im demokratischen Handeln. Trinitarische Einsichten – gesellschaftliche Interessen (Religion in Philosophy and Theology 96), Tübingen.

Müller, Klaus / Werbick, Jürgen

- 2006 Art. Wahrheit. II. Philosophie- und theologiegeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, 3. Auflage, Freiburg i.Br., 929–933.

Mußner, Franz

- 1974 Der Galaterbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9), Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Pound, Marcus

- 2019 Theology, Comedy, Politics (Dispatches), Minneapolis (MN).

Pröpper, Thomas

- 2015 Theologische Anthropologie. Bd. 1, Freiburg i.Br.

Rickert, Friedemann

- 2014 Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments, 3. Auflage, Darmstadt.

Samyn, Liesbet

- 2009 How to Cure Despair. On Irony and the Unhappy Consciousness, in: Kierkegaard Studies Yearbook 2009, 317–351.

Seckler, Max

- 1985 Der Begriff der Offenbarung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 60–83.

Schreiner, Thomas R.

- 2014 Understanding Truth according to Paul, in: Harmon, Matthew S. / Smith, Jay E. (Hg.): Studies in the Pauline Epistles. Essays in Honor of Douglas J. Moo, Grand Rapids, 259–273.

Theobald, Michael

- 2006 Art. Mysterium. II. Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7, 3. Auflage, Freiburg i.Br., 577–579.

Thomas von Aquin

- 1993 Summa theologica. Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen, I, q. 1–13, 2. Auflage, Heidelberg u.a.

Žižek, Slavoj

- 2001 Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a.M.
2006 Parallaxe, Frankfurt a.M.

Ohne AutorIn

- 2009 Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, in: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Dokumente, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 73–185.