

Dissertation

Menschwerdung und Schwächung

Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo

mit einem Vorwort von Gianni Vattimo

MMag. Helmut Jakob Deibl

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien im Dezember 2008

Studienkennzahl: A 080 011

Doktoratsstudium der Katholischen Theologie

Betreuer: ao. Univ. – Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

Anarchie der Freundschaft (Gianni Vattimo)	5
Vorwort: Vor-Gabe und Ant-Wort.....	9
Erlösende Offenbarung und antwortende Interpretation.....	19
Apokalypse und Transkription.....	20
Herkunft und Ursprung	36
Offenheit und Un-sicher-heit	70
Apologie des Halbgläubigen und wiedergefundener Mythos.....	92
Echo und Schwächung	125
Gottesfrage und (Spät)Moderne	151
Exodus und Wiederkehr	161
Religion als Wiederkehr.....	175
Die Spur der Spur.....	177
Marxistische Religionskritik	187
Nietzsches rückläufige Bewegung	194
Heideggers Andenken	217
Gutes Temperament und Gelassenheit.....	217
Denken der pietas	219
Ding.....	227
Andenken, Verwindung	232
Ontologischer Rang.....	243
Nach Heidegger? – Zusammenfassung und Ausblick.....	247
Hegel und Hegelianismus	265
Psychoanalyse und Schwächung des Subjektes	275
Bezugnahmen und Positivität.....	287
Ursprung und Freiheit	297
Wege und Säkularisierung	309
Nach-Wort und Dank	327

Literaturverzeichnis	333
Gianni Vattimo.....	333
Andere Autoren.....	334
Abstract.....	339
Lebenslauf.....	342

Anarchie der Freundschaft (Gianni Vattimo)

Lieber Herr Deibl!

Zunächst vielen Dank dafür, dass Sie mich – nachdem Sie mich schon zu Ihrem „Studienobjekt“ gemacht haben – nun auch als Leser und Gesprächspartner für würdig befinden, ein Vorwort zu Ihrem Buch zu schreiben. Dies ist für mich deshalb wichtig, weil Ihre Stimme eine der wenigen aus dem katholischen Lager ist, die bereit sind, in einen nicht bloß „apotropäischen“ Dialog mit meiner Arbeit zu treten. Ich möchte keineswegs denjenigen Theologen, die sich schon bisher gründlich mit dem „pensiero debole“ beschäftigt haben, Unrecht tun (ich denke da vor allem an Giovanni Giorgio und Carmelo Dotolo), aber ich muss gestehen, dass mich vor allem Ihr Versuch, viele Aspekte meiner Überlegungen mit wichtigen Positionen zeitgenössischer katholischer, vornehmlich deutschsprachiger Theologen in Verbindung zu bringen, beeindruckt und angeregt hat. Während mir im Falle anderer Studien vor allem der Nachweis einer gewissen Übereinstimmung zwischen meiner Lesart der kenosis und der Theologie bedeutsam erschien – und zwar auf eine Art, die innerhalb der biblischen Tradition glaubhaft erschien (wenn auch nicht immer oder fast nie im orthodoxen katholischen Fahrwasser) – so lieferten mir Ihre Ausführungen viele Anregungen, hier fortzufahren und nicht nur philosophische, sondern auch religiöse und theologische Implikationen meines Diskurses weiterzuentwickeln. Bisher fühlte ich mich (lediglich) von Theologenfreunden gelesen, die mir vor allem halfen, mich nicht außerhalb der biblischen Tradition zu begeben, und die auf diese Weise auch sich selbst einen Weg eröffneten, auf der einen Seite in dieser Tradition zu bleiben, sich aber gleichzeitig den Blick auf die Modernität, die Säkularisierung und den essenziellen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Geschichte zu bewahren. Beim Lesen Ihrer leidenschaftlichen Arbeit habe ich einen starken Anreiz verspürt, mich aktiv mit den Werken der vielen zeitgenössischen Theologen, die Sie in Ihren Ausführungen zitieren, zu beschäftigen. Auch für mich persönlich ist die „Religion als Wiederkehr“, die Sie zum zentralen Thema Ihrer Untersuchung machen, eine brennend aktuelle und die Existenz bestimmende Angelegenheit. Ich glaube nicht, dass es sich dabei bloß um eine sentimentale Nostalgie/Sehnsucht nach Überzeugungen meiner Jugend handelt, die ich im übrigen weniger als ein Festhalten an einer bestimmten metaphysischen Wahrheit

empfinde denn mehr als eine Treue/Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft – von Lehrern/Erziehern, von Freunden, von (auch politisch) Gleichdenkenden und von Weggenossen, denen auch ich zum Lehrer wurde. Ich halte diese Nostalgie/Sehnsucht auch für ein konstitutives Element der post-modernen religiösen Erfahrung, die es hier und jetzt zu leben gilt.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung, von der Sie sprechen, ist auch die Verwicklung/Verstrickung ihrer selbst mit den Angelegenheiten ihrer Wirkung*¹ auf die Adressaten ihrer Botschaft, auch auf ihrer Empfindungen (Heidegger würde sagen auf ihre Befindlichkeit*). Damit meine ich, dass sehr häufig diejenigen, die die religiösen Kehrseiten des „pensiero debole“ behandeln, ihm die exzessive Nachgiebigkeit gegenüber dem Gefühl vorwerfen und die Neigung, sich einen „Gott á la carte“ auszusuchen, der allzu freundlich und zu wenig strenger Richter ist. Wie Sie in Ihrem Buch gut ausgeführt haben, sollte auch dieser Vorwurf in Zusammenhang mit der Forderung nach einer Religion als Festhalten an/Zustimmung zu einer objektiven metaphysischen Wahrheit gesehen werden, die notwendigerweise im Gegensatz zu Vorlieben, Neigungen und Gefühlen stehen müsste.

Das, was ich als Philosoph machen sollte und wozu mich Ihr Buch ermuntert, ist – theoretisch, aber auch in der täglichen Praxis – eine Form der christliche Religiosität zu entwickeln, oder wenn Sie wollen, einen Weg, den Glauben zu leben, der radikal dieser Ablehnung der metaphysischen Objektivität entspricht, der seinerseits aber nicht eine andere letzte Wahrheit anerkennt, sondern nur eine Art darstellt, unsere historische Situation als Berufung zu verstehen, die mir durch die Forderung nach der Schwächung aller starken Kategorien gekennzeichnet scheint: im persönliche Lebensentwurf ebenso wie in der Vision einer Gesellschaft, der Politik und der Geschichte in ihrem Fortgang. Ihr Konzept der „subversive[n] Kontinuität der Schwächung“ gefällt mir sehr, ich halte es für eine der besten Definitionen des „pensiero debole“. Ihre Verweise auf die Befreiungstheologie fügen sich nahtlos in die Vorstellung der „Subversivität“, von der es mir scheint, dass man sie immer mehr beim Wort nehmen soll, auch im Widerspruch zur Orthodoxie der römischen Kirche. Hier ist ein Punkt erreicht, der mir in Bezug auf

¹ * im Original deutsch

den „pensiero debole“ persönlich immer zentraler erscheint. Viel von dem lässt sich, wenn Sie wollen, unter Berufung der Wichtigkeit Diltheys unter der Bildung der Heideggerschen Idee der Geschichte der Metaphysik zusammenfassen. Tatsächlich ist es Dilthey, der (in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“*) das Auftreten des Christentums als Anfang des Endes der antiken Metaphysik und ihres Objektivismus nachgewiesen hat; eines Anfangs allerdings, der – zumindest bis Kant – lange Zeit ohne nennenswerte Folgen blieb. Und das auf Grund der Tatsache, dass die christliche Kirche durch die historischen Zwänge im Zusammenhang mit dem Fall des Römischen Reiches ihrerseits auch eine weltliche Macht wurde, die für die Erhaltung der gesellschaftlichen Strukturen und die Aufrechterhaltung eines geregelten Zusammenlebens Verantwortung übernahm. Wir in Italien haben uns daran gewöhnt in diesem Zusammenhang von der „Konstantinischen Kirche“ zu sprechen, und zwar deshalb, weil sie hier noch sehr lebendig und aktiv ist. Offensichtlich handelt es sich dabei nicht nur um die ständige – und immer unerträglichere – Einmischung der Kirche in die italienische Politik, sondern vor allem um die grundsätzliche Tendenz der Kirche (der Syllabus ist nicht nur eine italienische Angelegenheit), sich als Säule der „Stabilität“ der Institutionen, also der Aufrechterhaltung der Ordnung und der bestehenden Mächte zu betrachten.

Natürlich wurde ich oft danach gefragt, wie sich die Kirche meiner Meinung nach in der gegenwärtigen Situation der Welt verhalten sollte, wenn nicht als Schutzwall gegen die Unordnung und die „Anomie“, die uns von allen Seiten bedrohen? Aber wen bedrohen diese Unordnung und Anomie? Walter Benjamin würde sagen, dass es vor allem die Sieger sind, die diese Bedrohung verspüren, diejenigen, die auf Grund ihrer Position in der Welt die gegenwärtige Ordnung als vernünftig und gerecht empfinden. Aber die Besiegten/Verlierer? Der Frieden als „tranquillitatis ordinis“, den die Kirche aus guten Gründen immer aufrecht zu erhalten suchte, indem sie sich, wo immer es ging, mit den staatlichen Mächten verbündete, ist nämlich in Wirklichkeit genau die Ruhe einer Ordnung, die den Verlierern nur als Unterdrückung und ungerechtfertigte Herrschaft erscheint. All das hängt wesentlich mit dem metaphysischen Objektivismus zusammen, der die kenosis nicht ernst nehmen will. Aber noch einmal: Was für eine Kirche möchte der post-moderne Christ? Wird es nicht genau eine Kirche, die nur die Züge eines Mythos hat, sein, auch in ihrer Vagheit und ihrer unersetzlich/unwiderbringlich/notwendigerweise utopischen Natur? Ich glaube, dass Sie gut daran

tun, meinen Begriff der Heterotropie zu erwähnen. Für die katholische, d.h. universale Kirche könnte dies eine sehr konkrete Richtungsweisung ergeben. In der post-modernen Situation geschieht das Heil höchstwahrscheinlich über die Verbreitung/Ausstreuung, die Beseitigung des Zentralismus, die Öffnung gegenüber der Vielfalt und die Förderung der Verschiedenartigkeit der Kulturen. Vielleicht sollte man die Subversivität der christlichen Botschaft von nun an „Anarchie der Freundschaft“ nennen. Aber wie Sie zutreffend am Ende Ihres Buches sagen: „Wir haben bisher nur die ersten Schritte auf dem Weg...umrissen“.

Gianni Vattimo

Übersetzung Johannes Kammerer

Vorwort: Vor-Gabe und Ant-Wort

Eine Theologie der Offenheit und Eröffnung lässt sich nicht formulieren. So berechtigt das Anliegen angesichts weithin sichtbarer Verschließungstendenzen sein mag: jedem Versuch expliziter Thematisierung und jeder Anstrengung, sie auf sichere Fundamente zu bauen, wird sie sich entziehen. Die schlüssige Entwicklung eines Diskurses über Offenheit und Eröffnung anhand luzider Argumentation brächte am Ende selbst nur technisch abstrakte Konstrukte hervor, die gerade nichts *eröffnen*.

Dennoch scheinen Offenheit und Eröffnung *das* genuine Thema einer *geistvollen* Theologie zu sein. Wie anders lässt sich das Wort des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth verstehen, wenn er lapidar vermerkt: „...wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“²? Befremdlich ist, dass was uns als Thema aufgegeben ist, uns das Anfangen und den Beginn des entsprechenden Diskurses verweigert.

Worauf weist Paulus hin? Ist nicht das Geistige, ist nicht jener Geist, von dem er spricht, gerade dasjenige, was sich jeder intentionalen Setzung und jeglichem Beginnen-Wollen zu entziehen vermag und sich als Vor-Gabe aller Anfänge erweist? Ist die Gabe des Geistes jenes eröffnende Vor, das jedem Anfangen vorausgeht und dieses erst ermöglicht? Wir wären dann als gleichsam Zu-spät-Kommende immer schon auf die zweite Stelle verwiesen. Jenes eröffnende und offenbarende Vor des Geistes könnte dann nur im Antwort-Geben aufleuchten – in einem Antwort-Geben als achtungsvoller Zuwendung zu Erzählungen, Botschaften und Rufen, die uns erreichen. In Antwort und Interpretation können jene Offenheit und eröffnende Dimension auftauchen, die sich jedem unmittelbaren Zugriff immer schon entzogen haben. Jede Antwort muss aber ihrerseits das Geltungsbedürfnis aufgeben, das letzte und abschließende Wort zu haben, sondern ist darauf angewiesen, selbst zum eröffnenden Vor-Wort für neue antwortende Erzählungen zu werden. Selbst zum eröffnenden Vor-Wort zu werden für jene ihr vorausgehenden Erzählungen, denen sie selbst Antwort zu geben suchte und die gewandelt aus dieser Begegnung hervorzugehen vermögen. Wo Botschaften aufeinandertreffen und sich freundschaftlich begegnen, wo Erzählungen einander

² 2 Kor 3, 17.

wechselseitig Gastfreundschaft³ gewähren und Antwort geben, wo jegliche Originalität in der Begegnung mit ihren Interpretationen und Inkarnationen in die Geschichte geschwächt, verunreinigt und transkribiert erscheint, ereignet sich ein Raum der Offenheit. Die Kategorie der vollständigen Beerbung (der undialektischen Aufhebung) eines Denkens durch ein fortschrittlicheres anderes greift hierfür zu kurz und verschließt in der Suche nach fixierbaren Anfängen und Schlusspunkten jegliche schöpferische Kraft freundschaftlicher Begegnung.

Die Frage nach Offenheit und Eröffnung verweist uns nicht einfach an den ereignishaften Einbruch absoluter Diskontinuität, wengleich dieser als Moment der Singularität seine Bedeutung behalten muss, sondern an eine *Geschichte* eröffnender Erzählungen und antwortender Interpretationen. Den Überlegungen dieses Textes gehen die Arbeiten Gianni Vattimos voraus, die sich selbst in einer schwachen, subversiven Kontinuität mit biblischer Botschaft, mit dem deutschen Idealismus, mit Nietzsche, Heidegger und anderen Stimmen der Vergangenheit und Gegenwart sehen. Was als Versuch, sich in dieses Geflecht einzureihen und dieser Vor-Gabe, diesem Vor-Wort nun selbst eine Antwort zu geben, gedacht war, hat in einem mittleren Stadium seiner langen Entstehungsgeschichte selbst in einem Brief Gianni Vattimos eine freundschaftliche Entgegnung erfahren, die in der Anordnung dieser Arbeit unseren Versuchen der Darstellung vorausgeht. Die als „Antwort an“ verfasste Arbeit durfte so ansatzweise den Charakter eines Gespräches annehmen und möchte diesen nicht verlieren, indem sie sich etwa als „Urteil über“ oder „Einführung in“ aufzuspielen begäße.

Neben allen anderen bedeutsamen Aspekten scheint das Denken Vattimos, das in der folgenden Arbeit unser Gesprächspartner bleiben wird, seine substanzielle Tiefe und Aktualität in einer Umwendung der gegenwärtig sich manifestierenden apokalyptischen Gestimmtheit zu entfalten. In dieser *Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins* vermag es aktuellem Weltumgang kritisch-produktiv zu entsprechen und gegenüber katastrophischen Szenarien des Abbruchs an die Verantwortung einer mittleren

³ Vgl. Bahr, Die Sprache des Gastes.

Generation⁴ als Gastgeberin späterer Generationen zu erinnern. Wir sind nicht die letzten Adressatinnen und Adressaten jener Botschaften, die sich uns eröffnen; sie sind nicht nur für uns allein geschrieben. Unsere Antwort darf nicht zum abschließenden Wort werden. Wir stehen gegenüber jenen Botschaften in der Verantwortung, dass es auch nach uns noch Generationen geben kann, die etwas zu hören und zu erzählen haben.⁵ Jene *Geschichte* der Interpretation und Antwort, in die wir geworfen sind und in der sich eine unaufgebbare Ver-Antwort-ung etabliert, darf nicht durch den Einbruch einer wie immer gearteten Diskontinuität suspendiert werden. Dem anfanghaft nachzugehen, wird Aufgabe des ersten Kapitels dieser Arbeit sein.

Berechtigterweise wird sich die Frage stellen, ob der nun folgende Text, dessen Verlauf in aller Kürze skizziert sei, das sein wird, was man eine theologische oder aber eine philosophische Abhandlung zu nennen gewohnt ist. So einfach die Frage scheinen mag, ihre *eindeutige* und abschließende Beantwortung setzt einen gesicherten Standpunkt der Beurteilung voraus, wo doch nur zu unternehmende Wege und Fahrten jenen Sprachraum antwortender Interpretation zu eröffnen vermögen, der in Treue (*pietas*) vergangenen Botschaften gegenüber ein gastliches Verhältnis verschiedener Erzählungen etablieren kann. Jene erwartete Identifizierung als theologischer oder philosophischer Diskurs wird selbst fraglich. Sie stünde immer noch unter dem Zeichen von definitorischer Stärke und dem Verlangen nach klaren Entscheidungen und damit dem entgegen, was Vattimo „(An)Denken“ nennt und in Verbindung mit einer Tendenz der *Schwächung* sieht.

Das von Vattimo so bezeichnete *schwache Denken* begibt sich auf einen *andenkenden Rückgang* in die Tradition von Philosophie und zunehmend auch Theologie, um sich in immer neuen Anläufen der Interpretation dem deutschen Idealismus (besonders Hegel), Nietzsche, Heidegger und Gadamer, Croce und Pareyson, Joachim von Fiore, Novalis und Schleiermacher, Marxismus und Psychoanalyse, Girard sowie biblischer Tradition zuzuwenden. Das zweite Kapitel wird zu zeigen haben, dass jenes Gehör und jene Form antwortender Interpretation, der wir mit Vattimo nachfragen, nicht von einer Rückkehr

⁴ Vgl. Sloterdijk, Im selben Boot, 79 – 81.

⁵ Vgl. Bahr, Die Sprache des Gastes.

in den paradiesischen Urzustand einer idealen Interpretationsgemeinschaft, welche durch umfassendes gegenseitiges Verstehen und das frei fließende Spiel der Deutungen ausgezeichnet wäre, getragen werden. Paradies, Offenbarung und Unendlichkeit, wenn sie undialektisch als das Andere zu Welt, Geschichte und Endlichkeit firmieren, führen in eine letzte Verschließung und vermögen nichts zu eröffnen.

Ein Denken „*freiheitseröffnende[r] Offenbarung*“⁶ wird sich, wie das dritte Kapitel zu zeigen sucht, nicht als Sinnkonstruktion zu formieren suchen, sondern in Unsicherheit, Verflüssigung, Auflösung, Säkularisierung, Schwächung und einem fortwährenden Zerbrechen religiöser Manifestationen aussprechen. Offenbarung ist nicht informativer Aspekt als Pendant zum rettenden der Erlösung, sondern muss als *erlösende Offenbarung* gedacht werden, die nicht in einem neuen Was?, das heißt einer zu umgrenzenden Inhaltlichkeit gefasst werden kann, sondern in einem neuen Vollzug des Wie?, der sich als Haltung der pietas, als caritas, Schwächung starker ungeschichtlicher Strukturen, als Freundschaft und Gastlichkeit – oder in anderen Worten als Eröffnung eines Anerkennungsraumes artikuliert. Offenbarung als erlösende Offenbarung kann nicht mehr in der Vorstellung eines unveränderlichen Depositums der Wahrheit, das der Unstetigkeit der Geschichte gegenüberstünde, gedeutet werden, sondern bedarf der Entsprechung *antwortender Interpretation*.

Wo sich die (pseudo)apokalyptische Scheidung von gläubig und ungläubig, von erlösender Ewigkeit und heillosen Geschichte, von unveränderlicher Wahrheit und schwankender Interpretation, wo sich schließlich die Identifizierung eines theistischen und eines atheistischen Diskurses einer Säkularisierung und Schwächung ausgesetzt sieht, vermag sich vielleicht, wie das vierte Kapitel zeigen möchte, ein Raum der Begegnung von säkularem und religiösem Bewusstsein zu eröffnen, in welchem nach dem, was Vattimo als „*halbgläubig*“ bezeichnet, gefragt werden und sich eine neue Vielfalt an Erzählungen zu Gehör bringen kann. Deren Gestalt wird die eines wiedergefundenen, durch den Logos gegangenen Mythos sein, der nicht länger in der Unmittelbarkeit, Eindeutigkeit und dem panoramischen Anspruch *einer* Utopie wird bestehen können, sondern geistvolle *Ambiguität* und die *Heterotropie* vieler

⁶ Appel, Zeit und Gott, 26.

Erzählungen eröffnen muss. Die Gestalt des *Halbgläubigen* verkörpert die Unsicherheit und Offenheit des dabei zu beschreitenden Weges, der viele Fragen aufwirft, deren Beantwortung aber nicht Sache einzelner Spezialisten sein kann, sondern von einem allgemeinen Geist getragen sein muss.

Doch sind es lediglich zwei unterschiedliche Traditionsstränge, ein religiöser und ein kritischer Diskurs, welche die Möglichkeit entdecken, einander friedlich zu begegnen und zu gewissen Synergien zu gelangen? Verlangt nicht jenes geschichtliche Denken, auf das wir uns verpflichtet sehen, nach einer tieferen Reflexion jener Verbindung? Wird sich schließlich zeigen, dass die Frage nach der geschichtlichen Vermittlung selbst alle bisherigen identifizierenden und abschließenden Kategorien in ihrer Letztgültigkeit desavouiert, um vor die Aufgabe zu stellen, Schwächung und Kontinuität in ihrem Zusammen zu denken? Der andenkende, interpretierende und antwortende Rückgang des schwachen Denkens in die Tradition von Philosophie und Theologie konzentriert sich, wie das fünfte Kapitel darzustellen sucht, im Bemühen Vattimos, eine *subversive Kontinuität der Schwächung* aufzuspüren, welche sich als in organischer Entsprechung mit biblischer Tradition stehend erweist. Die Tendenz einer „Geschichte des Seins als Geschick der Schwächung“, welche sich, wie verwunden auch immer, von Hegel über Nietzsche bis Heidegger nachzeichnen lässt, ist Vattimos Deutung zufolge Transkription und interpretative Antwort auf die subversive biblische Gottesbotschaft: Sie ist Erbe einer Tradition, welche sich auf eine Erzählung gründet, „in deren Mittelpunkt die bereits alttestamentliche Lehre der Erlösung und die Idee der Fleischwerdung oder, wie der hl. Paulus sie nennt, der *kenosis* Gottes“⁷, steht. Der von Vattimo als postmetaphysisch bezeichnete „Leitfaden der Schwächung“ steht „in ununterbrochener Kontinuität zur christlichen Tradition“ und wirkt umgekehrt auf diese zurück, als er sie aufruft, sich auch selbst „von ihren metaphysischen und, was dasselbe ist, kirchlichen und disziplinären Verkleidungen“, somit von ihren starken Strukturen, zu befreien. Zumal sich die von der *kenosis* (der Selbsterniedrigung Gottes in die Geschichte) ausgehende Tendenz der Schwächung als konstitutiv für die (Spät)Moderne erweist, stellt sich in unserer säkularisierten Welt überraschend die Frage nach dem

⁷ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 37.

Echo und Nachhall – oder in anderen Worten: nach der Wiederkehr – jenes Erbes der kenosis.

Liefern wir mit all dem Gesagten nur die Theorie dessen, was in aktuellen religionssoziologischen und feuilletonistischen Diskursen als „Wiederkehr der Religion“ gehandelt wird und als ein beliebiges Thema anzusehen ist, das eine ermüdende Moderne gerade noch einmal auftreten lässt? Oder handelt es sich dabei um ein angesichts weltweit drohender apokalyptischer Risiken einbrechendes Phänomen, das in Diskontinuität zur religionskritischen Tradition der Moderne steht? Das sechste Kapitel dieser Arbeit möchte den geschichtlich-geschicklichen Zusammenhang einer in das Stadium ihrer Erschöpfung eintretenden Moderne und dessen, was vage „Wiederkehr der Religion“ genannt wird, anschaulich machen. Die Moderne erweist sich als jener Deutungshorizont, in welchen all unsere Überlegungen bezüglich einer Wiederkehr der Religion eingelassen bleiben. Eine sich ihres Herrschafts- und Geltungsanspruches zunehmend bewusst werdende Moderne muss sich – ohne ihre Errungenschaften der Reflexion und des kritischen Bewusstseins preiszugeben – im Sinne ihrer verdeckten Potentiale der Schwächung neu interpretieren und sieht sich damit an ein neues Verhältnis zu biblisch inspirierter Religion verwiesen, die sich ihrerseits nur mehr von der kenosis Gottes verstehen kann, will sie dem Problemhorizont der Moderne kritisch entsprechen. Vattimo wird sich nicht auf den ungeschichtlich abstrakten Gedanken eines leeren höheren Wesens beziehen, sondern auf ein bestimmtes, geschichtlich vermitteltes Gottesverhältnis erlösender Offenbarung, das eine Geschichte der Erzählungen und Interpretationen *freizusetzen* vermag, in deren eröffnender Tradition stehend sich auch die (Spät)Moderne zu deuten beginnt.

Aber wird nicht der Religion, so stellt sich die Frage an das siebente Kapitel, Gewalt angetan, wird sie als wiederkehrende und nicht als unveränderliche Sicherheit gedacht, als welche sie doch zudem auch den der Moderne eigenen Prozessen der Schwächung Halt bieten könnte? Christliche Religion als Religion erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation erweist sich – aller religiöser Urversuchung unmittelbarer Identifikation des Göttlichen entgegen – unversehens als durch Vermittlung und Geschichte verunreinigte Religion, das heißt als Religion des Exodus und der Wiederkehr, des immer neuen Verlassens unmittelbarer Beheimatung und der Rückkehr in sich neu eröffnenden Interpretationen. „Wiederkehr“ ist nicht primär soziologisch

konstatiertes Phänomen, das der wiederkehrenden Botschaft äußerlich bliebe, sondern Signum christlicher Religion selbst – sie ist Religion der Parusie, *Religion als Wiederkehr*, deren Hoffnungsbild nicht die Rückkehr in den *Garten* des Paradieses sein kann, sondern in der Präsenz und Aktualität, im Heute der *offenen gastfreundlichen Stadt* der Johannesapokalypse liegt. Religion lässt sich nicht mehr unabhängig von Geschichte und ihrer Interpretationsgeschichte denken. Wird so am Ende des ersten Teils dieser Arbeit immer deutlicher eine Verschiebung von der Rede einer *Wiederkehr der Religion* zu einer Begegnung mit einer *Religion als Wiederkehr* zu vernehmen sein?

Diesem Übergang gilt es im zweiten Teil der Arbeit Gehör zu schenken. Religion kann unter den Prämissen der (Spät)Moderne nur mehr in ihrem Charakter als wiederkehrende erfahren werden, nicht jedoch können ihre Spuren in einem unmittelbaren Rückgang aufgenommen werden. Als wiederkehrende muss sie die Formen der Kritik und Entfremdung, durch welche sie im Zuge der Aufklärung gegangen ist, an ihr haben und darf sich nicht als sehnsüchtiges Zurück in eine von Kontamination freie, selige Unmittelbarkeit zum Ausdruck bringen. Wiederkehr, der das Moment des Exodus eingeschrieben bleibt, ist kein selbstbezügliches In-sich-Kreisen. Sie bleibt angewiesen auf die Begegnung mit den sich im Sinne einer subversiven Kontinuität der Schwächung als Echo und Nachhall des Ereignisses der Menschwerdung des göttlichen Wortes in kenosis aussprechenden Traditionen (1. Kapitel, 2. Teil). Es sind unter anderen Marxismus (2. Kapitel), Nietzsche (3. Kapitel), Heidegger (4. Kapitel), deutscher Idealismus (5. Kapitel) und Psychoanalyse (6. Kapitel), welche in ihren Erzählungen von fernher Antwort geben und gerade *als Erzählungen der Moderne* zum Voraus jeder religiösen Rede der Spätmoderne werden müssen.

Wie aber wird der Sprachraum aussehen, der in jenen angedeuteten Begegnungen freigesetzt werden kann? Wir müssen uns hüten, allzu schnell in konkreten, von unserer besonderen Befindlichkeit ausgehenden Bestimmungen vorwegzunehmen, was auf ein *allgemeines Bewusstsein* angewiesen bleibt, das jenseits von Theismus und Atheismus und anderer limitierender Grenzen zu neuen-alten Erzählungen finden wird müssen. In einem siebenten Kapitel werden wir zu zeigen versuchen, dass es jenseits einzelner inhaltlicher Fragestellungen um *Erzählungen* zu tun sein wird, das heißt um einen wiedergefundenen zweiten Mythos, welcher der Positivität der Religion im Sinne

konkreter Geschichtlichkeit und kreatürlicher Herkunft eine Sprache zu geben vermag. Die Aufgabe kritischen Denkens bestimmte sich in diesem Zusammenhang nicht dadurch, die Erfahrung des Alltäglichen wie die konkreter religiöser Inhalte in der Reflexion zu vernichten oder aufzugeben, sondern darin, sie auf eine allgemeine Ebene – und das heißt in eine Erzählung subversiver Kontinuität – zu heben.

„Mythos“ erweist sich als Chiffre für die Überwindung der Reflexionsdistanz, welche in der Atomisierung von Zeit als Ansammlung von Ereignissen gerade kein Denken von Geschichte begründen kann. Dieses bleibt auf freiheitseröffnende Erzählung angewiesen, wie sie Vattimo in der Menschwerdung als kenosis vorgeprägt sieht. Geschichte konstituiert sich als Zeit erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation, das heißt als subversive und anarchische Kontinuität von Botschaften, Verkündigungen und Antworten. Erneut wird uns im Rahmen dieser Überlegungen des achten Kapitels die Frage einholen, ob all dies lediglich auf eine Rückkehr zu unverdorbenen Fundamenten, ob all dies lediglich auf eine Rückkehr im Sinne einer Restaurierung der Ursprünge und einer Wiederaneignung ursprünglicher Sprache hinausläuft. Im trinitarischen Gottesbekenntnis sieht Vattimo die Möglichkeit angelegt, Ursprung als Freiheit und Freigabe in Geschichte, Antwort und Interpretation zu denken. Einem Vorgang der *Säkularisierung* werden damit Wege eröffnet.

Münden jene Wege in die Eindeutigkeit *einer* Erzählung? Im Zeichen dieser Frage steht schließlich das neunte Kapitel, und es wird Aufgabe sein, Säkularisierung und die je neu zu aktualisierenden Tendenzen der Schwächung im Sinne fortwährender Wege und Fahrten aus der Beheimatung in interpretationsloser Fraglosigkeit als Verwiesenheit auf Vielfalt zu interpretieren, deren eröffnende Tiefenerzählung die Botschaft von der Inkarnation als kenosis darstellt: Die innerste Mitte biblischen Gottesgedächtnisses ist auf Formen gastlicher Begegnung, die auf einen von anderen Erzählungen eröffneten Sprachraum angewiesen bleibt und damit einen Prozess der *Schwächung* und *Säkularisierung* eigener Geltungsansprüche darstellt, angelegt. Vattimo fasst diese

„weltliche Berufung“⁸ christlicher Religion im Wort zusammen: „vom Universalismus zur Gastfreundschaft“⁹.

Diese Arbeit sucht in ein Gespräch mit dem Denken Vattimos zu treten – gleichsam Antwort zu geben einem Freund oder Bruder. Antwort zu geben einem Denken, das sich in den letzten Jahren zunehmend als Eröffnung eines Sprachraumes artikuliert hat, in welchem sich die Frage nach Religion und Säkularisierung dem Bewusstsein der (Spät)Moderne entsprechend jenseits der Trennung von Theismus und Atheismus neu aufdrängt. Antwort zu geben einer Auswahl jener Texte Vattimos, die im Verlauf der letzten fünfundzwanzig Jahre erschienen sind.

Den Beginn meiner Auseinandersetzung und auch den wichtigsten Bezugspunkt stellt der Text *Die Spur der Spur*¹⁰ (1994) dar, der gleichsam in einer *eröffnenden* Funktion für alle anderen, sich in jenem Raum jenseits von Theismus und Atheismus ansiedelnden Texte angesehen werden wird. Am verwegenen scheint mir Vattimos Replik auf Paulus und Heidegger unter dem Titel: *Os mé. Zur Haltung des 'als ob nicht' bei Paulus und Heidegger* (2001). Anknüpfend an Paulus und Heidegger findet Vattimo zu einer Deutung des Christentums im Sinne der hegelschen „Umkehr des Bewusstseins“ als dem Verlust jeglicher Fundamente und sicherer Standpunkte, die eine Bemächtigung der Welt zu gewährleisten versprochen. Diesen „Abschied“ gilt es je neu zu *erzählen* in einer subversiven Kontinuität der Schwächung. In diese Herausforderung scheinen sich vor allem die Sammelbände „Das Ende der Moderne“, „Abschied“ und „Jenseits des Christentums“ sowie die kleine Schrift „Glauben – Philosophieren“ zu stellen.

Wird sich somit allen Versuchen gegenüber, Religion als Konstruktion von Sinn – und sei es auch des schwächsten, bloß Eröffnung zu sein – zu verstehen, die Frage beständig erneuern, ob uns nicht das biblische Gottesgedächtnis vielmehr eine Umkehr des Bewusstseins zumutet, welche Religion immer auch in der Schwächung sich beständig

⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 136.

⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138.

¹⁰ Angaben siehe Literaturverzeichnis.

aufbauender starker Strukturen, seien sie nun Sinn- oder Geschichtskonstrukte, denken lässt? Religion wäre demnach ein beständiges Aufgeben des Status' der Unmittelbarkeit und des Ersten und könnte nur mehr als *wiederkehrende* erfahren werden. Vermag sich darin eine eröffnende Dimension zu offenbaren?

Teil 1

Erlösende Offenbarung und antwortende Interpretation

Und ich sah neuen Himmel und neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich aus dem Himmel herabkommend – von Gott her, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut. Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her sagen: Siehe, das Zelt Gottes inmitten der Menschen. Und er wird inmitten von ihnen zelten, und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird inmitten von ihnen sein als ihr Gott, und er wird jede Träne aus ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Klage, noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein, weil das erste vergangen ist. Und es sagte der auf dem Thron Sitzende: Siehe, neu mache ich alles, und er sagt: Schreibe, weil diese Worte zuverlässig und wahr sind. Und er sagte mir: Sie sind zum Dasein gelangt. Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Ich werde dem Dürstenden aus der Quelle des Wassers des Lebens unverdientermaßen geben. Der Überwindende wird dies erben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein.

Offb 21, 1 – 7

Und die Völker werden durch ihr Licht wandeln,
und die Könige bringen ihre Herrlichkeit in sie,
und ihre Tore werden wirklich nicht geschlossen tagsüber,
Nacht nämlich wird dort nicht mehr sein,
und sie werden die Herrlichkeit und die Ehre der Völker in sie bringen.

Offb 21, 24 – 26

Apokalypse und Transkription

Eine Erzählung von Offenheit und Gastfreundschaft beschließt die christliche Bibel. Der Schlusspunkt erweist sich als Eröffnung. Die Schlussvision der Neuschöpfung am Ende der Johannes-Apokalypse verweist auf die Erzählung vom schöpferischen Ursprung am Beginn des Buches Genesis. Wer zum Ende gelangt, hat bisher nur die ersten Schritte auf dem Weg unternommen. Sich in den von biblischen Texten eröffneten Diskursraum zu begeben, heißt sich in einer Dialektik aus Offenheit und Geschlossenheit wiederfinden.

Jener *Dis-kurs-raum*, der zwischen den Polen Offenheit und Geschlossenheit aufgespannt wird, läuft nicht vornehmlich entlang von Argumenten, sondern ist zunächst *Raum der Gastfreundschaft* und *Einladung, Gehör zu schenken*. Aus diesem Geist ist in ungestalteter Zeit die Johannes-Apokalypse geschrieben. Sie beschließt ihren ersten Teil¹¹ mit einem Wort Christi, das jene beiden Dimensionen, Gehör und Gastfreundschaft aufnimmt:

„Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an, ob einer meine Stimme hört und die Tür öffnet. Ich werde eintreten und wir werden Mahl halten ... Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.“¹²

Der sich in der biblischen Erzählung eröffnende Sprachraum meint eine Haltung der *pietas*, der hörend-achtungsvollen Zuwendung zu Botschaften und Ankündigungen, die uns erreichen – der Zuwendung zu einem Ruf, der sich als Einladung und Frage gestaltet. Es ist die Einladung, selbst zu Gästen und zu Gastgebern von Erzählungen zu

¹¹ Offb 1, 9 – 3, 22; vgl. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 23.

¹² Offb 3, 20. 22.

werden und diesen antwortend zu entsprechen. So wird Zukunft aus dem Gedächtnis der Menschen. In diesem universalen Ethos, zu hörenden Gastgebern zu werden, wie es die Johannes-Apokalypse entfaltet und der gesamten Bibel als Interpretationslinie einschreibt, ist eine Trennung, welche christliche von nicht-christlichen, religiöse von areligiösen Erzählungen unterscheidet, immer schon unterlaufen. Wir werden zu Gastgebern früherer Erzählungen, denen wir Gehör schenken, sich noch einmal auszusprechen. Wir werden in einer dialektischen Verkehrung, in einer Umkehr des Bewusstseins aber auch selbst zu Gästen jener Erzählungen, die uns etwas zu sagen haben, die noch einmal von sich reden machen, die schließlich zur Vor-Gabe eines Raumes werden, dem wir antwortend entsprechen können. Darin liegt die verborgene Tiefendimension von Erzählungen, dass sie zu Gästen und Gastgebern von uns selbst zu werden vermögen. Es ist diese verborgene Tiefendimension, welche die biblische Erzählung enthüllt, ans Licht bringt, offenbart. Es ist diese verborgene Tiefendimension, welche die Johannes-Apokalypse offenbart, wenn sie von der Einladung an die Völker spricht, ihre Herrlichkeit, ihre Geschenke in die offene Stadt zu bringen, in der eine schöpferische, neuschaffende Begegnung der Völker erfolgen kann.

„Apo-kalypsis heißt Enthüllung, heißt also soviel wie Offenbarung: *revelatio*. Offen liegt aber das Außen, verschleiert das Innen. Seele ist dieses Innen.“¹³ Was ist dieses verschleierte Innen, was ist jene Seele, deren Verhüllung enthüllt wird? Sind es die Geschenke, welche die Völker als ihren Schatz, als ihre Herrlichkeit und Ehre in die offene Stadt bringen? Jenes Innen ist wohl nicht dies und das; sind jene Seele der Völker nicht ihre Erzählungen, welche sie in ihrer Identität und ihrem Gedächtnis konstituieren? Spricht sich die Vision der Johannes-Apokalypse als der letzten Erzählung der biblischen Schriften darin aus, dass die Erzählungen der Völker sich in der offenen Stadt in ihrer herausfordernden Neuheit, Fremdheit, Befremdlichkeit, Ambiguität, Mehrdeutigkeit zu begegnen vermögen? Können auch spätere Zeiten und Generationen, die bereits ein breiter Graben von jenen biblischen Erzählungen trennt, ihre Geschichten in jene Stadt bringen? Spricht die Vision auch von gastlicher Begegnung von Erzählungen unterschiedlicher Epochen? Dann wären auch die Gestorbenen Teil jener Vision. Ist der einladende Ruf, der uns aus der Apokalypse

¹³ Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele, 3.

entgegendringt nicht gerade der Ruf einer *universalen Gastfreundschaft*, der Ruf die Erzählungen auch der Anderen in ihrem einladenden Charakter hören zu lernen?

So endet die Apokalypse mit einer Schöpfungsvision, nicht mit der Schilderung der größtmöglichen Katastrophe, wie der heutige Sprachgebrauch des Terminus „apokalyptisch“ insinuiert. „Kaum ein größerer Bedeutungsunterschied ist zu denken als der zwischen diesem gegenwärtigen Gebrauch des Wortes 'Apokalypse' und seiner ursprünglichen Bedeutung.“¹⁴ Aber auch das „ursprüngliche“ Verständnis der „Gattung der Apokalypsen“¹⁵ erweist sich als nicht geeignet für eine Interpretation der Offenbarung des Johannes, der „im Rahmen der gesamten apokalyptischen Literatur des Judentums und frühen Christentums eine Sonderstellung“¹⁶ zukommt. Jürgen Roloff weist auf eine Transkription in Richtung brieflichem Charakter, ähnlich den paulinischen Briefen hin.¹⁷ Nicht nur, dass sich im ersten Hauptteil¹⁸ sieben Briefe an Gemeinden Kleinasiens finden, auch Eingang und Schluss des Buches sind die eines Briefes. Auf den Ruf „Amen. Komm, Herr Jesus“¹⁹ folgt als Schlusswort und Unterschrift der Johannes-Apokalypse und damit der Bibel der Briefen eigentümliche Segenswunsch: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch allen!“ Beschlossen wird die christliche Bibel nicht vom apokalyptisch monologisch diskontinuierlichen Einbruch des Gotteswortes als der richtend-rettenden Katastrophe, sondern von Anspruch und „Dialog“²⁰ mit den Gemeinden. Das Ende – letztlich die Vollendung – ist nicht, wenn nicht als Eröffnung zu denken. Auch die Wahl der märchenhaft anmutenden Bilder der Offenbarung des Johannes kann als Verschiebung und Transkription gelesen werden, handelt es sich doch nicht um rätselhaft neue Bilder, sondern um weithin vorgegebene Traditionen, die wohl jeder „mit apokalyptischer Tradition auch nur annähernd vertraute Christ des ausgehenden 1. Jahrhunderts [...] auf Anhieb verstanden haben“²¹ dürfte. Die

¹⁴ Ebach, Apokalypse und Apokalyptik, 214.

¹⁵ Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 13.

¹⁶ Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 13.

¹⁷ Vgl. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 15f.

¹⁸ Offb 1, 9 – 3, 22.

¹⁹ Offb 22, 20.

²⁰ Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 15.

²¹ Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 14.

Originalität der Johannes-Apokalypse liegt somit nicht in der Offenbarung neuer Inhalte (eines neuen Was?), sondern vielleicht gerade in jenem Versetzungsschritt, in jener Verschiebung und Transkription.

Jene Transformation vom apokalyptischen Buch, umgeben von einer „Aura des Geheimnisvollen“²² und des bevorstehenden katastrophischen Abbruchs aller Geschichte, zum Brief von universal einladendem Charakter spiegelt sich im Text der Johannesoffenbarung selbst wieder. Heißt es im 10. Kapitel im Sinne apokalyptischer Tradition noch „Halte geheim, verschließe, versiegle!“²³, so steht am Ende die eindringliche Aufforderung: „Verschließe die Worte dieses prophetischen Buches nicht, denn die Zeit, der Kairos, ist nahe.“²⁴ Der Kairos, jene entscheidende Zeit, deren Nahen sich ankündigt, motiviert zu einem unerwarteten Versetzungsschritt, zu einer Transkription im Sinne einer unableitbaren Öffnung. Die Apokalypse des wiederkehrenden Jesus Christus²⁵ als jener kairos erfolgt nicht in dunkler Rätselhaftigkeit verhüllter Inhalte, welche in einem Finale schlagartig richtend-rettend enthüllt würden, sondern in der erlösenden Eröffnung universaler Gastfreundschaft (als einem neuen Wie?).

Peter Sloterdijk, luzider Kenner der Apokalyptik, deutet jene Transkription und Transformation als *jesuanische Neuerung*, welche als „geistvoll“ zu bezeichnen und in ihrer „Originalität“ anzuerkennen er sich nicht scheut:

„Mit der entscheidend neuen Botschaft, das Reich, das kommen möge, sei in Wahrheit schon eingetroffen [Nähe des kairos!] und habe seine Wirklichkeit ab jetzt 'in uns' und 'unter uns', wurde die apokalyptische Spannung aufs bevorstehende Ende aufrechterhalten *und* aufgelöst, so dass die Terminfrage gegebenenfalls in die zweite Reihe zu treten vermag – wie es bei den zweiten, dritten und späteren nachjesuanischen Gemeinden tatsächlich geschah.“²⁶

²² Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 14.

²³ Offb 10, 4.

²⁴ Offb 22, 10.

²⁵ Offb 1, 1.

²⁶ Sloterdijk, Zorn und Zeit, 150.

Die Aufrechterhaltung der apokalyptischen Spannung aufs Ende markiert den definitiven, abschließenden Charakter, welchen die Offenbarung Jesu Christi als des Alphas und Omegas, mithin als der letzten Erzählung anzeigt; ihre Auflösung besteht gerade in der schöpferischen Dimension, welche dieses Ende als Eröffnung und Einladung neuer Erzählungen, als Kontinuität einer Geschichte von Antworten und Interpretationen ausspricht. In Anlehnung an Hegel nennen wir diese Transformation und Transkription eine *Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins*.

Was motiviert, unsere Überlegungen, die sich als Antwort an Gianni Vattimo verstehen, mit einigen wenigen kursorischen Bemerkungen zur Offenbarung des Johannes zu beginnen, wo diese doch in den Schriften Vattimos keine vordergründige Rolle zu spielen scheint und auch die Verwendung des Terminus „Apokalypse“ sowie das Vorkommen entsprechender Motive eher selten ist? Der mit apokalyptischer Hintergrundmetaphorik bestens vertraute Umberto Eco, langjähriger Freund, Lehrer und Weggefährte Vattimos, bemüht in seinem Vattimo anlässlich dessen 70. Geburtstags gewidmeten Aufsatz „Weak Thought and the Limits of Interpretation“ die Frage nach einer Dialektik aus Offenheit und Geschlossenheit, Unbegrenztheit und Grenze der Interpretation, wählt dafür aber als Ausgangspunkt den Unterschied von griechischer und lateinischer Rationalität, nicht jedoch die biblische Botschaft der Apokalyptik, die *beide* darzustellenden Motive, das der Offenheit wie das der Begrenzung, in sich birgt.²⁷ Es verstärkt sich die Sorge, ob nicht zu Unrecht und etwas willkürlich in diesen unseren einleitenden Überlegungen eine bestimmte Interpretationsrichtung suggeriert wird, deren Licht ob der Anfängen eigenen Programmatik noch weit in unsere Arbeit voraus leuchtet, Vattimos Denken aber äußerlich bleiben muss. Doch stellen wir die Frage anders – kann die Bezugnahme auf apokalyptische Vorstellungswelt und die Umkehr apokalyptischen Bewusstseins das Denken Vattimos in einem neuen Licht erscheinen lassen? Wie wenn dadurch eine bislang weitgehend unbeachtete Dringlichkeit und Aktualität angezeigt wäre?

Vielleicht darf die ungeschützte Vermutung geäußert werden, dass wir in eine *Zeit apokalyptischer Gestimmtheit* eingetreten sind, deren augenscheinlichstes Merkmal eine

²⁷ Eco, Weak Thought and the Limits of Interpretation, in: Zabala (Hg.), Weakening Philosophy, 37 – 56.

sich immer umfassender manifestierende *Beobachterperspektive* ist, in welcher uns Welt erschlossen ist. In *Bildern* sieht man betrachtend-beobachtend in den Apokalypsen die Katastrophen, die Veränderungen, die umstürzenden Ereignisse, die An- und Vorzeichen, die Weltreiche, das „Rad der Geschichte“²⁸, die Weltgeschichte vorüberziehen. Die Welt wird zur umfassenden Bühne, auf der sich ihre eigene Tragödie/Komödie vollzieht. Den Anschlägen vom 11. September 2001 diene die ganze Welt als Bühne, auf der ihr ästhetisierend-schauriges Geschehen inszeniert und abertausende Male gespielt wurde. Explizit hergestellt wurde der Zusammenhang von apokalyptischer Diktion und der Transformation der Welt in eine Bühne in einer Notiz, die im Internet anlässlich der Inbetriebnahme des Teilchenbeschleunigers in Cern im September 2008 zu lesen war:

„Zum ersten Mal wird es möglich sein, die Verhältnisse der Frühzeit unseres Universums zu simulieren. Eigentlich sollten wir alle zum CERN pilgern, wenn’s losgeht – und eine ‚Fan-Meile der Erkenntnis‘ bilden. Und das erste Experiment sollte rund um die Welt auf Grossbildschirmen übertragen werden. Für den Fall, dass es doch kracht, könnten wir die Apokalypse dann wenigstens live verfolgen.“

Thomas Bernhard, dessen Werk einen apokalyptischen Ton immer wieder hörbar werden lässt, schreibt in seinem *Theatermacher* über das „Rad der Geschichte“ als einer „sogenannte[n] Weltkomödie“²⁹, einer „Schöpfungskomödie“³⁰, einer „Menschheitskomödie“³¹: „Die Idee war ja / eine Komödie zu schreiben / in der alle Komödien enthalten sind / die jemals geschrieben worden sind / Eine absurde Idee zweifellos“³². Diese absurde Idee versammelt alle Erzählungen in einen apokalyptischen Moment und wird zur Abkürzung der Geschichte in eine Komödie – in ein Bild: „Atomzeitalter meine Liebe / das ganze Atomzeitalter / muss in diesem Gesicht sein / es donnert fürchterlich / Mehr oder weniger / das Ende der Welt / in deinem Gesicht“³³.

²⁸ Bernhard, *Der Theatermacher*, 13.

²⁹ Bernhard, *Der Theatermacher*, 49.

³⁰ Bernhard, *Der Theatermacher*, 18.

³¹ Bernhard, *Der Theatermacher*, 15.

³² Bernhard, *Der Theatermacher*, 99.

³³ Bernhard, *Der Theatermacher*, 109.

Die Zusammenfassung der Geschichte in einen Moment der Entscheidung drängt die Aktualität Carl Schmitts und seiner Politischen Theologie als Theorie der ultimativen Entscheidung auf. In den sich einrichtenden immergleichen Dauerdiskursen und den nur mehr aus einer Beobachterperspektive wahrgenommenen Welten scheinen Momente ultimativer Entscheidung herauszuragen und ein Gefühl von Wirklichkeit zu vermitteln. Ob es dadurch jedoch gelingt, die beobachtend-betrachtend-beurteilend-reflektierenden Weltzugänge zu durchbrechen und zu Erfahrung, Fahrt und Begegnung zu gelangen, bleibt zweifelhaft, haben doch die Strategien der beobachtenden Weltbemächtigung selbst ihre kontrolliert-apokalyptischen Unterbrechungen hervorgebracht und inszenieren diese, um eine systemerhaltende Balance herzustellen, jeglichen Versetzungsschritt oder jegliche Transkription der Verhältnisse aber zu vermeiden. Ted Turner, Initiator von CNN, streicht in apokalyptischer Raffung einer allzeit beobachtbaren Weltgeschichte dem Motto „all news, all time“ entsprechend heraus: „We won't be signing off until the world ends. We'll be on, and we will cover the end of the world, live, and that will be our last event... and when the end of the world comes, we'll play 'Nearer, My God, to Thee' before we sign off.“ Während Thomas Bernhards Weltkomödie mit einem Brand des Pfarrhofes endet, der alle aus dem Theatersaal hinausstürmen lässt („der Saal ist leer / leer ist der Saal / vollkommen leer“³⁴) und damit die Möglichkeit eines Bruches in der beobachtenden Position angesichts der Ereignisse offen lässt, rechnet Ted Turner offensichtlich damit, dass die Plätze vor den Fernsehgeräten nicht leer blieben.

Jener *panoramischen Anspruch*³⁵ apokalyptischer Beobachterperspektive, der sich in Turners Ausspruch von 1980 noch großspurig ausnimmt und in den totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts im Sinne umfassender staatlicher Kontrolle vergeblich verwirklicht werden sollte, beginnt sich schleichend in unseren verängstigten und zunehmend erinnerungslosen demokratischen Staaten in den Systemen immer lückenloserer Videoüberwachung und Ortung durch GPS, Handypeilung und Satellitenbild (Google-Earth etc.) sowie generalisierter Internetpräsenz in unabsehbarer Permanenz zu manifestieren. Das in der Interpretationsgeschichte so viel beschworene geheimnisvolle,

³⁴ Bernhard, *Der Theatermacher*, 116.

³⁵ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 102.

in der Johannes-Apokalypse genannte *Buch*, das den Lauf der Weltreiche, gleichsam die Weltgeschichte, das Weltgeschehen enthält, bleibt in der biblischen Erzählung zunächst versiegelt und den neugierigen Blicken entzogen, was dessen geistvollen Charakter zum Ausdruck bringt:

„Und ich sah auf der rechten Hand dessen, der auf dem Thron saß, eine Buchrolle, die war innen und auf der Rückseite beschrieben und mit sieben Siegeln versiegelt. Und ich sah einen mächtigen Engel, der mit lauter Stimme rief: Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen? Und niemand im Himmel und auf der Erde und unter der Erde konnte das Buch öffnen und es einsehen. Und ich weinte sehr, weil niemand würdig gefunden wurde, das Buch zu öffnen und es einzusehen.“³⁶

Erneut begegnet die Dialektik aus Offenheit und Verslossenheit. Die Tiefendimension der Welt, wie sie das erwähnte Buch erzählt, verschwindet, wird sie an die platte Oberfläche (wie sie sich heute etwa in den flat-screens manifestiert) gebracht. Nur das „Lamm“, das Chiffre für Christus ist, erweist sich als würdig, „das Buch zu empfangen und seine Siegel zu öffnen“³⁷. Christus enthüllt sich in der Johannes-Apokalypse als der Gastgeber der offenen Stadt, in welche die Völker eingeladen sind, mit ihren je eigenen Erzählungen einzutreten. Das versiegelte Buch vermag zum Gästebuch³⁸ zu werden, in das die Geschichten der Völker gastlich nebeneinander eingetragen sind. Freigekauft sind von Christus Menschen „aus jedem Stamm und jeder Sprache und jedem Volk und jeder Nation“³⁹. Was sich in Christus als Tiefendimension der Welt offenbart, ist gerade nicht ein Fahrplan einander kriegerisch ablösender Weltreiche, sondern die Dimension universaler Gastfreundschaft und die Überwindung feindlicher Trennung. Vattimo paraphrasierend sprechen wir von einer Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins von einem *Universalismus der Beobachtung zur Gastfreundschaft*.⁴⁰

Jenes notdürftig und ohne soziologische Vergewisserung skizzierte Bild einer apokalyptischen Gestimmtheit, welches wir kontrastierend der Offenbarung des

³⁶ Offb 5, 1 – 4; Übersetzung Jürgen Roloff.

³⁷ Offb 5, 9.

³⁸ Diese Interpretation folgt einer Deutung Kurt Appels.

³⁹ Offb 5, 10.

⁴⁰ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138.

Johannes entgegengesetzt haben, mag als Plagiat der im Europa des 20. Jahrhunderts unter dem Blickwinkel fortschreitender Dekadenz sich vollziehenden Kulturkritik erscheinen, zu deren Repertoire die Begriffe Nihilismus, postmoderner Relativismus und Krise des Humanismus gehören. Dieses Sujet bemüht, hätte unser Versuch, sich dem Denken Vattimos anzunähern, von diesem aber wohl eher weggeführt. Weder kann es in obiger Beschreibung um eine Wertung gehen noch darum, aus jenem Bild resignativ-restaurativ auszuwandern und nach einem wahren, unversehrten Humanismus eigentlicher Menschlichkeit zu suchen, welches Bemühen Vattimo in sämtlichen „Projekt[en] der ‚Wiederaneignung‘“⁴¹ wirksam sieht, seien sie existenzialistischer oder marxistisch-sozialistischer Herkunft, seien sie in Verteidigung der Geisteswissenschaften gegenüber dem umfassenden Anspruch der Naturwissenschaften oder in Anschluss an Wittgensteins „Mystisches“ vollzogen.⁴² Auch der Prophet Johannes der Apokalypse rät den sieben Gemeinden nicht, ihre Gesellschaft und Umgebung zu verlassen, sondern jene Botschaft, welcher sie Gehör geschenkt haben, zu bewahren und den Zeichen der Zeit entsprechend zu interpretieren.

Es sei in dieser Arbeit der Versuch unternommen, Vattimos Denken fern jeglicher kulturpessimistisch restaurativen Figur als *Umkehrung eines sich gesellschaftlich manifestierenden apokalyptischen Bewusstseins* zu verstehen, wie sie der Umkehrung apokalyptischen Bewusstseins im Umkreis der Offenbarung des Johannes entspricht. Vattimo spricht von der

„Möglichkeit, von einer bloßen kritisch-negativen Beschreibung der postmodernen Kondition, die typisch für die Kulturkritik* des frühen 20. Jahrhunderts und deren Nachkommen in der neueren Kultur ist, zu einer Betrachtungsweise dieser Kondition im Sinne einer Möglichkeit und einer positiven Chance zu kommen“⁴³.

Etwas unvorsichtig scheinen mit der Aufnahme dieses Zitates „postmoderne Kondition“, „Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts“ und apokalyptische Gestimmtheit, wie wir sie anzudeuten versuchten, gleichgesetzt zu sein. Das Phänomen,

⁴¹ Vattimo, Das Ende der Moderne, 28.

⁴² Vgl. Vattimo, Das Ende der Moderne, 26 – 29.

⁴³ Vattimo, Das Ende der Moderne, 16; * im Original deutsch.

mit dem sich beide in Verbindung bringen lassen und welches für Vattimo Horizont der Überlegungen ist, kann als „Krise des Humanismus“⁴⁴ gezeichnet werden, der in Verschränkung mit dem von Nietzsche angekündigten Tod Gottes, das heißt dem Schwinden der Möglichkeit der Bergung der Existenz in Sicherheitsnetzen und Sinnkonstruktionen zu sehen ist. Diese Krise vermag als *Grundlagenkrise*⁴⁵ nicht durch Formen und Versuche der „Wiederaneignung“⁴⁶ authentischer Eigentlichkeit behoben zu werden. In diesem frühen Stadium unserer Ausführungen können wir festhalten, dass – mag die Zeitdiagnose auf postmoderne Kondition, apokalyptische Gestimmtheit, Nihilismus, Krise des Humanismus oder Grundlagenkrise lauten – wir weder durch übermenschliche Anstrengung aus diesem geschichtlichen Prozess heraustreten noch auf das apokalyptisch entscheidende Einbrechen einer absoluten Diskontinuität in ihrer richtend-rettenden Dimension warten können, sondern „allen Aussichten auf Emanzipation“⁴⁷ nachgehen müssen. Ähnlich scheint der bescheidene marxistische Vorschlag Zizeks: „Da uns das [...] Netz alle betrifft, da unser Alltag bereits bis ins Detail vom Netz reguliert wird, sollte es in der einen oder anderen Form *sozialisiert* werden.“⁴⁸ Vorsichtig – und in leiser Nähe zum prophetisch-programmatisch Visionären – deutet Vattimo gemäß seiner Option, nach einer Umkehrung des apokalyptischen Bewusstseins zu fragen, an, dass jene wahrnehmbaren Tendenzen „die späte Moderne [auch] als den Ort, in dem sich vielleicht eine andere Möglichkeit der menschlichen Existenz ankündigt“, zeigen.

„Auf diese Möglichkeit deuten in der Auslegung, die wir hier vertreten, philosophische, mit ‚prophetischen‘ Tönen beladene Doktrinen, wie die Nietzsches und Heideggers, hin, welche in diesem Licht weniger apokalyptisch, sondern vielmehr auf unsere Erfahrung zurückführbar erscheinen.“⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 36.

⁴⁵ Vgl. Zeillinger, *Nachträgliches Denken*, 10 – 22.

⁴⁶ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 28.

⁴⁷ Vattimo/Welsch (Hg.), *Medien – Welten, Wirklichkeiten*, 26.

⁴⁸ Zizek, *Das fragile Absolute*, 204.

⁴⁹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 16.

Vattimo distanziert sich von Interpretationen, welchen Heidegger „als der Philosoph der Nostalgie des Seins“⁵⁰ erscheint, insofern dies daran hindern muss, jene Implikationen und Intuitionen heideggerschen Denkens zu entwickeln, die es ermöglichen, „die Krise des Humanismus radikal zu leben“⁵¹, statt aus ihr heraus in neue-alte Formen der Wiederaneignung und der „Geborgenheit“⁵² zu flüchten. Es ist dies die Entscheidung für eine – in Analogie zu den Hegel nachfolgenden Schulen – als „links“ zu bezeichnende Weiterentwicklung Heideggers.⁵³ Diese Entscheidung läuft – freilich in Aufnahme zahlreicher anderer Motive – auf ein Denken von Geschichte, ja sogar auf eine schwache paradoxe Geschichtsphilosophie oder auf das, was wir die Option für eine Umkehrung des apokalyptischen Bewusstseins genannt haben, hinaus, nicht jedoch in die Katastrophe einer apokalyptischen Endentscheidung oder in den Einbruch einer absoluten Diskontinuität. Deutlich wird diese Alternative besonders in einem kleinen Aufsatz Vattimos, welcher René Girards religionswissenschaftliche Anthropologie mit Heideggers Verwindung der Metaphysik in Zusammenhang bringt.⁵⁴ Für Girard firmieren die Logik des (religiösen) Opfers und dessen konstituierende Bedeutung für eine Gesellschaft sowie das Verhältnis von Heiligem und Gewalt als Grundkategorien der Betrachtung. Im Umkreis jüdisch-christlicher Religion kommt es zu einer schrittweisen Enthüllung der mit Opfer und Heiligem einhergehenden gewalttätigen Mechanismen sowie zu einer Neuinterpretation jener Motive im Sinne sukzessiver Reduktion der Gewalt.⁵⁵ Die Moderne schließlich bringt diesen Prozess noch einmal in einer neuen Dringlichkeit ans Licht, indem sie vor die radikale Alternative „entweder der vollständigen Selbstzerstörung der Menschheit oder der vollständigen Verwirklichung der Predigt der Nächstenliebe Jesu“⁵⁶ stellt. Heideggers „Zurückweisung der Metaphysik“ sei, Vattimos Interpretation zufolge in einer gewissen

⁵⁰ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 31.

⁵¹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 53.

⁵² Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 31.

⁵³ Vgl. Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 82.

⁵⁴ Vgl. Vattimo, *Girard und Heidegger: Kénosis und Ende der Metaphysik*, in: Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 77 – 85.

⁵⁵ Vgl. Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 148 – 151.

⁵⁶ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 78.

Entsprechung zu Girard, von der Idee der Reduktion metaphysischer Gewalt motiviert, nicht jedoch von der Entdeckung einer angemesseneren Beschreibung des Seins, welche die Metaphysik ablösen könnte. Für unseren Zusammenhang ist „die Analogie zwischen der apokalyptischen Vision der Moderne, die uns Girard [...] gibt“ und der „Vollendung der Metaphysik, wie sie Heidegger in seinen letzten Schriften beschreibt“⁵⁷ von Interesse. Unter „apokalyptischer Vision“ versteht Vattimo (ob dies nun Girards Thesen angemessen wiederzugeben vermag oder nicht, sei hier zweitrangig) zunächst die Substituierung jeglicher geschichtlicher Kontinuität in der Singularität absoluter Entscheidung, was er gegen Ende des Textes noch einmal in der Rede von der „Offenbarung einer apokalyptischen Alternative zwischen totaler Gewalt und perfekter Nächstenliebe“⁵⁸ herausstreicht. Die Verwendung der Bezeichnung „Offenbarung“ weitet hier den Blick auf ein umfassenderes Verständnis von Apokalypse als „Enthüllung“, „ans Licht bringen“, was Vattimo an anderer Stelle auch explizit betont, wenn er ausführt:

„Sowohl für Girard als auch für Heidegger ist das entscheidende und apokalyptische, das heißt offenbarende Element in der gegenwärtigen Lage der Ausbruch der Gewalt, der der Tatsache geschuldet ist, dass in unserer Zeit der Wille zur Macht – oder die mimetische Rivalität [Girard] – ausdrücklich und grenzenlos wurde.“⁵⁹

Der grenzenlos werdende Wille zur Macht ist Kennzeichen der Spätmoderne und zeigt sich als „Seinsvergessenheit“, als „Identifizierung des Seins mit der Totalität des Seienden, der Objektivität“⁶⁰, das heißt als Weltumgang umfassender Weltbemächtigung, welcher die Unverfügbarkeit, die Heidegger mit der Chiffre „Sein“ anzudenken versucht, verkennt. Dies wird deutlich an der Identifizierung von Sein und Grund als Inthronisierung eines Denkens lückenloser Begründung und Versicherung. „Die Technik [...] stellt, entsprechend ihrem umfassenden Anspruch, alle Seienden in ursächlichen, vorhersehbaren und beherrschenden Verhältnissen tendenziell miteinander

⁵⁷ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 79.

⁵⁸ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 85.

⁵⁹ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 79.

⁶⁰ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 79.

zu verbinden, die höchste Entfaltung der Metaphysik dar.“⁶¹ Weder kann es um eine Dämonisierung der Technik zu tun sein noch um einen naiven Fortschrittsoptimismus. Vielmehr beschreibt Vattimo die Vollendung der Metaphysik, wie sie sich im grenzenlosen Willen zur Macht und der Technik zeigt, in apokalyptischen Begriffen im Sinne ihrer offenbarenden Bedeutung, nicht jedoch der größtmöglichen Katastrophe. *Das Ende der Moderne*, wie der Titel einer Aufsatzsammlung Vattimos lautet, muss nicht apokalyptisch-katastrophischen Charakter tragen, sondern zunächst in seinem apokalyptisch-offenbarenden Gehalt und damit auch als Chance gelesen werden. Im Wesen der Technik kommen

„Züge zum Vorschein [...], die zwar der Metaphysik und dem Humanismus eigen sind, von diesen aber immer im Verborgenen gehalten werden. Diese enthüllende Entfaltung ist für die Metaphysik und für den Humanismus zugleich Schlussmoment, Höhepunkt und Beginn der Krise.“⁶²

Jene enthüllend-entfaltende Funktion ist nicht Teil eines objektiv sich vollziehenden geschichtlichen Prozesses, welcher sich – wie in einem Pseudohegelianismus – am Ende notwendig zu vollkommener Selbsttransparenz bringt. Vattimo verbleibt zur näheren Darstellung in prophetisch-apokalyptischer Diktion und spricht von „’Gabe‘* – sich gebende Gabe des Seins, das nur ein Geschick als Schicken, Sendung, Ankündigung hat“⁶³. Indem Vattimo „Gabe“ und „Geschick“ als Schlüsselbegriffe zeitgenössischer Philosophie mit „Schicken, Sendung, Ankündigung“, und wenig später mit „Appell, worin der Mensch [...] gerufen wird“⁶⁴, erläutert, bewegt er sich in der Offenbarung des Johannes eigenen Metaphorik und deutet Gabe (wie später auch den Begriff des Ereignisses) im Wechselgeschehen von eröffnender Offenbarung und Interpretation, von Vor-Gabe und Ant-Wort. Damit aber soll ein Raum eröffnet werden, der Chancen zur Gestaltung bietet und Erzählung und Antwort – oder in den Worten Vattimos *fabulierte Erfahrung von Wahrheit*⁶⁵ – anstößt, welche die „einzige Möglichkeit von

⁶¹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 46.

⁶² Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 47.

⁶³ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 47.

⁶⁴ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 47.

⁶⁵ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 35.

Freiheit“ ist: „Das Sein ereignet sich – von mal zu mal, in den historisch geschickhaften Öffnungen [Formen des Weltumgangs] – allein als ontologische Differenz, das heißt als Bruch mit den Ansprüchen, den Forderungen des Seins nach Begrenztheit, Stabilität und Finalität ...“⁶⁶ Dem Sein als einem Sich-Ereignen, dem Sein als *Ereignis* haftet damit weniger der dunkel mystische Charakter des absolut singulären Einbruchs in die Geschichte an, wie ihn das von Vattimo häufig zitierte Heideggerwort vom *ersten Aufblitzen des Ereignisses* nahelegt.⁶⁷ Vielmehr kommt ihm der Charakter des Bruches, der Verfremdung, der Versetzung, der Transformation zu. Solcherart wird es nicht zum apokalyptischen Abbruch von Geschichte, sondern vielmehr gerade – in einem schwachen Sinne – zukunftsöffnend und geschichtsermöglichend, wenn Geschichte nicht anders zu denken ist denn als *subversive Kontinuität der Schwächung*, das heißt als Erfahrung der Durchbrechung des Schwergewichtes selbstlaufender Kontinuitäten und den Geltungsansprüchen herrschaftlicher Systeme, welche lediglich eine Siegesgeschichte fortschreiben und Zukunft nur als Extrapolation des gegenwärtig Mächtigen zulassen können. Vattimo versucht – so die Vermutung dieser Arbeit – in der apokalyptisch-schillernden Rede vom Ereignis die Momente der Schwächung und des Abschieds zu akzentuieren, um den Begriff im Wechselspiel von Offenbarung und Interpretation als geschichtlichen zu denken – entkleidet jeglichen Anklangs der Stärke: Es geht um die Bereitschaft, „das Ereignis des Seins als eine Art Substraktion, eine Schwächung, eine Entfernung oder einen langen Abschied“⁶⁸ verstehen zu lernen und den Charakter der Stärke aufzulösen. Geschichte erfährt nicht eine absolute Diskontinuität, sondern konstituiert sich als eine Erzählung des Abschieds, eine Erzählung von der Schwächung starker Strukturen, eine Erzählung vom Ende der Metaerzählungen.

„Das Ende der 'Metaerzählungen', gedacht im Horizont der Geschichte der Metaphysik und ihrer Auflösung (also innerhalb einer paradoxen 'Metaerzählung'), ist das Sich-Ereignen des Seins in Form der Auflösung, der Schwächung, der Sterblichkeit; nicht

⁶⁶ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 83.

⁶⁷ Vgl. Heidegger, Identität und Differenz, 27; Vattimo, Das Ende der Moderne, 47 und öfter.

⁶⁸ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 82.

aber des Niedergangs/Verfalls, denn es gibt keine hohe, feste, ideale Struktur, von der die Geschichte 'abgefallen' wäre.“⁶⁹

Bedeutet dies aber auch, dass es keine „hohe, feste, ideale Struktur“ gibt, welche in einem Akt apokalyptischen Einbruchs wiederhergestellt werden könnte? Diese Frage wird uns im Folgenden noch zu beschäftigen haben. Vorerst aber müssen wir noch einmal zu Vattimos Auseinandersetzung mit Girard und Heidegger zurückkehren. Vattimo vermochte beide Denker in ihrem Bezug zur Spätmoderne als apokalyptisch im Sinne eines aufdeckend enthüllenden Momentes zu verstehen. Er wendet sich aber klar gegen Girard, wo dessen Position auf eine apokalyptische Endentscheidung als radikaler Alternative zwischen Vernichtung und Nächstenliebe hinauszulaufen scheint. Wir versuchten zu skizzieren, wie Vattimo in einem „'linken' Heideggerianismus“ sowohl ein nostalgisch-restauratives als auch ein apokalyptisch-katastrophisches Bewusstsein, wie sie sich an Heidegger zuungunsten eines geschichtlich verantwortlich emanzipativen Denkens entzünden können, einer Schwächung unterziehen möchte. So veranschlagt Vattimo, dass Rettung weniger in eine letzte „unerlässliche Wahl“ stellt, sondern eher Ankündigung und Ruf in einen Prozess ist, „der zugleich eine Offenbarung und eine fortschreitende Verminderung der ursprünglichen Gewalt des Heiligen ist“; Aufruf,

„die Gewalt zu entheiligen und die definitive und endgültige Forderung nach metaphysischer Objektivität aufzulösen. Dieser Prozess hat kein Ende, sicher hat er kein Ende mit der Offenbarung einer apokalyptischen Alternative zwischen totaler Gewalt und perfekter Nächstenliebe.“⁷⁰

In den letzten Zeilen des kleinen Aufsatzes wird schließlich das eigentliche Motiv von Vattimos Text als *Einladung*, ein Denken mit einem andren in Zusammenhang zu bringen, deutlich. Die Arbeit Girards vermochte Vattimos Heidegger-Verständnis zu verändern, wie er nun selbst – sensibilisiert durch Heidegger – einen gewandelt-verfremdenden Blick auf die Thesen Girards wirft, um sie von ihrer Aufgeladenheit mit

⁶⁹ Vattimo, Abschied, 125.

⁷⁰ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 84f; vgl. auch 74f.

apokalyptischer Diskontinuität zu erleichtern. Die apokalyptisch-monologische Endentscheidung erfährt eine Transkription in Begegnung und *Dialog*.

Jener leise *Übergang* mutet wenig apokalyptisch an. Vermag er aber nicht in Richtung jener *Transformation* zu weisen, welche wir in der Offenbarung des Johannes, besonders im Bild der offenen gastfreundlichen Stadt zu vernehmen meinen? Zeigt sich darin nicht eine Umkehr apokalyptischen Bewusstseins, die produktiv-emanzipativ einer sich gesellschaftlich manifestierenden apokalyptischen Gestimmtheit kritisch entspricht? Welches Zukunftsbild gewinnt im Ausgang von diesem ersten Kapitel langsam Konturen – das einer idealen Interpretationsgemeinschaft der frei fließenden Deutungen? Das Paradies unendlicher Interpretationsvorgänge von sich in idealer Nähe Verstehenden – vielleicht als säkularisierte Form der *communio sanctorum*, der Gemeinschaft der Heiligen? Könnte dann der Garten Eden als Chiffre für Offenheit und Eröffnung fungieren, wie wir sie anfangs erfragten? Oder aber zeigt sich nicht in jener Transformation im Sinne eines Gegenhorizontes, eines *Kontrastprogrammes* auch ein Moment des Sich-nicht-Schließens, des Befremdlichen, welches je neu den Weg aus dem Garten des Paradieses in zu unternehmende Fahrten weist?

Ich bin das Alpha und das Omega,
der erste und der letzte,
der Anfang und das Ende.
Selig die ihre Gewänder Waschenden,
damit ihr Anrecht sein wird auf das Holz des Lebens,
und sie durch die Tore hineingehen in die Stadt.
(Offb 22, 13 – 14)

Herkunft und Ursprung

Ernst Bloch spricht gegen Ende seiner „versuchten Enzyklopädie der Hoffnungsinhalte der Menschheit“⁷¹ eine Transkription von Anfang und Ende aus:

*„Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch.“*⁷²

Mutet Blochs Transkription von Anfang und Ende, die Zusammenschau von „wirklicher Genesis“ und Ende, nicht wie eine ferne Antwort an jene Zusammenfassung von Anfang und Ende in Christus an, wie sie das letzte Kapitel der Johannes-Apokalypse erzählt? Freilich nennt Bloch nicht den erhöhten Christus, der Alpha und Omega, erster und letzter, „Wurzel“ und „Spross“⁷³ ist, die „Wurzel der Geschichte“, sondern den arbeitenden, schaffenden, verändernden, auf Zukunft hin sich ausstreckenden Menschen. Allerdings deutet Bloch den „Apokalyptiker Jesus“⁷⁴ als den Menschensohn, welcher im Sinne eines aus Gott „ausziehenden Messianismus“⁷⁵ ganz von der „Exodus-Idee“⁷⁶ erfüllt ist und entzieht ihn damit der Gefahr, zur Gestalt mythisch-

⁷¹ Bloch, Gestaltung der Wirklichkeit (Forumsdiskussion), in: Österreichische Hochschülerschaft an der Universität Wien (Hg.), Bericht 600, 165.

⁷² Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1628.

⁷³ Offb 22, 16.

⁷⁴ Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1500.

⁷⁵ Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1498.

⁷⁶ Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1500.

statischer Zusammenschau von Anfang und Ende zu werden. Nicht der kosmische Behälter, der Alpha und Omega, der alle Zeit in sich birgt, noch der absolute Sprung „ohne jeden Zusammenhang mit Geschichte“ ist Symbol für Christus, sondern der Kairos als die erfüllte, durch Geschichte vermittelte Zeit, welche eine Zeit des Wachseins ist.⁷⁷ Es wird in einer apokalyptischen Weltverwandlung, in welcher das schlechthin Neue und das Ende (das schlechthinnige „Novum oder Omega“) auf den „Menschen-Inhalt“ bezogen werden, „der Mystizismus des Himmels zur Mystik des Sohns, die Herrlichkeit Gottes zu der der erlösten Gemeinde und ihrer Statt“⁷⁸. Diese apokalyptische Verwandlung ist aber eine Verwandlung der Apokalyptik selbst in einen Prozess fortwährender Erneuerung und Gestaltung unter Vorzeichen der Gefahr und des Wagnisses, des Wanderns und Irrens, der harten gefährdeten Fahrt in die Geschichte. Die gesamte Last und das gefährdete Hoffnungspotential der Geschichte drängt sich in jenen Zusammenschluss von Anfang und Ende und sprengt jede menschenleere remythisierende Zirkularität, weitet jene apokalyptische Abbrüchigkeit der Geschichte in eine zu gestaltenden Zeit der Menschen. Bloch arbeitet während des 2. Weltkriegs und über diesen hinaus durch neun Jahre hindurch im Exil an seinem Monumentalwerk *Das Prinzip Hoffnung* und versucht in einer vom Untergang durchsetzten Zeit die apokalyptische Wucht in eine Form zu erringender Utopie umzuwandeln und auf den „Menschen-Inhalt“ rückzubeziehen.

Indem Bloch in einem Denken des Ursprungs den arbeitend-gestaltenden Menschen reklamiert, markiert er einen Bruch in einer Vorstellung, welche sonst als mythologischer Kurzschluss von Anfang und Ende erscheinen könnte. In jene Transformation von Anfang ins Ende, in jenen Zusammenschluss schiebt sich der Prozess geschichtlicher Gestaltung auf Zukunft hin, der Mensch und Gesellschaft ausmacht und der in seiner antizipierenden Kraft nicht anders denn *erzählend* artikuliert werden kann – von der Geburt, in den Tagträumen⁷⁹, den Manifestationen antizipierenden Bewusstseins in Kunst, Architektur etc. bis zu den Sozialutopien, Religionen und den marxistisch-emanzipativen Imaginationen der Weltveränderung.

⁷⁷ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1492.

⁷⁸ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1504.

⁷⁹ Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1.

Der Mensch als arbeitender und gestaltender vermag aus der „Vorgeschichte“⁸⁰ in die *Geschichte* einzutreten. Ungeachtet jenes heute befremdlichen Pathos, von welchem Blochs große Erzählung geprägt ist, stellt Vattimo jenen Denker der Utopie und Avantgarde paradigmatisch den apokalyptischen Propheten des Untergangs des Abendlandes gegenüber, wie sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzutreten beginnen.⁸¹

Wenn wir jenem Versuch, die Schlusspassage von Blochs *Prinzip Hoffnung* als Antwort und kritisches Echo auf das Ende der Offenbarung des Johannes zu lesen, einen Augenblick trauen, stellt sich uns die Frage, welche Rolle denn dem gestaltenden, fragenden und antwortenden Menschen, oder allgemeiner der *Geschichte* in jener poetisch-mythologisch anmutenden Neubestimmung von Anfang und Ende, wie sie die christliche Bibel bietet, zukommt. Es wird dies auch die Frage sein, ob Vattimos sich langsam abzeichnendes Konzept antwortender Interpretation und gastfreundlicher Begegnung von Erzählungen, wie es sich im Begriff der *pietas* konkretisieren wird, letztlich eine Erlösung aus der Geschichte im Sinne frei fließender Interpretationen einer idealen Verstehensgemeinschaft bedeutet, das die Härte von Grenzen⁸² und Tatsachen vermissen lässt, wo alles nur mehr Interpretation ist. Es wird dies letztlich die Frage sein, ob Anfang und Ende, Alpha und Omega, Ursprung und Vollendung, Herkunft und Ziel in einer ewigen Beheimatung zusammenfallen und jegliche zeitliche Spannung verlieren. Diese Bestimmung, deren Problematik das gesamte Corpus der biblischen Bücher durchzieht, verdichtet sich in der Chiffre des *Gartens*. Deutet sich in deren Gegenüberstellung zum Symbol der *Stadt* ein Diskurs an, welcher religiöse Erzählungen zur Thematisierung einer *Frage* ins Spiel bringen kann, die einen theologischen Binnenraum je schon hinter sich gelassen hat, und von welchem Vattimo unter dem Stichwort der „Befreiung der Metapher“⁸³ spricht?

⁸⁰ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1628.

⁸¹ Vgl. das erste Kapitel von Vattimos *Kurzer Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert* mit dem Titel „Das Ende der *Belle Époque*. Untergang des Abendlandes und Geist der Avantgarde, 15 – 20.

⁸² Vgl. Eco, *Weak Thought and the Limits of Interpretation*, in: Zabala, *Weakening Philosophy*, 37 – 56.

⁸³ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 27.

In einem Gespräch mit René Girard distanziert sich Vattimo von der Vorstellung einer naiven Usurpation des Paradiesesgartens, wenn er sagt: „Ich glaube ganz sicher nicht im Garten Eden zu leben.“⁸⁴ Vattimo misstraut in seiner Replik auf Girard, dass es naturhaft naturgesetzliche, *positivierbare* Beschränkungen gäbe, welche unhinterfragbare, sich jeglicher Auflösung und Schwächung entziehende Grenzen setzten und den Menschen unter ein bestimmtes Wesensallgemeines brächten. Diesen subversiven Gedanken der Nicht-Akzeptanz einer letzten Grenze und der Auflösung von Beschränkungen, sieht Vattimo in Kontinuität mit dem Denken Hegels, der Aufklärung, ja letztlich mit der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus und der schwächenden Verkehrung der Todesmacht in ihrer Letztgültigkeit. Das entsprechende Bild, um jene Tendenz zu verdichten und in ihrem Kern zu explizieren, ist nicht das Wohnen noch die ersehnte Rückkehr in den spannungslosen Garten Eden, sondern die Präsenz und Aktualität von „Augenblicke[n] der Fülle, die wir lieben“ und denen wir gerade in einer Schwächung der trennenden Grenzen gegenüber dem Anderen „mehr Dauer verleihen würden“⁸⁵. Darin vermag sich eine schöpferische Dimension zu eröffnen, in der Vattimo eine Entsprechung zu Jesu Aufruf zur Nachfolge sieht.⁸⁶ In welches Verhältnis zueinander kommen nun Schöpfung und Ende, Schöpfung und Vollendung in biblischer Sicht und wo steht dabei der geschichtlich gestaltende Mensch? Wo steht dabei der geschichtlich gestaltende Mensch, der aus dem Garten Eden geworfen ist und *nur zu Zeiten göttliche Fülle erträgt* – „Traum von ihnen ist drauf das Leben“⁸⁷?

Was immer biblisch erzählt wird, befindet sich in einem Rahmen, der von zwei Schöpfungserzählungen gebildet wird – der redaktionell als Einheit komponierten Urgeschichte in den ersten Kapiteln des Buches Genesis⁸⁸ und der Schöpfungsvision

⁸⁴ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 35.

⁸⁵ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 35.

⁸⁶ Vgl. Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 34f.

⁸⁷ Vgl. Hölderlin, Brod und Wein.

⁸⁸ Vgl. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken; Löning/Zenger, Als Anfang schuf Gott; Bibel und Kirche, Urgeschichte(n).

vom neuen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes⁸⁹. Die gesamte biblische Geschichte steht in diesem schöpferischen Horizont, all die mannigfaltigen Erzählstränge werden in diesen Visionen gebündelt und verdichtet. Das Ende der biblischen Erzählung ist an den Anfang verwiesen, der Anfang vermag sich erst im Ende zu offenbaren. Es bleibt die Frage, ob dieses Netz aus Verweisungen in sich verschlossen bleibt oder aber in seiner Geschlossenheit über sich hinauszuweisen vermag. Zu bedenken ist, dass die Urgeschichte, wiewohl als Einheit konzipiert, nicht mit der monologischen Erzählung des Anfangs beginnt, sondern mit der Erzählung einer *Doppelung* des Anfangs, welcher sich in zwei Geschichten ausspricht und damit Anfängen auf eine Vielfalt verpflichtet weiß. Die Frage nach Verschlossenheit und einem darüber hinausweisenden Moment kehrt jedoch als Frage nach dem Ende der biblischen Erzählung in neuer Weise wieder. Der unaufgebbaren Dignität des Anfangs als Vielfalt entsprechend kann auch jenes nicht in eine letzte, vereinigende, monologische Erzählung münden, sondern wird sich gerade als einladende Eröffnung eines Verhältnisses der Gastfreundschaft aussprechen.

Jene biblische Verweisungsstruktur prägt die Offenbarung des Johannes als letzte Erzählung der christlichen Bibel zuinnerst, erweist sie sich doch geradezu als eine „Zitatmontage und -collage“ (Jürgen Ebach) älterer biblischer Texte und älterer außerbiblicher Apokalypsen; sie „nimmt zitierend und anspielend zentrale Motive und Traditionen“⁹⁰, sie nimmt die großen Hoffnungen und geschichtlich ergangenen Verheißungen auf, welche sie als Botschaft und Verkündigung von Schöpfung und Neuschöpfung, Paradies und Leben im geordneten Lebenshaus, Exodus und neuem Exodus, Bund und unverdienter Zuwendung Gottes, Völkerwallfahrt und neuem Jerusalem, Schöpfung im Wort und Fleischwerdung des Wortes, Überwindung der Todesmacht und geistvoller Distanzierung jeglicher Trennung von Sakralität und Profanität erreichen. Dabei geht die Johannesapokalypse jedoch nicht darin auf, Summe zusammengefügter Zitate zu sein, sie verleiht vielmehr in der Versammlung all dieser überlieferten Gestalten der Hoffnung diesen neue Gegenwart, bringt sie erneut ans

⁸⁹ Offb 21 – 22.

⁹⁰ Ebach, Apokalypse und Apokalyptik, 228; siehe besonders 225 – 229.

Licht⁹¹, ja lässt sie in einem neuen Licht erscheinen, ohne zusätzliche Inhalte (ein neues Was?) ihnen gegenüber zu generieren. Sie ist antwortende Interpretation von Verkündigung und Überlieferung, was einen Raum der *Aktualität* entstehen lässt, der sich in einem zeitlichen Verweis zum Ausdruck bringt, welcher Anfang und Ende der Johannesapokalypse rahmt: „die Zeit, der Kairos, ist nahe“ und: „ich komme bald“⁹². Als Zitatcollage ist das letzte biblische Buch vor allem eine Erzählung der Gastfreundschaft – es sind Botschaften, Verkündigungen, Rufe, die einander deutend, interpretierend, antwortend diese wechselseitig gewähren.

Die in christlicher Diktion so genannte „Heilige Schrift“, welche sich als umfassender Verweisungszusammenhang schlechthin, als ein Zusammenhang aufeinander sich beziehender Texte und Traditionen ausspricht, verweist am Ende ganz an den Anfang und in ihrem Ursprung gleichwohl ganz in ihr Ziel: Die Vision der neuen Schöpfung als des neuen Jerusalems nimmt viele Motive der biblischen Urgeschichte auf, setzt sich zu ihr aber in eine nicht bloß wiederholende Beziehung. Sie schildert paradiesische Zustände, ohne dabei von einer Rückkehr in den *Paradiesesgarten* zu sprechen: Das Holz (der Baum) des Lebens⁹³ wird nicht mehr in Bezug auf den *Garten* als in dessen Mitte⁹⁴ oder aber vor dessen Toren stehend lokalisiert, sondern *in der Stadt*. Der Fluss des Wassers des Lebens⁹⁵ entspringt nicht im Garten von Eden⁹⁶, sondern geht vom Thron Gottes und des Lammes aus, also vom *neuen Jerusalem*, wie dies bereits Ezechiel und Sacharja⁹⁷ erwarten. Wie diese interpretative Verschiebung zentraler Motive zeigt, endet die Offenbarung des Johannes, und damit die Bibel überhaupt, *nicht* mit einer einfachen Rückkehr in das Paradies als einer sich in einem apokalyptischen Akt der Diskontinuität vollziehenden Wiederherstellung einer „hohe[n], feste[n], ideale[n] Struktur, von der die Geschichte ’abgefallen‘ wäre“⁹⁸. Es gibt keinen als ein

⁹¹ Offb 1, 1.

⁹² Offb 1, 3; 22, 20.

⁹³ Offb 22, 2.

⁹⁴ Gen 2, 9; 3, 22. 24.

⁹⁵ Offb 22, 1.

⁹⁶ Gen 2, 10 – 14.

⁹⁷ Ez 47, 1 – 12, Sach 14, 8.

⁹⁸ Vattimo, Abschied, 125.

mythologisch außerhalb aller und vor aller Zeit in der Ferne des Jenseits (der Vergangenheit) gegebenen Idealzustand, welcher nach einer langen Phase schuldhafter Entfremdung (Sündenfall, Geschichte, Reflexion, Interpretation) als ein Fernes der Zukunft endlich wieder wird aufgegriffen werden können, indem sich am Ende die Erzählung im Sinne eines mythologischen Kreislaufes wieder hin zu ihrem unverdorbenen Anfang wendet und bündig schließt. Die frühen, apokalyptisch geprägten christlichen Gemeinden blieben in Kontinuität zum jüdischen Volk skeptisch gegen solche undialektischen, „einfachen“, lückenlosen Vereinigungsmythen. Sie hielten darin Treue zu Israel als dem Volk des Exodus und der Leidenserinnerung, dem Volk der Zeit (Tillich), welches doch gerade, wie Johann Reikerstorfer betont, in der Abhebung vom „polymythisch gestimmten Umfeld ... im Kontakt mit der ernüchternden Wirklichkeit, im Aufbruch trostloser Nichtidentität, vor allem in den leidvollen Geschichten der Unterdrückung, der Fremdheit, des Exils“ seine verheißungsvollen „Gottesperspektiven“ gewann, nicht jedoch aus der Stabilität ewiger Wiederholung der Naturzyklen: „Israel, das nie wie andere Völker in der Gegenwartsbejahung angekommen war und sein Zuhause fand, wurde so Heimstatt eines 'Eingedenkens', dem Gott mit seiner Verheißung nahe war.“⁹⁹ Entgegen aller Vereinigungsmythen mit ihrer fraglosen Beheimatung im Eigenen und ihrer Versicherung in der Konstanz wiederkehrender Abläufe zeichnen die letzten Kapitel der Johannesapokalypse das Bild einer *offenen Stadt*, welche als offene und gastfreundliche den Gegensatz von Beheimatung und Fremde aufgebrochen hat und zum biblischen Ausblickspunkt wird, dass es Heimat nur im Sich-Entäußern in die Fremde geben kann (oder wie Johann B. Metz immer wieder einschärft: dass der *memoria resurrectionis* die *memoria passionis* eingeschrieben bleibt) und Fremde ohne Erinnerung und Vision von Heimat zur tragischen Gestalt wird. Oder in anderen Worten: Die Vertreibung aus dem Paradies in die Geschichte ermöglicht, nachdem Eva

⁹⁹ Reikerstorfer, Die „intelligible“ Gottesspur, 3. Vergleiche zu dieser Frage nach Vereinigungsmythos und der Dialektik von Entfremdung und Verheißung in Auseinandersetzung mit biblischen Gestalten auch: Appel, Entsprechung im Widerspruch. Explizit taucht diese Auseinandersetzung auf den Seiten 80f auf, implizit aber ist sie wohl durchgängig präsent.

die Liebe durch übergroße Nähe, „Bedürfnis nach Identität“¹⁰⁰ (fragloser Beheimatung) und Angleichung (Seinwollen wie Gott) getötet hat, erst jene Fremdheit, „durch welche die Liebe zu sich selbst kommen kann: Fortan ist der eine liebende Teil befähigt, die Transzendenz [und damit Fremdheit] des anderen zu achten“¹⁰¹. Diese Fremdheit muss als Befremdlichkeit der Stadt „eingeschrieben“ bleiben – im Wissen, dass sich dieses Motiv jeder Festschreibung gerade entzieht. Wird Religion als Sinn- und Bedeutungskonstruktion verstanden, mag das Buch mit den sieben Siegeln als Repräsentation vollständiger Geschlossenheit verschlossen bleiben und sein Inhalt im Status des Festgeschriebenen verharren. Fragen wir hingegen nach einer Umkehr des religiösen Bewusstseins im Sinne einer schwächend-auflösenden Tendenz, müssen die Siegel geöffnet werden, um dem befremdlichen Moment der Geschichten der Völker, welche Aufnahme in der Stadt begehren, Raum zu geben und Transkription und Transformation dessen zu ermöglichen, was sonst dem natürlichen Schwergewicht des Festgeschriebenen und Eindeutigen unterliegt.

Der Reigen biblischer Erzählungen schließt mit dem Bild der offenen Stadt – nicht der Gedanke umfassender Bekehrung, lückenloser Integration, vollständiger Festschreibung und eindeutiger Identifizierung steht am Ende, sondern die Eröffnung eines Raumes der Gastfreundschaft¹⁰², der zum Ort der Begegnung der Völker (der Heiden) und – biblisch gesprochen – des Volkes Gottes wird. Dieses Bild markiert keine endgültige Verhältnisbestimmung. An der Begegnung mit den Völkern und ihren Erzählungen liegt es, ob es in eine Usurpation letzter Sicherheit, Entspannung und Festschreibung mündet oder aber ein gefährdetes und damit *in-Frage*-gestelltes zu bleiben vermag. Wo das Erste vergangen ist, wie es in der Apokalypse des Johannes heißt¹⁰³, wo also jede unmittelbare Sicherung an einem Ersten wie auch die angemähte normative Macht des Faktischen, die sich in tiefster Weise als die Plausibilität des Eigenen als des Ersten

¹⁰⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 119.

¹⁰¹ Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 243f.

¹⁰² Offb 21, 24 – 26.

¹⁰³ Offb 21, 4.

äußert, zerbricht, sind wir verwiesen auf Botschaften und Verkündigung, die uns als An-Spruch erreichen, dem es antwortend zu entsprechen gilt¹⁰⁴.

Vattimos Konzept, das sich als „Treue gegenüber denen, die vor mir kamen und nach mir kommen werden“¹⁰⁵, und damit als ein Denken antwortender Interpretation versteht, wurde oben gegenüber einem Einbruch apokalyptischer Diskontinuität vage als ein Bekenntnis zur Geschichte angedeutet, welche sich wesentlich in der Weitergabe, Begegnung und Interpretation von Botschaften und Erzählungen konstituiert. Es erhebt sich nun die Frage, ob jenes hermeneutische Konzept, das Vattimo auch als „hermeneutische Ontologie“ apostrophiert, vom Ideal einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft und eines ungestört fließenden Interpretationsprozesses, das heißt letztlich vom Ideal einer Rückkehr in den Garten des Paradieses als dem Ort widerstandslosen, umfassenden Verstehens, getragen ist. Vattimos schon zitierte, zunächst etwas nichtssagend anmutende Aussage: „Ich glaube ganz sicher nicht im Garten Eden zu leben“, erhält von hier einen neuen Klang. Umfassendes Verstehen im Sinne völliger Transparenz des Kommunikationsprozesses ist orientiert am „Projekt einer emanzipiert-modernen Subjektivität“¹⁰⁶ und ihrem Ideal der Selbsttransparenz des Subjektes, welches Vattimo mit Nietzsche und Heidegger in der Spätmoderne seiner Erschöpfung ausgesetzt sieht. Der Interpretationsprozess lässt sich – wohl analog zum künstlerischen Werk – nie zu völliger Präsenz bringen, was anhand der heideggerschen Unterscheidung von „Eröffnung einer Welt“ und „Herstellung der Erde“, den beiden Aspekten des „Ins-Werk-Setzens der Wahrheit“, deutlich wird.¹⁰⁷

„Während die Welt das System von Bedeutungen ist, die sich in entfalteter Form im Werk auffinden lassen, ist die Erde jenes Element [...], das als Immer-wieder-Sichverschließen, als eine Art niemals durch die Interpretationen aufgebrauchter, niemals in den Bedeutungen erschöpfter Kern hervortritt.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Offb 22, 6 – 20.

¹⁰⁵ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 41.

¹⁰⁶ Vattimo, Abschied, 116.

¹⁰⁷ Vgl. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders., Holzwege; Vattimo, Das Ende der Moderne, 55 – 85.

¹⁰⁸ Vattimo, Das Ende der Moderne, 77.

Jede Interpretation hat ein Heute, eine Aktualität, welche sie – entsprechend dem Moment der Erde, welches die Konnotation der Endlichkeit und Sterblichkeit aufweist¹⁰⁹ – als endliche und verschwindende ausweist, sich dem Ideal völliger Transparenz und Präsenz, das heißt einem umfassenden Verstehen, entziehend. Nicht objektive Normen oder Regeln sind der Widerstand, welcher ein unendliches, freies Fließen der Interpretationen hemmt, sondern das *hic et nunc*, welches jeder Interpretation anhaftet, zeigt sich als nicht abzubauenes widerständiges Moment. „Die Erde ist ganz gewiss das *hic et nunc* des Werkes [des Wortes, der Aussage, der Botschaft], wohin jede neue Interpretation immer zurückkehrt, welche immer neue Lesearten, und somit neue mögliche 'Welten', hervorruft.“¹¹⁰ Dahinter aber existiert keine unveränderlich ideale Welt der Bedeutung, welche „strukturell starke“¹¹¹ Interpretationen aus der unstetig sich wandelnden, zeitlich „verunreinigten“ Geschichte herausnehmen und als umfassend und eindeutig verstehbare in ein ungehindertes Fließen der Kommunikation bringen könnte. Der Gedanke dieses immer schon geschlossenen Kreises transparenter Interpretationen könnte das Moment der *Zukünftigkeit* nicht mehr zum Ausdruck bringen und würde damit eine entscheidende Dimension jeder Erzählung unterlaufen. Erfüllt Vattimos Konzept antwortender Interpretation, welches sich zunehmend seiner theologischen Herkunft und Relevanz bewusst wird, die Hoffnung auf einen „Rücksprung“ in das Paradies einer „eigentlichen Sprache“¹¹²? Oder erweist sich das Ideal der Eindeutigkeit der Sprache und der Geschlossenheit des Kreislaufes der Interpretationen als gebrochen, sodass noch Schritte zu tun bleiben, der *Garten* erneut verlassen werden muss und sich auch die Frage nach der *Zukunft* stellt? Inwiefern können die Erzählungen der *Stadt*, welches Motiv sich als entsprechender Gegenpol zum Garten erwiesen hat, weiter tragen?

Stadt als Gegenbegriff zu *Garten* haftet im Kontext der biblischen Schriften von Beginn an eine *Ambivalenz* an. Von ihrer ersten Erwähnung an lässt sie die Eindeutigkeit *einer* Interpretation vermissen. Als Adam und Eva den Garten des Paradieses verlassen

¹⁰⁹ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 76 – 79.

¹¹⁰ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 68.

¹¹¹ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 71.

¹¹² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 121.

müssen, wird ihr erstgeborener Sohn Kain nach einer Eskalation der Gewalt zum Gründer einer Stadt¹¹³ – das mordende, den Anderen zur Gänze usurpierende Bewusstsein gleichsam zum Urbild der Städtegründer, die Stadt zur Verkörperung von Fortschritt wie von Barbarei. In der Hoffnungsvision des neuen Jerusalem als dem Schlussbild der Bibel taucht noch die Erinnerung an die Metropolen Ninive, Babel und Rom als Machtzentren jener Völker auf, die Israel unterdrückten. Wie die Johannesapokalypse sich oftmals des Mittels der Zitation und der Parodie bedient, etwa um Kaiser Domitian als den im Volksglauben wiederauferstandenen Nero in Abhebung zum auferstandenen Christus auftreten zu lassen, erscheint auch Rom als neues Babel und das himmlische Jerusalem als dessen Gegenentwurf.¹¹⁴

Nach der Errettung aus den überhand nehmenden losgetretenen schöpfungswidrigen Chaosmächten in der Flutgeschichte¹¹⁵ versuchen die Menschen mit hochdifferenzierten kulturellen und technischen Mitteln (Verwendung von gebrannten Backsteinen und Ziegeln – nicht mehr *Natursteinen*) die im Sündenfall verlorengegangene *natürliche* Einheit *künstlich* wieder herzustellen. Repräsentation dieser Einheit ist die Errichtung *einer Stadt* und *eines* bis zum Himmel ragenden Turmes¹¹⁶. Dieses bauliche Vorhaben als Ausdruck einer letztlich geist-losen Totalität (statt geistgewirkten Einheit) und das die in der Vertreibung aus dem Paradies gewährte Fremdheit durch undialektische Angleichung zu überspielen suchende Bemühen vereitelt Gott durch die Zerstreung der Menschen, was entgegen üblicher Darstellungen auch eine „heilvolle Kehrseite“¹¹⁷ hat: die dadurch ermöglichte *freie* Sammlung zunächst der zwölf Stämme Israels (Buch Josua), welche bei den Propheten immer deutlicher eine alle Völker (Jesaja) umfassende universale Perspektive gewinnt, die Sammlung in der Gemeinde¹¹⁸, welche sich auch den Heiden gegenüber öffnet (Paulus), und schließlich die Begegnung der Völker in der *offenen* und *gastfreundlichen* Stadt¹¹⁹. Was zugrunde geht, ist das nach Sicherheit

¹¹³ Gen 4, 17.

¹¹⁴ Vgl. etwa Offb 4 – 5 und 13 – 14.

¹¹⁵ Gen 6 – 10.

¹¹⁶ Gen 11, 1 – 9.

¹¹⁷ Appel, Entsprechung im Wider-Spruch, 63.

¹¹⁸ Apg 2.

¹¹⁹ Offb 21, 24 – 26.

strebende Vorhaben, sich „einen erhabenen, umfassenden Standpunkt“¹²⁰, wie ihn der bis in die Unendlichkeit des Himmels reichende Turm zu bieten verspricht, zu erstellen; einen Standpunkt lückenlosen Überblicks, welcher es erlaubt, „Geschichte als einheitlichen Ablauf zu denken“¹²¹ und davor bewahrt, in die Zerstreuung der Welt und die Unsicherheit der Interpretationen zu fallen¹²². Hingegen liegen, wie der Vattimo in einer Aufnahme der Babelgeschichte zwecks Deutung der spätmodernen unter der Ägide der Massenmedien stehenden Lebenswelt angibt, „gerade in diesem relativen ‚Chaos‘ unsere Hoffnungen auf Emanzipation“, erhalten doch mit dem Untergang der Totalitätsphantasien (der Einheitssprache, des panoramischen Standpunktes, der Vereinigungsmythen) immer mehr Menschen die Möglichkeit, fernab der normierten und generalisierten Kommunikation der Einheitssprache auch selbst ihre Stimme zu erheben und Antwort zu geben:

„Ist die Idee einer zentralen Rationalität der Geschichte erst einmal aufgehoben, explodiert die Welt der generalisierten Kommunikation wie eine Vielfalt ‚lokaler‘ Rationalitäten [...], die nun das Wort ergreifen, da sie endlich nicht mehr von der Vorstellung, dass eine einzige Form echter Humanität auf Kosten aller Eigenheiten, aller eingeschränkter, ephemerer und kontingenter Individualitäten zu verwirklichen sei, zum Schweigen gezwungen und unterdrückt werden.“¹²³

Die „Gestalt des Gottes des Turms von Babel, des Gottes der Sprachverwirrung“¹²⁴, wie Vattimo an anderer Stelle im Zusammenhang einer Analyse politischer (terroristischer wie demokratischer) Totalitarismen schreibt, ist die sowohl einem unter der Ägide der Poiesis (der künstlichen Herstellung – *Bau* der Turmes) wie auch der mythischen Vereinigung und Vereinheitlichung stehenden und mit Totalitätsanspruch auftretenden Weltumgang *kritisch entsprechende Offenbarung Gottes*. Ein Denken von Offenbarung als kritischer Entsprechung, als „Entsprechung im Widerspruch“¹²⁵, fasst Johann

¹²⁰ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 14.

¹²¹ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 16.

¹²² Gen 11, 4.

¹²³ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 21.

¹²⁴ Vattimo, Berlusconi's Babel, Art. in: Die Zeit 31. 12. 2003.

¹²⁵ Vgl. das gleichnamige Buch von Kurt Appel.

Reikerstorfer in aller Schärfe: „Denn Gott ... 'antwortet' nicht. Er bricht, wenn schon, nur zuvorkommend in der Verfremdung vertrauter Horizonte des Denkens und Handelns ein.“¹²⁶ Freilich wird dieses verfremdende Einbrechen Gottes zunächst nicht als *erlösende Offenbarung Gottes* erkannt, wird es doch *unmittelbar* nur als *Sprachverwirrung*, als Entfremdung von einem idealen Ursprung verstanden und kann in seinem geistigen Gehalt erst nach einer langen Geschichte der Erfahrung in der Interpretation zu Pfingsten¹²⁷ *begriffen* werden. Was zunächst unmittelbar als *Sprachverwirrung* genommen wird, verkehrt sich (im Sinne der zweiten übersinnlichen Welt Hegels) in *Sprachdifferenziertheit* und *-vielfalt*; die „den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer *verkehrten Welt* in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung“¹²⁸. Der das eigene Ich als Maßstab setzende und vergottende Mensch, dessen Charakterisierung im Hinblick auf das Subjekt der Moderne gelesen werden kann, vermag als unmittelbare Konsequenz der Sprachverwirrung nur die Zerstreuung in Unverständnis oder – more sophisticated – den unbezüglichen Kulturrelativismus unserer Tage zu erfahren, die *antwortende Interpretation* zu Pfingsten hingegen ist das vom Geist gegebene Sprechen mit anderen Zungen, das heißt in der Sprache des Anderen und in der Vielfalt der Erzählungen.¹²⁹

Lot, der mit Abraham gemeinsam aus der Beheimatung wegzieht, siedelt sich schon frühzeitig, ohne die langen Wegerfahrungen der abrahamitischen Sippe¹³⁰ mitzumachen und ohne die volle Härte der Entfremdung auf sich zu nehmen, in der bewässerten Jordangegend, in der es große Städte gab, an¹³¹. Von dieser Gegend wird gesagt, sie gleiche dem *Garten* des Herrn, jedoch gleichsam in „ägyptischer Version“ – das den Hebräern durch seine beeindruckende wie bedrückende Mythologie bekannte Ägypten darf an dieser Stelle als Chiffre für Vereinigungsmythen gelesen werden. Gott rettet Lot aus den großen Städten Sodom und Gomorra, deren Hochkultur das Chaos blinder

¹²⁶ Reikerstorfer, Die „intelligible“ Gottesspur, 5.

¹²⁷ Apg 2, 1 – 13.

¹²⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 129.

¹²⁹ Apg 2, 4.

¹³⁰ Angedeutet in der Verheißung Gen 13, 14 – 18.

¹³¹ Gen 13, 8 – 13.

Raserei als Schattenseite mit sich führt¹³² und gibt vorerst der Bitte Lots nach, in eine *kleine* Stadt flüchten zu dürfen, deren Unschuldigkeit sich der neu Zugezogene versichern möchte, indem er ihre Kleinheit *ausspricht* und ihr den Namen „Zoar“, die „Kleine“, gibt – letztlich bietet jedoch diese Heuchelei kein tragfähiges Fundament, und Lot muss erkennen, dass er auch aus dieser städtischen Beheimatung wegziehen muss, um im Gebirge zu wohnen, wie ihm ursprünglich aufgetragen. Lot lässt sich mit seinen Töchtern in der Enge und Geschlossenheit einer Höhle nieder, welche ihn im Monolog der eigenen Erzählung bleiben lässt. Die Höhle wird nicht der Ort der Vervielfältigung und Begegnung sein.¹³³

Der Erlöser wird nicht, wie die Magier als Vertreter der fernen Völker anfänglich vermuten, innerhalb der Mauern der großen und traditionsreichen Stadt Jerusalem geboren, die besungen wird als *Mutter aller Völker* und von der gesagt wird: „Mann für Mann [*jeder!*] ist in ihr geboren“¹³⁴. Schon bei der Geburt wird dem Erlöser jener Ort verweigert, der nicht durch einen anderen substituierbar ist. Betlehem ist Asyl, aber nicht Ursprung und Heimat. Somit lebt der Erlöser in einer eigentümlichen Ortlosigkeit und Versetzung, welche ihn immer schon vom Ursprung entfremdet hat. Zeigt sich darin, dass die kenosis des göttlichen Logos nicht in neue Ursprungserzählungen führen kann, sondern auf eine Ortlosigkeit verweist, die sich in der Vielfalt der Orte und Wege ausdrückt, die zu gehen sind? Die Stadt Jerusalem als ganze erschrickt angesichts der befremdlichen Kunde der Weisen aus dem Osten – und nimmt sie mit ihrer Erzählung nicht auf; der König möchte sie gar für sein verbrecherisches Vorhaben gewinnen. Die biblische Gegenerzählung dazu findet sich im Buch Jona, welches von der Bekehrung Ninives, literarischer Topos der unermesslich großen, feindlichen, heidnischen Stadt, berichtet. Im Bild Ninives, der früh von Nimrod als dem ersten Helden gegründeten Stadt¹³⁵, versammeln sich im Gegensatz zu Jerusalem als dem Friedenssymbol Erinnerungen an assyrische, babylonische und persische Herrschaft, konzentrieren sich gleichsam die Negativerfahrungen Israels mit den beherrschenden Großmächten. Umso

¹³² Gen 19, 4 – 11.

¹³³ Gen 19.

¹³⁴ Ps 87, 5.

¹³⁵ Gen 10, 8 – 12.

erstaunlicher ist die gastliche Aufnahme Jonas und seiner Erzählung, welche eine umfassende, die gesamte lebendige Schöpfung einschließende Bekehrung der Stadt bedeutet. Die Überwindung hierarchischer Trennung, wenn Volk und König sich in gleicher Weise Gott zuwenden, wie auch die Tilgung der Rivalität von Mensch und Tier sind paradiesische Züge, welche in der Stadt präsent werden.

Jerusalem wird in der Verkennung seiner gastlichen Rolle nicht zum Ort der Geburt des verheißenen Kindes. Die Befragung der prophetischen Schriften weist auf die sonst unbedeutende Davidsstadt Bethlehem hin¹³⁶, jedoch ist auch in diesem kleinen Ort kein Platz für den Erlöser – er wird außerhalb in der Offenheit des freien Feldes geboren, „weil ihnen nicht Platz war in der Herberge“¹³⁷. Darin kündigt sich schon an, „der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann“¹³⁸ – der Messias ist Offenbarung des subversiven Gottes der Zeit und der Geschichte, der Wege und Fahrten (und damit der Interpretation), nicht eines mythologischen „Bereichsgottes“, eines Gottes, dessen Zuständigkeit und Präsenz sich räumlich angeben und fixieren lässt; nicht eines Gottes, der Zeit, Geschichte und Interpretation außer sich hat, weil er in der ewigen Wiederkehr der Naturzyklen und in den ihm zu Ehren erbauten Städten seinen Ort hat. Nicht in Jerusalem geboren und aufgewachsen, zeichnet sich der Weg dorthin, das heißt zum Ziel der Wallfahrt aller Völker, schließlich ab als Weg in den Tod¹³⁹. Der frenetische Jubel beim Einzug in die Stadt¹⁴⁰ ist nur von kurzer Dauer und höchst ambivalent. Schon bald findet sich Jesus erneut außerhalb der Stadt – überliefert und ans Kreuz genagelt: Vom Holz des Kreuzes, das zum Holz des Lebens und damit zum Heilszeichen wird, ist im Hebräerbrief noch gesagt, es stehe „außerhalb des Tores“, „außerhalb des Lagers“¹⁴¹, außerhalb der sich menschlichem Herrschaftswillen

¹³⁶ Mt 2, 1 – 12.

¹³⁷ Lk 2, 6f.

¹³⁸ Lk 9, 58.

¹³⁹ Lk 13, 33; 18, 31 – 33.

¹⁴⁰ Lk 19, 28 – 40.

¹⁴¹ Hebr 13, 12f.

unterstellenden Stadt, während es sich in der Offenbarung des Johannes *in* der verheißenen offenen Stadt Jerusalem finden wird¹⁴².

All diese Erfahrungen und Erinnerungen schwingen mit, wenn *Stadt* in einer Verkehrung ihrer verschließenden Logik und in einer Umkehr ihres unfassenden Geltungsanspruchs zum Heilszeichen wird. So ist es gerade die Stadt, die als eine *auf Verheißung gegründete*, nicht einem menschlichen Gründungsakt entspringende und einer menschlichen Gründungsgestalt verpflichtete, in den großen Visionen immer wieder zu Tage tritt.¹⁴³ Verheißen als „herabkommend aus dem Himmel von Gott her“¹⁴⁴ hört Gottes Treue und Erwählung Jerusalems nicht auf. Der Prophet Sacharja sieht, wie das neue Jerusalem ausgemessen und mittels fixierenden unveränderlichen Maßstäben in seinen Grenzen umrissen werden soll. Ein Engel soll demgegenüber in aller Eile verkünden, Jerusalem werde „eine offene Stadt sein wegen der vielen Menschen und Tiere, die darin wohnen“¹⁴⁵: die Überwindung der Entzweiung der Menschen untereinander *und* von Mensch und Tier (Mensch und Natur) als Zeichen universalen – paradiesischen – Friedens in der offenen *Stadt*.

Wie wir an dieser exemplarischen Auswahl einiger weniger Stellen zu zeigen versucht, ist es nicht die Rückkehr in den Paradiesesgarten als in einen mythischen Zustand, der vor aller Zeit einmal gegeben war, wovon die großen biblischen Visionen sprechen. Solch eine Rückkehr in die Natürlichkeit des (Tier)Gartens imaginierte einen Status unschuldiger Unmittelbarkeit *vor* dem Sündenfall. All die Mühen und Entfremdungen, durch welche der Mensch geht und gegangen ist und in welchen die Welt steht, ja die Endlichkeit und Verletzlichkeit, die Nicht-Identität des Menschen selbst, wären bloß beiher spielendes und letztlich unwesentliches, entbehrliches Moment in einem großen mythischen Prozess. Diese Form der Rückkehr mag in einem noch mythisch durchstimmten Weltverständnis durchaus genuine Gestalt lebendiger Hoffnung sein, ist

¹⁴² Offb 22, 2.14.

¹⁴³ Jes 54, 11 – 17 und öfter.

¹⁴⁴ Offb 21, 2. 10.

¹⁴⁵ Sach 2, 8.

aber wohl, sobald eine Gesellschaft aus diesem herausgetreten ist, unwiederbringliche und nicht mehr erschwingliche Vergangenheit.

Geschichte und menschliche Gestaltung von Welt entbehrten letztlich jeden substanziellen Sinnes und fielen in den fixierten Gegensatz eines festgehaltenen Endlichen (Zeit, Geschichte, Interpretation) gegen ein schlechtes, bloß das Endliche ergänzendes Unendliches (Ewigkeit, Paradies, Ursprung). Das gnosishche Motiv, welches für die Erstellung dieses platonistischen Gegensatzes verantwortlich zeichnet, ist die Wahrung einer festzuhaltenden Differenz von Endlichem und Unendlichem, von Diesseits und Jenseits, von Welt und Paradies, von heillosen Geschichte und göttlicher Offenbarung, von Zeit und Ewigkeit, von Wahrheit und Schein, Original und Transkription, letztlich von Gott und Welt, wodurch *die Vorstellung des Unendlichen rein und ungetrübt durch das Geschichtliche bewahrt* und auch jeder Verdacht eines Pantheismus abgewehrt werden soll. Der deutsche Idealismus erkannte klar, dass ein derartiger fixierter Gegensatz keinen Bestand haben kann: Endliches und Unendliches geraten, wenn sie gedacht werden, in einen Sog der Verkehrung, welcher ihnen ein Bestehen in ihren unbedarften, unmittelbaren Bestimmungen versagt und sie als spekulative Begriffe erweist. Das Unendliche, dem Endlichen gegenübergestellt, wird selbst zu einem Endlichen neben einem anderen Endlichen und auch das Endliche vermag in seiner Dignität nicht adäquat zur Sprache gebracht zu werden. Dies kann hier begrifflich nicht weiter verfolgt werden, es bleibt uns aber die Aufgabe, auf eine damit in Verbindung stehende theologische Schiefelage hinzuweisen, deren Kenntnisnahme uns geradewegs in die Auseinandersetzung mit einem Denken von Geschichte als Zeit erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation führt, wie wir es in Antwort an Vattimo erfragen.

Die Theologie scheint weithin wenig beeindruckt von jenen dialektischen Verhältnisbestimmungen, wie sie Hegel und Schelling in einer tieferen Durchdringung der Frage nach dem Verhältnis von Endlichem und Unendlichem explizieren. Stattdessen fungiert die Reinerhaltung des Unendlichen und Ewigen vom Geschichtlichen uneingestanden vielfach als oberste Prämisse theologischer Reflexion. Die daraus folgende Fixierung eines Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem, Ewigkeit und Zeit, Sakralem und Profanem führt aber in erhebliche Schwierigkeiten; so lässt sich die Theologie trotz unentwegter verbaler Beteuerungen über den Wert der

kontingenten Geschichte von der Tendenz leiten, das Endliche als bloß beiher spielendes, unwesentliches Moment in einem Unendlichen seine Auflösung und absolute Beheimatung finden zu lassen und dadurch – als Kehrseite – menschliche Freiheit und Verantwortung zu annihilieren. Prophetisch mutet da der Einspruch Johann Baptist Metz' an, der schon früh, in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, darauf aufmerksam macht, dass der Versuch, das Unendliche, die Ewigkeit „als das andere zur Zeit des Menschen“ zu fixieren und von dieser letztlich unberührt zu erhalten, in die „Denkfigur der Paradoxie von Zeit und Ewigkeit“ und letztlich in die Naturierung des Menschen führt: „'Ewigkeit' aber als das andere zur Zeit des Menschen ist nicht etwa Gott, sondern – Natur, oder genauer: Deus sive natura.“¹⁴⁶ Im Gegenüber aber zu einem unmittelbar und somit naturhaft genommenen Absoluten, das sich generiert, wenn Zeit und Ewigkeit nicht in einer dialektischen Vermittlung gedacht werden, wird der Mensch, der „Ur-analogie Gottes“ (Reikerstorfer) ist, als Freiheitswesen nicht gewürdigt – oder in den Worten Schellings: „Person sucht Person“¹⁴⁷, das heißt: erst im Gegenüber zu einem als Freiheit und nicht mehr unmittelbar als Natur gedachten Absoluten wird der Mensch in seiner Freiheit und Verantwortung und damit auch in seiner Verletzlichkeit, Kontingenz und Nicht-Identität anerkannt.

Es gehört zu den größten Versäumnissen neuzeitlicher Theologie, in ihrer Ignoranz des erreichten philosophischen Problemhorizontes (markiert besonders durch Schelling, Hegel, Heidegger, Nietzsche) kaum zu Versuchen einer sich aus biblischen Quellen speisenden dialektischen Bestimmung des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem und all der damit einhergehenden dialektischen Begriffspaare gekommen zu sein, sondern immer noch einer statischen, alles Endliche aufsaugenden Vorstellung von Unendlichkeit ein zur Unwesentlichkeit herabgewürdigtes Endliches entgegenzustellen. Gegen diese Tendenz richtet sich vor allem der nicht zuletzt aus ethischen Motiven geführte Kampf um die Dignität des Endlichen, wie er sich in der säkularen Philosophie der Neuzeit gegen die Religion zu wenden beginnt. Jedoch begreift auch er die beiden Seiten nicht als dialektisch aufeinander bezogene, sondern streicht in seiner Entdeckung der Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Freiheit des

¹⁴⁶ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 153.

¹⁴⁷ Schelling, *Darstellung der Prinzipien der reinrationalen Philosophie*, SW 11, 566.

Menschen sowie der damit verbundenen unhintergehbaren Verantwortung für den Anderen die Seite des zur Karikatur verkommenen Jenseits'. Kurt Appel, der in seiner Habilitationsschrift *Gottes Offenbarung in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit* auf eine theologische Durcharbeitung der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit drängt, fasst dies pointiert zusammen:

„Der wache und Verantwortung für diese Welt übernehmende Zeitgenosse ist sich der Dignität endlicher, zeitlicher, verletzlicher, 'nichtidentischer', d.h. niemals absolut beheimatbarer Existenz bewusst geworden [...] und scheint eher auf eine solche erschlichene Befriedigung seiner Identität in einer spannungsfreien Ewigkeit zu verzichten als auf die Dignität der ethischen *Herausforderung durch den Anderen, welche allemal Endlichkeit und damit Zeit voraussetzt.*“¹⁴⁸

Der Nicht-Glaubende kann, zumal die Sistierung eines derartig kolportierten Unendlichen, gerade auch aus ethischen Motiven und intellektueller Redlichkeit erfolgt, die von theologischer Seite so oft als letzter Trumpf ausgespielte Frage nach der Möglichkeit und Begründung ethischen Handelns *ohne* Anerkennung eines göttlichen Ursprungs, einer göttlicher Herkunft, metaphysischer Prinzipien, transzendenter Werte und den Glauben an einen personalen Gott getrost entgegennehmen und an den Glaubenden selbst zurückgeben. Dies zeigt etwa der letzte der in der italienischen Zeitung *liberal* veröffentlichten, sehr schönen Briefwechsel von Carlo Martini und Umberto Eco¹⁴⁹, in welchem der italienische Kardinal den Philosophen nach dessen säkularem ethischen Motivationshorizont fragt und dieser „die Prinzipien einer weltlichen Ethik auf das natürliche Faktum unserer Körperlichkeit“¹⁵⁰ (und damit Endlichkeit und Verletzlichkeit), auf das Wissen, dass es Anerkennung nur durch den Anderen geben kann, sowie auf die Heimatlosigkeit des die Erfahrung der Transzendenz (des Unendlichen, des Absoluten) entbehrenden Menschen gründet.¹⁵¹ Dieser im Feuilleton geführte Briefwechsel lässt einen höheren Differenzierungsgrad vermuten, als ihn die Enzyklika *Fides et Ratio* in Aussagen wie: „Ohne Beziehung zu dieser [den

¹⁴⁸ Appel, *Gottes Offenbarung in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit* (Habilitationsschrift), 15.

¹⁴⁹ Martini/Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, 74 – 93.

¹⁵⁰ Martini/Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, 89.

¹⁵¹ vgl. Martini/Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, 88f.

Menschen übersteigenden] Wahrheit bleibt jeder vom eigenen Gutdünken abhängig ...¹⁵² zum Ausdruck bringt. Es gibt eine Vielzahl gelebter säkularer Formen der Übernahme der Herausforderung durch den Anderen wie eine Fülle auf unterschiedliche Weise argumentativ entfalteter weltlicher ethischer Positionen, welche Geschichte fernab jeglichen Relativismus' gerade in der Verantwortung dem Anderen gegenüber konstituiert sehen und die unmittelbare Verbindung von Ethik und Gottesfrage ablehnen.

Auch Vattimo distanziert sich im Namen dieser Verantwortung und Achtung den anderen Menschen gegenüber von einer Fundierung der Ethik in letzten objektiven Normen oder (über)natürlichen Wahrheiten. Statt die Gottesfrage und die damit in Verbindung stehende Frage nach dem „Wesen“ des Menschen überhaupt im strittigen Feld der Ethik zu verhandeln, verweist Vattimo auf deren Vorläufigkeit und die Dignität des Ästhetischen: „Der Zweck unseres Lebens ist ein ästhetischer Zweck und kann kein ethischer sein.“ Ethik als ein Phänomen der „Zwischenzeit“ sehen bedeutet, einen „Übergang von der *veritas* zur *caritas*“¹⁵³ mitzuvollziehen. So erscheint Vattimos Gottesbezug von der Funktion einer Fundierung im Sinne eines Erst- oder Letztprinzips zu einer *mystisch-politischen* Dimension transformiert: „Ich glaube nur, dass ich Gott über alles und den Nächsten wie mich selbst lieben soll.“¹⁵⁴ Vattimo versucht somit nicht in erster Linie, die ethisch relevanten Momente aus der christlichen Religion zu destillieren, um sie gänzlich in eine säkularisierte Sprache zu übersetzen, sondern eine mystische Dimension¹⁵⁵ zu bewahren, welche aus den verobjektivierenden Begründungszusammenhängen und Sicherheitsnetzen zur Frage nach der Anerkennung des Anderen führen soll.

Theologie darf nicht länger ihre eigene biblische Verpflichtetheit auf den Anderen in seiner Nicht-Identität und Verletzlichkeit und den ihr darin begegnenden *heimatlosen Gott der Geschichte, der auf Erden in der Ausgesetztheit des Gastes erscheint*, über der Konzentration auf objektive Normen und Begründungsstrukturen zu vergessen. In

¹⁵² Fides et Ratio, §5.

¹⁵³ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 38f.

¹⁵⁴ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 34.

¹⁵⁵ Vgl. Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 41.

anderen Worten: Die Theologie muss, angestoßen von säkularer Lebenskultur und Philosophie, wieder lernen, im Sinne ihrer eigenen Tradition Geschichte nicht im schlechten Gegenüber zu einem jenseitigen Ursprung und Ziel zu nivellieren.

Freilich sind jene neuzeitlichen Philosophien, welche unter Sistierung des Unendlichen, des Ursprungs, der Ewigkeit (oder in einer mythologischen Sprache: des Paradieses), im Anschluss an Kant oder Heidegger oder aus pragmatistischer Tradition stammend einen Primat des Ethischen entfalten, nur eine Seite der Medaille. Viel breiter ist jener Strom naturalistischer Positionen, welche sich in problematischer Fortführung der cartesischen Destruktion antiker Substanzmetaphysik unter sukzessiver Zurückdrängung des Unendlichen, das heißt der Seite des Denkens (*res cogitans*) wie der göttlichen Vermittlung, ausbilden und den Primat der quantitativ und wirkursächlich sich vermittelnden (*causa efficiens*) *res extensa* etablieren. Geistesgeschichtlich vereinen sich die gerade unterstellte Fortschreibung Descartes' und die Rezeption Pierre Gassendis, des Ahnherren neuzeitlichen Atomismus' und mechanistischer Weltbeschreibung, welcher ursprünglich als Kritiker Descartes' aufgetreten ist, zu einem breiten Natur und Mensch analog zur Maschine verstehenden Strom der Verdinglichung der Wirklichkeit. Damit aber entgleitet jedes Denken menschlicher Geschichte zur sich evolutiv entwickelnden Naturgeschichte – oder noch konsequenter: zu einem determinierten Netz aus Kausalverhältnissen. *Zukunft* als bloßer Interpolation des Gegenwärtigen, *Interpretation* in ihrer Reduktion auf Technik, *Erzählung* in ihrer Diffamierung als Anachronismus wird darin jede *eröffnende Dimension* genommen. *Offenbarung* verkommt, wo ihre Vorstellung nicht redlicherweise überhaupt abgelehnt wird, zur irrationalistischen Karikatur einer das determinierte Weltgefüge unterbrechenden Mitteilung eines voluntaristischen Gottes. Darin leuchtet das seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus einer erneuerten theologischen Durcharbeitung harrende Problem der Vermittlung von Offenbarung und Geschichte, von Unendlichem und Endlichem, von Ursprung und Freiheit in seiner skurrilsten Weise auf.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen war im Anschluss an die biblischen Motive Schöpfung und verheißene Stadt die Problematik eines festgehaltenen Gegensatzes von

Endlichem und Unendlichem, von Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Offenbarung, Welt und Paradies, Nicht-Identität und Vollendung. Diese Gegensätze lassen sich als fixierte nicht aufrechterhalten, sondern verstricken sich in Widersprüche, „in die [man] nach allen Seiten verfällt, sowie [man] sich auf die Anwendung und Explikation dieser [...] Kategorien einlässt“¹⁵⁶. Zerstört man *eine* der beiden Seiten, geht die *andere* mit unter. Weder kann also der Gegensatz als fixierter festgehalten werden, noch kann eine Seite fallengelassen werden. Auf die Haltlosigkeit einer Theologie, welche sich der Unterschlagung der Seite des Endlichen, der Zeit und der Geschichte, schuldig macht, wie auf den sich aus ethischen Motiven dagegen erhebenden Einspruch haben wir bereits hingewiesen. Aber auch das neuzeitliche Bewusstsein, welches Paradies und Jenseits, welches die Seite des Unendlichen gestrichen hat, kann sich dem Sog der erwähnten Dialektik von Endlichem und Unendlichem nicht entziehen, sondern muss nach immer neuen Füllungen suchen, die an die Stelle des sistierten Unendlichen treten können – seien es einerseits die hochreflektierten Begriffe des Todes als absoluter Schranke, des unerreichbar ganz Anderen, des ewig sich erneuernden Gestus’ der Dekonstruktion, des im Kommen Heraufkommenden, der universalen Kommunikationsgemeinschaft (oder deren Karikatur in der political correctness) oder andererseits die bis zur Unerträglichkeit kolportierten Werte des Erfolges, ewiger Jugend, lebenslangen Lernens, unbedingter Mobilität, grenzenloser Verfügbarkeit, des zu vermehrenden Eigentums und der Selbstverwirklichung und schließlich der Quantifizierung sämtlicher Seinsbezirke. In all diesen Positionen scheint der Tod als absolute Schranke zu walten – in letzteren unbemerkt als Beendigung jeglicher angemessener Allmachtsphantasien, in den erstgenannten in ihrem klaren Bekenntnis zur Endlichkeit, wie es im Denken vieler in den Spuren Heideggers weitergeführt wird.

Jene Formen einer „Metaphysik“ der Endlichkeit müssen daraufhin befragt werden, ob denn dem Tod als absoluter Schranke tatsächlich die in Anspruch genommene *Voraussetzungslosigkeit* zukommt oder ob er als unaussprechliche Grenze nicht eben selbst schon ein hochreflektierter Begriff ist – zu einem Unendlichen sich generierend, welches sich einer dialektischen Vermittlung mit der endlichen Geschichte sperrt, oder

¹⁵⁶ Hegel, Wissenschaft der Logik, V, 152. Vgl. zur Kritik des deutschen Idealismus an undialektischen Verhältnisbestimmungen von Endlichem und Unendlichem: Hegel, Wissenschaft der Logik, 115 – 173.

besser: sperren muss, um den Tod in seiner Unbezüglichkeit ernst nehmen zu können¹⁵⁷. Das ist biblisch der „zweite“, als endgültiger festgehaltene, fixierte Tod¹⁵⁸, welchem die Offenbarung des Johannes die paradiesische, vom Himmel auf die Erde herabkommende, offene *Stadt* als Gestalt dialektischer Vermittlung von Endlichem und Unendlichem entgegenstellt¹⁵⁹, worin auch der Tod eine Neuinterpretation im schöpferischen Handeln Gottes erfährt¹⁶⁰. Der zweite Tod aber meint die Definitivsetzung des Todes als letzter Unbezüglichkeit, welche sich jeglicher Vermittlung und Neuinterpretation versagt. Derart wird das Zeitliche auf subtile Weise erneut annihiliert. Auch eine „Metaphysik“ der Endlichkeit entkommt bei aller Würdigung ihrer ethischen wie epistemischen Dignität und ihrer nicht mehr zu leugnenden theologischen Relevanz einer Naturierung des Menschen nicht und vermag ihn in seiner Geschichtlichkeit, Verletzlichkeit und Endlichkeit nicht zu denken. Kommen wir zur Illustration dessen, denn mehr vermag an dieser Stelle nicht geleistet zu werden, noch einmal auf das oben angeführte Zitat von Johann Baptist Metz zurück, welches auf die subtile Form der Naturierung des Menschen unter den Prämissen einer „Konzentration des Zeitcharakters des Christentums auf Existenzzeit“¹⁶¹ aufmerksam macht. Diese Beobachtung trifft in gleicher Weise auch auf alle „existential-endliche[n] Interpretation[en] der Zeitlichkeit als undialektische[r] Endlichkeit“¹⁶² zu, wie wir sie einer „Metaphysik“ der Endlichkeit im Gefolge Heideggers unterstellen wollen: Auch sie führen erneut in die Paradoxie von Endlichem und Unendlichem – der unbezügliche Tod als das andere zur Zeit des Menschen ist Natur, „oder genauer: Deus sive natura.“¹⁶³ Im Gegenüber zum Tod, der als unbezüglicher zum unmittelbaren, naturhaften Absoluten wird, wenn er sich nicht dialektisch in die Zeit und die Geschichte vermittelt, kommt der Mensch als Freiheitswesen in seiner Endlichkeit und

¹⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, besonders 263f.

¹⁵⁸ Offb 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8.

¹⁵⁹ Offb 21, 8 – 10.

¹⁶⁰ Offb 21, 4f.

¹⁶¹ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 169.

¹⁶² Appel, *Gottes Offenbarung in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit*, 16.

¹⁶³ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 169.

Verletzlichkeit nicht adäquat zur Sprache, sondern wird letztlich selbst zum Naturwesen.

In ihrem Charakter unbedingter Verpflichtetheit auf den Anderen, in ihrem Diskurs über eine alle Gleichheits- und Tauschverhältnisse sprengende Alterität sowie in der Entsprechung (Zeugnis-Geben) einem unter Suspendierung herkömmlicher Ordnungen in eine unableitbare Verantwortung rufenden Ereignis gegenüber¹⁶⁴ tritt die „Metaphysik“ der Endlichkeit, dies sei noch einmal hervorgehoben, gewiss jeglichem Rückfall in einen erinnerungs- und zukunftslosen Pragmatismus, also einer Rückzüchtung auf tierische Existenz im schlechten Sinne entgegen. Nehmen wir aber, eingedenk der oben angedeuteten latenten Gefahr der Naturierung des Menschen, die uns von Beginn an beschäftigende Frage nach einem *Denken der Geschichte* in einem neuen Anlauf noch einmal auf und geben zu bedenken, ob eine unter der Ägide des Todes als absoluten Herren stehende „Metaphysik“ der Endlichkeit letztlich eine „konfuse Häufung von Ereignissen“¹⁶⁵ ausspricht, welche lediglich in übermenschlicher Tat in einem Gestus ästhetischer oder ethischer Existenz im Augenblick unterbrochen werden kann, um ihr momenthaft-apokalyptisch Sinn einzustiften. Die notorische Vernachlässigung einer Naturphilosophie, wie sie nach Schelling und Hegel weitgehend betrieben wurde, rächt sich an dieser Stelle bitter, schlägt doch die Unfähigkeit, im Rahmen des neuzeitlichen Problemhorizontes Natur als geistig zu begreifen und nicht bloß als das beiläufige *Material* ethischer Verpflichtetheit und ästhetischer Entbergung von Wahrheit zu nehmen, zurück auf die existential-endlichen Daseinsinterpretationen und ihr Denken des Todes als absoluter Schranke und führt geradewegs in die Naturierung menschlicher Freiheit. Werden Naturgeschichte und Freiheitsgeschichte nicht miteinander vermittelt, das heißt Naturgeschichte nicht als von Freiheitsgeschichte eröffnet gedacht, schlägt der Tod als „ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins“¹⁶⁶ in all seiner hochreflektierten Gestalt in naturhaftes Verenden um – welchen Gedanken Heidegger freilich, wie Vattimo hinweist, abhalten will, wenn er in *Sein und Zeit* vom

¹⁶⁴ Peter Zeillinger arbeitet in zahlreichen Aufsätzen unter großer Kenntnis französischer Gegenwartsphilosophie oben genannte Dimensionen heraus.

¹⁶⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123

¹⁶⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 49, 248.

„Ableben“ als „Zwischenphänomen“ der Extreme naturhaften Verendens und existential verstandenen Sterbens spricht.¹⁶⁷ Steht aber der Tod nicht in einer Vermittlung von Natur- und Freiheitsgeschichte selbst in einem *geistigen Interpretationszusammenhang*, so ist er mit seinem anderen, der Geburt, *innerhalb des naturhaften Prozesses* mythologische Chiffre für die Gleichgültigkeit ewigen Werdens und Vergehens und damit absolute Schicksalsmacht – die gänzliche Vereinzelung in der Unbezüglichkeit des Todes¹⁶⁸, in der ja das Revolutionäre und Bedenkenswerte von Heideggers Konzept und aller existenzial-endlichen Daseinsinterpretationen liegt, enthüllt sich gerade als völliges Aufgehen in der naturhaften Allgemeinheit und führt nicht zu einem Denken der Freiheit und der Geschichte.

Eine ausführliche Darlegung all dessen erforderte eine eingehende Interpretation entsprechender Werke Hegels und Schellings sowie Heideggers, was diese Arbeit, die sich ja in erster Linie als Antwort an das Denken Vattimos versteht, nicht leisten kann. Der rein illustrative Charakter der Ausführungen kann nur dazu dienen, den Problemhorizont der hier vorzunehmenden Auseinandersetzung anzudeuten. Es wird sich im weiteren Verlauf zu zeigen haben, wie Vattimo gerade eine „Metaphysik“ der Endlichkeit an ihre Grenzen zu treiben versucht, um sich in einem eminent geschichtlichen Denken der Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte (und in weiterer Folge: von Offenbarung und säkularem Denken) zu öffnen. Das schwache Denken sucht sich sowohl einer Auflösung des Diesseits als auch des Jenseits, sowie der damit einhergehenden Naturierung des Menschen zu entwinden.

Die Betrachtung der biblischen Motive Schöpfung und verheißener Stadt hat uns in die Schwierigkeit eines Denkens von Geschichte geworfen. Wir haben in kurzen Streifzügen verfolgt, wie säkularem Denken und zeitgenössischer Philosophie der Ungedanke einer Zeit und Geschichte nivellierenden ewigen Vollendung und Beheimatung unannehmbar geworden ist, und unter Aufnahme dieses bedeutsamen

¹⁶⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 49, 247. Auf die Ambivalenz dieser Bestimmung weist Vattimo in *Jenseits vom Subjekt*, 75f hin.

¹⁶⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, 263f.

Anstoßes jene Positionen selbst noch einmal kritischer Infragestellung ausgesetzt. Im Rahmen dessen sei noch auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, welcher sich auch in Vattimos Denken antwortender Interpretation als bedeutsam erweisen wird. *Offenheit und Unableitbarkeit der Zukunft* sind Konstituens eines Denkens der Endlichkeit, Geschichtlichkeit, Nicht-Identität und Freiheit des Menschen und dürfen nicht in einer spannungslosen Ewigkeit aufgesogen sein. Diese in der zeitgenössischen Philosophie besonders forcierte Erkenntnis, welche als ein „Primat der Zukunft“ bezeichnet werden mag, kann theologisch nicht mehr unterlaufen werden. Richard Rortys *Bemerkungen anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhard-Preises*¹⁶⁹ sowie sein Artikel *Antiklerikalismus und Atheismus*¹⁷⁰, in welchen der amerikanische Pragmatist sich in Auseinandersetzung mit dem religiösen Denken Vattimos zu einer atheistischen, die Ewigkeit sistierenden Position bekennt, unterstreichen diese von uns unterstellte Tendenz gegenwärtiger Philosophie. Wenn der Gedanke der Heiligkeit, also dessen was Substanz des Glaubens ist, in eine ethisch sensible pragmatistische Position transformiert werden soll, manifestiert sich dieser, wie Rorty meint, im Gegensatz zu religiösen Positionen nicht in einem Ereignis konkreter Geschichtlichkeit, das heißt in einem Gründungsereignis der Vergangenheit, sondern bleibt ein in die Offenheit und Unableitbarkeit der *Zukunft* ausgelagertes Moment¹⁷¹ und steht mithin unter dem Primat der Zukunft.

„Mein Gefühl für das Heilige, soweit ich eines habe, ist an die Hoffnung geknüpft, dass eines Tages, vielleicht schon in diesem oder im nächsten Jahrtausend, meine fernen Nachfahren in einer globalen Zivilisation leben werden, in der Liebe so ziemlich das einzige Gesetz ist.“¹⁷²

Die zeitgenössischen, ein Motiv des Ethischen und der Verantwortung ausprägenden säkularen Philosophien können nicht hinter den Einspruch gegen die unvermittelte Selbstgegebenheit und Geschlossenheit des Subjekts und gegen dessen Beheimatung in

¹⁶⁹ Rorty, *Bemerkungen anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises* (Manuskript des am 3. Dezember 2001 in Berlin gehaltenen Vortrages)

¹⁷⁰ Rorty/Vattimo, *Die Zukunft der Religion*.

¹⁷¹ Rorty/Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, 46f, 74 – 76.

¹⁷² Rorty/Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, 47.

einer spannungslosen Präsenz (Gegenwart) zurück, wie ihn Heidegger spätestens in *Sein und Zeit* formuliert hat. Sie bekennen sich zu einem *Primat der Zukunft, der Zukünftigkeit, des Kommenden*, dessen umstürzenden Konsequenzen sie zu entsprechen suchen. Jacques Derridas Sprechen „im fundamentalen Modus des ‚vielleicht‘“¹⁷³ markiert eine derartige Verantwortung in einer durch die Zukunft gebrochenen, jeder Beheimatung und Sicherheit beraubten und damit „gefährlichen“ Gegenwart.

„Das Künftige, das, was kommen soll und im Kommen bleibt, geht dem Gegenwärtigen und der Gegenwart, ihre[r] Gegenwärtigung und Selbstvergegenwärtigung vorher. Daher ist es ‚früher‘ als die Gegenwart, ‚älter‘ als jede vergangene Gegenwart; und daher folgt es auf sich selbst, indem es sich zugleich von sich selbst löst. Es tritt auseinander, es spaltet sich und es spaltet das Selbst, das sich in dieser Spaltung noch zu einem Selbst fügen will.“¹⁷⁴

Das bloß Mögliche und Erwartbare, dies und jenes Kalkulierbare, stellen eine Fortschreibung und Perpetuierung des Gegenwärtigen dar, sind aber keine echte Zukunft, deren „Ermöglichung dem Unmöglichen abgerungen werden muss“, um „sich dem Kommen des Kommenden zu öffnen“¹⁷⁵. Es ist um ein Freisetzen von Zukunft jenseits des Planbaren, Berechenbaren, Interpolierbaren, Herstellbaren zu tun¹⁷⁶, um die Offenheit einer Zukunft, wie sie im Gegenüber zu einem die Geschichte annihilierenden Absoluten nicht zu denken ist – dahinter wird auch unser gemeinsam mit und in Antwort an Vattimo erfolgreiches Ringen um ein Verständnis von Offenbarung und Geschichte nicht zurückfallen dürfen.

Vielmehr legt Vattimos Lektüre von Heideggers frühen Paulus-Kommentaren¹⁷⁷, wie sie sich im Aufsatz *Os mé* findet, nahe, die „Menschwerdung“¹⁷⁸ Gottes als *Ermöglichung und Radikalisierung* jener bei Heidegger ihren wesentlichen

¹⁷³ Derrida, Politik der Freundschaft, 54.

¹⁷⁴ Derrida, Politik der Freundschaft, 69. Vergleiche dazu: Zeillinger, Nachträgliches Denken, besonders: 134 – 150.

¹⁷⁵ Derrida, Politik der Freundschaft, 55.

¹⁷⁶ Vgl. Derrida, Politik der Freundschaft, 55, 59.

¹⁷⁷ Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60).

¹⁷⁸ Vattimo, Die Spur der Spur, 123.

Ausgangspunkt findenden Denktradition der Offenheit und Unableitbarkeit der Zukunft zu begreifen. Die grundlegenden Begriffe von *Sein und Zeit* scheinen, betrachtet man ihre Genese, „undenkbar ... ohne den Verweis auf das christliche *Ereignis*“¹⁷⁹, wengleich dieser Bezug in *Sein und Zeit* keine Erwähnung mehr findet. Wir können

„die Philosophie nicht *nicht* in diesen christlichen Termini denken, wir können es nur im expliziten Wissen darum, dass das christliche Ereignis ein *Ereignis* ist – indem wir unsere konkrete Geschichtlichkeit übernehmen, ohne sie stillschweigend zugunsten des Fortschreitens zur Wesensschau zu übergehen, und indem wir stattdessen diese *faktische Lebenserfahrung* bis zur Kritik der Metaphysik und viel später zum Thema der ‚Geschichte des Seins‘ weiterentwickeln“¹⁸⁰.

Jene Pietät, seiner Geschichtlichkeit und damit „Herkunft“¹⁸¹ gegenüber *Verantwortung* zu übernehmen, das heißt *Antwort* zu geben, ist weder moralisches Gebot noch hat es etwas mit einem anthropologischen oder ontologischen durch das christliche Ereignis aufgedeckten Apriori zu tun, sondern darin zeigt sich die *faktische Lebenserfahrung christlichen Vollzugs* selbst, wie sie sich in die abendländische Denktradition einschreibt. Es ist Signum christlichen Glaubens, dass die Gemeinde in dem, was sie wird, immer schon geworden ist. Es ist ein „Sich-Wiedererkennen in dem, was man schon ist“¹⁸². Jedes Fortschreiten ist immer auch schon ein Rückkehren, eine Wiederkehr. Es ist eine „Spannung zwischen dem ‚schon‘ und ‚noch nicht‘“¹⁸³, wie sie auch die Johannes-Apokalypse in der Gestalt Christi als dem Alpha und dem Omega, dem „Schöpfungswort“, das in „unserer leidvergessenen und leidverdrängenden Welt den Gott des ‚Anfangs‘ im ‚Ende‘ offenbart hat“¹⁸⁴, zum Ausdruck bringt. Das Neue, das Paulus den Thessalonichern in seiner ersten Predigt sagt, ist das, „was jene durch Christi Erlösungswirken bereits sind“¹⁸⁵. Die Unmittelbarkeit seiner Predigt ist immer

¹⁷⁹ Vattimo, *Os mé*, 169.

¹⁸⁰ Vattimo, *Os mé*, 172.

¹⁸¹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

¹⁸² Vattimo, *Os mé*, 173.

¹⁸³ Vattimo, *Os mé*, 173.

¹⁸⁴ Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*, 186.

¹⁸⁵ Vattimo, *Os mé*, 173.

schon eine durch die erlösende Offenbarung des göttlichen Logos gesetzte. Die Unmittelbarkeit des Ereignisses der Erlösung bedarf umgekehrt immer der Vermittlung durch Predigt und Nachfolge. Was schon ist, muss als in der Parusie auf uns zukommend erwartet werden. Was wir erwarten, ist nicht ein neues Etwas, ein Was? inhaltlichen Charakters, sondern das Wie? einer radikal geschichtlichen Existenz, welche nicht mehr in der Verwirklichung eines Wesensallgemeinen besteht, weil ein solches jeglicher inhaltlicher Art ja gerade gebrochen ist durch die zeitliche Erwartung, durch eine nicht zu umgrenzende Zukunft. Erlösung ist Befreiung von jeglichem Programm, das Menschliche in wie auch immer gearteten Wesensbestimmungen festzuschreiben. Was Paulus verkündet, ist eine radikal geschichtliche Existenz, die sich jeder Festschreibung im Sinne der Realisierung eines bestimmten Wesensallgemeinen entzieht. Damit ist eine radikale Erfahrung von Zeitlichkeit verbunden, welcher die Vergangenheit – und also das, was den Menschen konstituiert – das ist, was erst wird. Zukunft realisiert sich damit nicht als die Aneinanderreihung von immer neuem Diesem und Jenem, sondern als das, was der Mensch je schon ist. Dieser Zirkel zeigt den Menschen als Wesen der Offenheit und Eröffnung. Offenheit und Eröffnung sind nicht bloß Modi der Zukunft, sondern auch der Gegenwart und Vergangenheit, also der Zeit schlechthin.

„Das 'egheneto', das 'schon', welches den Boden ausmacht, auf dem die Predigt des Paulus in seinen Briefen sich verortet, ist das mit dem Tod und der Auferstehung Christi bereits eingetretene Heil, das dennoch sowenig ein 'vergangenes' Ereignis im horizontal-objektiven Sinn des Wortes darstellt, wie es noch nicht wirklich vollendet ist und als eschatologisches Ereignis der Parusie erwartet werden muss.“¹⁸⁶

All das ist Folge des wesensmäßig geschichtlichen Charakters von Schöpfung, Offenbarung und Menschwerdung des göttlichen Wortes. Schöpfung ist selbst nicht einfach Anfang der Zeit, sondern „eschatologischer Schöpfungssinn, als *im* Ende bewährter und durchgesetzter Anfang“¹⁸⁷. Offenbarung ist nicht bloß göttliche Mitteilung als absolut diskontinuierlicher Anfang, sondern konstituiert sich selbst erst in

¹⁸⁶ Vattimo, *Os mé*, 174.

¹⁸⁷ Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*, 160.

antwortender Interpretation des Menschen. Und schließlich ist die *einmal* erfolgte Menschwerdung des göttlichen Logos eine in einer Geschichte der Nachfolge zu bewährende, die in eine Erfahrung der Zeitlichkeit im Sinne eines „schon“ und „noch nicht“ ruft. In der Bedrängnis eines Lebens im Horizont der Parusie sieht der frühe Heidegger eine authentische Erfahrung von Zeitlichkeit, welche er später in *Sein und Zeit* ohne Bezug auf das christliche Ereignis der Menschwerdung und der Wiederkehr in der Parusie in einer starken Akzentuierung des Primates der Zukunft als Vorlaufen auf den je eigenen Tod erfragen wird.

Wird jenes Denken im Sinne Vattimos in seiner Geschichtlichkeit, das heißt in seiner Ermöglichung durch das christliche Ereignis aufgenommen, wird jenes Denken an seine Wurzel zurückgetrieben, so erfährt es in der Tat eine Vertiefung und Ausweitung, das heißt eine Radikalisierung, denn christlich muss ein Primat der Zukunft auf die Endlichkeit bezogen, und das heißt konkreter: auf die Toten hin ausgeweitet werden. Auch der Tod selbst fällt nicht aus der Vermittlungs- oder Interpretationsstruktur heraus. Der Tod verliert seinen Rang als letztes Bollwerk eines naiven Realismus, eines „natürlichen“ Auffassens der Dinge; auch er erfährt in antwortender Interpretation noch einmal eine Verkehrung – Vattimo zitiert in diesem Zusammenhang die paulinische Frage nach dem Verbleib des Stachels des Todes¹⁸⁸ (1 Kor 15, 55).

Im „Lichte ... der Menschwerdung des Gottessohnes“, was wir mit Vattimo als Ermöglichung und Radikalisierung eines Denkens der Offenheit und Unableitbarkeit der Zukunft zu begreifen versuchen, steht Zeit als Geschichte, Präsenz und Zukunft in der Dialektik von Offenheit *und* Geschlossenheit. Geschichte konstituiert sich nicht einem wie immer gedachten unbezüglichen Absoluten gegenüber oder aus dem Einbruch einer absoluten Diskontinuität, sondern als antwortende Interpretation auf die erlösende Offenbarung in der Inkarnation. Beschlossen ist Geschichte im „Faktum der Menschwerdung“¹⁸⁹ des Wortes als Alpha und Omega, als Ursprung (Herkunft), Mitte und Erfüllung (Vollendung) der Zeit, was sich je neu in antwortender Interpretation konkretisieren – und wir dürfen hier sogar sagen: inkarnieren – muss und so Zukunft in

¹⁸⁸ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 34.

¹⁸⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 122f.

ihrer Offenheit und Unableitbarkeit jenseits einer sich in schlechte Unendlichkeit perennierenden Chronologie freisetzt: „Wahr ist, dass die Verkündigung des Heils ein für allemal gegeben ist – bei den Propheten, bei Jesus –, aber wahr ist auch, dass ihr Sich-Ereignen der Interpretationen bedarf, die es empfangen, aktualisieren, bereichern.“¹⁹⁰

Wir haben unseren Ausgangspunkt bei dem genommen, was sich schließlich als unsere Herkunft, ja als freiheitsöffnender Ursprung und Vor-Gabe zu erweisen hat – bei den biblischen Motiven Schöpfung und verheißener Stadt. Deren Bedenken hat uns nicht aus dem unstillen Wandel der endlichen Geschichte in ein ewiges Reich des Unendlichen und der Vollendung geführt, sondern gerade zum Desiderat eines geschichtlichen Denkens, welches wir auch als ein Signum zeitgenössischer Philosophie erkannten. In dieser Nachbarschaft zu Philosophie und säkularem Denken müssen sich unsere Überlegungen beständig halten. Wird sich gerade dieser Raum der Begegnung als die Frage schlechthin erweisen, auf die es vor jedem Sich-Schließen und vor ihrem Sich-Entziehen erneut zu hören gilt?

Wir stießen auf die in unterschiedlichen Gestalten immer wieder auftretende Problematik, Zeit und Geschichte in ihrer Dignität einem sie nivellierenden Absoluten gegenüber zu verlieren und einer wie subtil auch immer gearteten freiheits- und verantwortungsraubenden Naturierung anheim fallen zu lassen. Nur in einer Dialektik von Endlichem und Unendlichem, von Abgeschlossenheit und Offenheit der Geschichte, was sich als Spannung von erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation konkretisieren wird, vermag Geschichte als Freiheitsgeschichte besprechbar zu werden.

Stadt ist in all der oben angedeuteten Ambivalenz etwas sprachlich, geschichtlich, kulturell hoch Vermitteltes – sie trägt der menschlichen Geschichte mit ihren Entfremdungen, Gefährdungen, Entwicklungen, Errungenschaften und Erwartungen Rechnung, sie hat diese als Gewesene an sich und nicht als Überwundene hinter sich gelassen: Nach dem Sündenfall als dem Einsetzen von Geschichte kann tatsächlich nur

¹⁹⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 87.

das Gestalt der Hoffnung sein, was auch Geschichte wirklich ernst nimmt – sonst vermag es letztlich über den Status einer *Ver-tröstung* nicht hinauszukommen. Nach dem Sündenfall ist jedoch der selbstständige Griff des Menschen nach dem Baum des Lebens, das Verlangen des *sündigen* Menschen nach Unsterblichkeit und somit, um weiter beim Bild der Stadt zu bleiben, die *eigen-ständige* Gründung der Stadt, also einer auf menschlichen Fundamenten ruhenden Stadt, nicht erschwinglich, sondern stellt die größte Hybris dar. Die in einem selbst gesetzten Anfang gebaute Stadt bleibt technisches Konstrukt und vermag nicht zum lebendigen Ort gastlicher Eröffnung zu werden.

Schöpfungserzählung und Vision der offenen und gastfreundlichen Stadt sind nicht einfach Anfangs- und Endpunkt der Zeit oder das Sich-Schließen eines mythischen Kreislaufs oder in die Fernen eines Jenseits ausgelagerte Fluchtpunkte. Sie sind nicht Chiffren für eine Geschichte sistierende ewige Beheimatung noch für den apokalyptischen, Geschichte negierenden Einbruch einer absoluten Diskontinuität. Sie sind vielmehr *eine* große Verheißung der Selbstdurchsetzung Gottes in seiner Schöpfung und damit der erlösenden Offenbarung Gottes *in der Geschichte*. Es gibt keinen heilvollen Ort vor oder nach, also außerhalb der Geschichte oder an dieser vorbei, wenn zu einer Zeit das erlösende Wort verkündet worden, dass der kairos erfüllt und das Reich Gottes nahegekommen ist.¹⁹¹ *Erlösende Offenbarung* erfolgt *in* Geschichte und gibt „Geschichte den Sinn erlösender Offenbarung“¹⁹², den es in *antwortender Interpretation* zu bewähren gilt. Offenbarung und Geschichte sind nicht wie zwei konkurrierende Pole, sondern in ihrer Verschränktheit und Verwiesenheit aufeinander aufzufassen. Johann Reikerstorfer bringt dies auf den Punkt, wenn er herausstellt, dass Gott

„nur durch Offenbarung, d.h. im offenbarenden Selbsterweis die alles bestimmende Wirklichkeit sein kann, Offenbarung mithin zu dieser Wirklichkeit Gottes selber gehört und in dieser Bestimmung ihren Sinn im Da-sein erfüllt. Offenbarung ist die Selbstdurchsetzung Gottes in der Wirklichkeit, die er selbst erobert, um in ihr als Sinngebung des Daseins präsent zu werden: als Wahrheit und Heil in einem. Weiters

¹⁹¹ Mk 1, 14f; Offb 22, 10.

¹⁹² Vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

liegt darin eingeschlossen, dass Gott immer nur innerhalb eines bestimmten Wirklichkeitshorizonts auf *bestimmte* Weise sich als wirklichkeitsverwandelnde und -erfüllende Sinninstanz des Daseins gewähren und darin auch durch den Menschen erkannt und vermittelt werden kann. Diese Konkretheit Gottes in der Wirklichkeit, die von der Religionskritik zum Anlass einer Destruktion des religiösen Bewusstseins genommen wird, ist die Bedingung wahrhaft göttlicher Präsenz im Dasein. Demzufolge hat Gottes konkrete Wirklichkeit als bestimmte Erfüllung des gottsetzenden Bewusstseins das Dasein in bestimmter Auslegung in sich aufgenommen, um im Dasein als Sinngebung desselben sein und erfahren werden zu können.¹⁹³

Damit aber steht Geschichte in einem Sinnhorizont, oder besser: damit steht Geschichte im Horizont einer Vor-Gabe, welche sich erst im Antwort-Geben, das heißt im Erkennen und Vermitteln jener „wirklichkeitsverwandelnden und -erfüllenden Sinninstanz“, in ihrer erlösenden Dimension zu offenbaren vermag – in anderen Worten: in der Vor-Gabe erlösender Offenbarung und in antwortender Interpretation konstituiert sich Geschichte als subversiver Gegenhorizont zum Schwergewicht der selbstlaufenden, sich manifestierenden Plausibilitäten einer unter dem Zeichen von Stärke stehenden „Vorgeschichte“¹⁹⁴. Welt ist uns in jenem Gegenhorizont als Schöpfung Gottes eröffnet, als „verzeitlichte Schöpfung“¹⁹⁵ zur Sprache gebracht. So wird der endliche Mensch geradezu ermöglicht und herausgefordert, sich geschichtlich zu engagieren, Verantwortung zu tragen, die Zeichen der Zeit (kairos) zu deuten und selbst schöpferisch tätig zu sein, ja die Welt in ihrem Eigenwert sein zu lassen. Damit aber wird dem Menschen Zeit zugeeignet und echte Zukunft ermöglicht, so kann der endliche Mensch Geschichte als Zeit des Menschen – nicht der Natur, der Götter oder der Maschinen – erfahren.

Das zweite Kapitel hat uns in Vorbereitung einer Antwort an das Denken Vattimos zu einer biblisch inspirierten Kritik an einem Auffassen des Ursprungs geführt, welches Erlösung in einer reaktiven Figur der Rückkehr, das heißt einer nach schuldhafter

¹⁹³ Reikerstorfer, Zur Ursprünglichkeit der Religion, 11f.

¹⁹⁴ Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 32.

¹⁹⁵ Reikerstorfer, Über die „Klage“ in der Christologie, 284.

Entfremdung anzustrebenden Wiederaneignung des Ursprungs, begründet sieht. Wird dieser letztlich naturhafte mythologische Kreis aufgebrochen, ist man unweigerlich in den Abgrund eines geschichtlichen Denkens (symbolisiert durch die Chiffre der Stadt in ihrer Ambivalenz) gerissen und sieht sich vor die Schwierigkeit gebracht, im Gegenüber zum Tod als absoluter Grenze nicht unversehens erneut in eine Naturierung, gleichsam eine sekundäre Naturierung des Menschen, zurückzufallen, ohne freilich noch einfachhin Zuflucht zu einem Ewigen nehmen zu können, das sich seinerseits als die Geschichte annihilierend erwiesen hat. Wo aber eine Rückkehr in den Paradiesesgarten als der Imagination ewig statischer Fundamente und eines Kreislaufs von frei fließenden Interpretationen verwehrt und Zukunft in ihrer Unableitbarkeit und Offenheit zu entsprechen uns aufgegeben ist, lässt sich bereits jener Sturm erahnen, der „vom Paradiese her“ weht und jenen mythologischen Kreislauf, dessen Flügel sich „nicht mehr schließen“ können, offenhält durch den Fortschritt, der „unaufhaltsam in die Zukunft“ treibt und über den Verlust der Heimat hinwegzutrusten sucht. Walter Benjamins Engel der Geschichte sieht, wie „Trümmer auf Trümmer“ gehäuft werden und die Konstrukteure aus jenem Trümmerhaufen einen Turm aufrichten, der „zum Himmel wächst“¹⁹⁶. Welcher Blick auf Geschichte ist uns zugemutet?

Benjamins hellsichtige Warnung muss unseren Überlegungen lästiger Begleiter bleiben, wo sich in unser *schwaches* theologisches Konzept unversehens Züge der Stärke einnisten und wir der Versuchung erliegen, doch eine Theologie der Eröffnung schreiben zu wollen. Wo wir unter dem Vorwand der Betrachtung der verheißenen Stadt erneut jene babylonischen Türme errichten wollen, deren fortwährende Dekonstruktion bleibende Aufgabe derer ist, die biblischer Tradition Gehör schenken wollen.

¹⁹⁶ Benjamin, Illuminationen, 255.

Jerusalem wird eine offene Stadt sein
wegen der vielen Menschen und Tiere,
die darin wohnen.
(Sach 2, 8)

Der Menschensohn hat nicht,
wo er sein Haupt hinlegen kann.
(Mt 8, 20; Lk, 9, 58)

Offenheit und Un-sicher-heit

Das Bild der offenen Stadt weist jeden unmittelbaren auf Anfang und Ende, Alpha und Omega gerichteten Blick zurück auf Geschichte. Wo Anfang und Ende allerdings nicht mehr unvermittelt als Garanten für Sinn und Bedeutung usurpiert zu werden vermögen und ein unveräußerlicher Geschichtsblick reklamiert wird, droht Geschichte selbst unter die Last zu geraten, Anfang und Ende in emphatischen Teleologien, Mythen unaufhaltsamen Fortschritts, selbsttransparenter Subjektivität und eines starken Handlungsbegriffes vertreten zu müssen. Geschichte findet sich unversehens als Bürgschaft von Gnaden starker, sich aufrichtender Sinnkonstruktionen. Die Berufung auf Geschichte zeigt sich somit selbst als ambivalent. Johann Reikerstorfer schärft jedem Konzept eines kritischen Überganges von der Beheimatung in spannungsloser Ewigkeit zu einem Denken von Zukunft und Geschichte gegenüber ein:

„Der Glaube träumt sich nicht in ein Reich spannungsloser Harmonien hinein. Sein Blick schärft sich in der Erinnerung der messianischen Reichsverheißung auch für die Schattenseiten des Lebens, für die unter unmenschlichen Verhältnissen um ein menschenwürdiges Dasein ringenden Menschen, die Opfer der menschlichen Geschichte, die in Verzweiflung und Verbitterung Getriebenen [...] und er erkennt in diesem konkreten Gegenüber [...] Bewährungsfelder und -chancen solidarischer Gerechtigkeit in praktischer Entsprechung zu der in Jesus Christus bewährten wahren Menschlichkeit.“¹⁹⁷

¹⁹⁷ Reikerstorfer, Vom Totalexperiment des Glaubens, 201.

Im Aufgeben des Gedankens einer spannungslosen Ewigkeit geraten wir in einen Raum geschichtlicher Unsicherheit, in welchem uns immer wieder die Frage nach dem Anderen in seiner *Endlichkeit* und *Geschichtlichkeit* und die Frage des Anderen in seiner Nicht-Identität und *Leidensgeschichte* zugemutet wird. Vattimo deutet die Erfahrung der Endlichkeit in diesem Sinn „als Unangemessenheit unserer Antworten auf die ‚Fragen‘, die uns von den anderen gestellt werden“¹⁹⁸ und sieht das Bedürfnis und Verlangen, den Anderen in ihrer Frage zu entsprechen als Ort, an dem sich geschichtlich Transzendenz – und wie wir hinzufügen: Offenheit – ereignet. Wird diese Frage, wo sie nicht sofort in Antworten übergeführt wird, ein Zerschneiden der moralischen und noetischen Sicherheitsnetze sowie starker Sinn- und Geschichtskonstruktionen bedeuten?

Wenn es von dem auf Verheißung gegründeten Jerusalem heißt, es sei wegen der vielen Menschen und Tiere, die darin wohnen, eine *offene* Stadt, deren Tore wirklich nicht geschlossen werden¹⁹⁹, ist damit nicht nur eine Einladung – oder technischer: eine Voraussetzung – ausgesprochen, sondern jene Offenheit ist umgekehrt gerade auch das Geschenk, welches die Begegnung mit den Erzählungen der vielen Völker, die Begegnung mit den Fragen der Anderen mit sich zu bringen vermag, weil darin erst wirklich jene starken Strukturen und Geltungsansprüche abgebaut werden können, deren Aufgeben nie eigener Vorsatz oder eigene Handlung sein kann, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zeigt. Offenheit kann nie nur die vorausgesetzte, ungeschichtliche Leitidee sein, welchen wir auf den Thron der Begrifflichkeit hängen, sondern ist selbst Geschenk, das uns gewährt sein kann und dem es antwortend zu entsprechen gilt. Wenn wir von der christlichen Botschaft sagen werden, sie trage unabweisbar die *Signatur der Offenheit*, so ist damit Vor-Gabe, Einladung und Geschenk angesprochen.

Wird Jerusalem als *offene Stadt* gezeichnet, ist der religiösen Urversuchung der *Selbstabschließung*, *Selbstgenügsamkeit*, *Selbstzufriedenheit* aus biblischer Sicht die Berechtigung entzogen. Christliches Ideal ist nicht die Zurückgezogenheit und das Um-

¹⁹⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 116.

¹⁹⁹ Offb 21, 25.

sich-Kreisen der kleinen Herde, ja nicht einmal die moralisch integre Kontrastgemeinde, der niveauvolle Intellektualismus einer apolitischen und damit gleichsam neugnostischen theologischen Elite oder die perfekte Dramaturgie liturgischer Selbstdarstellung. Die christliche Botschaft drängt von allem Anfang an hinaus, zeigt sich gerade in der geistvollen Distanzierung und Durchbrechung scheinbar unüberwindbarer Grenzen und Trennungen: Sie ist Einladung, einer *Offenheit* zu entsprechen – oder genauer: sie steht in der unaufgebbaren Dialektik von Abgeschlossenheit und Offenheit.

Das für die christliche Botschaft konstitutive Moment der Offenheit betrifft nicht nur vordergründig eine empirisch wahrnehmbare soziologische Ebene (etwa die Frage der Kirchenmitgliedschaft), sondern hat eine Tiefendimension in epistemisch theologischer Hinsicht. Jede unmittelbare Fixierung des „Offenbarungsgutes“ und der „wahren, authentischen“ Form des Glaubens mit gleichzeitiger Bestimmung derer, denen dieser Vollzug zugebilligt wird, vermag in ihrer Ängstlichkeit und meist auch Rigorosität das christliche Erbe (mithin die Offenbarung) gerade nicht vor Beliebigkeit und „Relativismus“²⁰⁰ zu schützen, weil sie dieses immer schon im Status der Vergegenständlichung und *Handhabbarkeit* betrachtet. Dieses als „dinghaft“ zu bezeichnende Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis, welches sich in der Rede von „Offenbarungsgut“ und „Depositum“ widerspiegelt, führt in die Notwendigkeit, jenes „Eigentum“ vor unstatthaftem Zugriff zu schützen – etwa dann, wenn Philosophen ohne Kontakt zum etablierten kirchlichen Lehrbetrieb „sich eigenständig der Inhalte des christlichen Glaubens [...] bemächtigen, wie das bei einigen modernen Philosophen der Fall war“²⁰¹. Kirche übernimmt (besonders in der Gestalt des kirchlichen Lehramtes) die Aufgabe, „Verwahrerin der Offenbarung Jesu Christi“²⁰² zu sein, wie dies die Enzyklika *Fides et Ratio*, welche angibt, sich „mit dem Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft auf eher systematische Weise“²⁰³ auseinanderzusetzen, ausspricht. Was gegenüber einem Relativismus „verwahrt“ werden muss, ist allerdings bereits zum

²⁰⁰ Fides et Ratio, § 5; § 80.

²⁰¹ Fides et Ratio, § 77.

²⁰² Fides et Ratio, § 6, vergleiche auch: § 7 und § 50.

²⁰³ Fides et Ratio, § 100.

Gegenstand gemacht. Auf diese Weise wird die Unverfügbarkeit („Heiligkeit“) des Offenbaren, welche zu bewahren das untergründige *Movens* sämtlicher Selbstabschließungstendenzen darstellt, *im* Bemühen, sie zu retten, preisgegeben.

Wenn *Fides et Ratio* davon spricht, die Bibel stelle eine „Zurückweisung jeder Form von Relativismus, Materialismus und Pantheismus“²⁰⁴ dar, bleibt die Frage, was denn mit jenem Relativismus gemeint sein könne. Vattimo äußert die Vermutung, „dass heute ein großer Teil der Polemik gegen den Relativismus“ nicht epistemologisch ontologisch fundiert ist, sondern vor allem Machtansprüche verschleiert, sodass sie eher eine Polemik „gegen den Liberalismus innerhalb der Gesellschaft ist“²⁰⁵ und aus dem Votum für eine Konzeption von Kirche als „eine in hierarchischem, vertikalem und letztlich autoritärem Sinne stark organisierte Struktur“²⁰⁶ hervorgeht. Relativismus ist keine Theorie, sondern ein Phänomen, das „es nur innerhalb einer Gesellschaft, einer Gruppe, einer Kultur geben“²⁰⁷ kann, in welcher nicht mehr *eine* leitende Perspektive vorherrschend ist, insofern verschiedene Meinungen legitim nebeneinander bestehen können müssen. Vattimo, der sich selbst deutlich von einer epistemischen Indifferenz der Positionen distanziert, spielt schließlich in einem Interview²⁰⁸ den Ball an kirchliche Vertreter zurück, indem er fragt, „was Nicht-Relativismus sein soll“, welches Wahrheitsverständnis und welche Macht- und Geltungsansprüche mit dieser Chiffre verbunden sind. Ist nicht jene Wahrheit, die verwahrt und verteidigt werden muss, allzu sehr noch einem ungeschichtlich, objektivistischen, wesenslogischen Verständnis verpflichtet?

Nimmt *Fides et Ratio* ausdrücklich die Beschäftigung mit der Philosophie in den Blick und stellt sie Vattimo zufolge die kirchliche Lehre als Maßstab und Korrektiv einer Vernunft gegenüber, welche immer auch in Gefahr ist, aufgrund der Korrumpiertheit

²⁰⁴ *Fides et Ratio*, § 80.

²⁰⁵ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 49.

²⁰⁶ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 160.

²⁰⁷ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 50.

²⁰⁸ Vgl. „Gläubig ja, papstgläubig nein“, *St. Galler Tagblatt* 17. Mai 2005.

menschlicher Natur in ihrem Suchen ihre eigene Wesensbestimmung zu verfehlen²⁰⁹, so möchte in diesem Zusammenhang „ein ernstes Wort nicht überhört werden“, das der Philosoph Nietzsche „an die Ernstesten“ richtet und das vor allzu unkritischer – und wir fügen hinzu: *vorkritischer* und ungeschichtlicher – Rede über Wahrheit, mithin auch über die „von ihr [der Kirche] gehütete geoffenbarte Wahrheit“²¹⁰, warnt:

„Es verdirbt eurem Gewissen alle Unschuld und feine Neutralität, es macht euch halsstarrig gegen Einwände und rothe Tücher [...], wenn ihr im Kampfe mit Gefahr, Verlästerung, Verdächtigung, Ausstossung und noch gröberem Folgen der Feindschaft, zuletzt euch gar als Vertheidiger der Wahrheit auf Erden ausspielen müsset: – als ob 'die Wahrheit' eine so harmlose und täppische Person wäre, dass sie Vertheidiger nöthig hätte!“²¹¹

In großer Angst und mit Vehemenz wird Wahrheit gegen einen allerorten lauerten „Relativismus“ verteidigt, als ob sie ein positiviertes Gut sei, das in Streit stünde. Gerade indem Wahrheit der *Ver-wahr-ung* und etwaigen Verteidigungsstrategien ausgesetzt wird, liefert man sie dem „Relativismus“ dieses und jenes Tuns aus. „Relativismus“, wenn man denn an jenem Wort festhalten möchte, zeigt sich dort, wo Wahrheit zum Gegenstand der Erhaltung gemacht, positiviert und damit der Partikularität ausgeliefert wird. Hegels programmatischer Satz der *Phänomenologie*: „Das Wahre ist das Ganze“²¹² ist entgegen jeglichem Totalitätsvorwurf neben vielen anderen Implikationen ein Wort des Sich-Entziehens und des Abschieds vom Gedanken unmittelbarer Repräsentation von Wahrheit, kann doch „eben dieses Ganze niemals positiv gefasst werden [...], sondern alle Entfremdungsschritte in sich“²¹³ tragend. Vattimo sieht es als bedeutenden („schönen“) Gedanken des Christentums an, „die ganze Macht des 'Wahren' ein wenig entleert zu haben“²¹⁴, um gleich darauf das Wort

²⁰⁹ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 160. Vattimos bezieht sich hier unter anderem wohl auch auf den § 48, der seinerseits dem Denken Vattimos kritisch entgegentritt. (Vgl. Weiß, Vattimo, 151; 206)

²¹⁰ *Fides et Ratio*, § 50.

²¹¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 25.

²¹² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 24.

²¹³ Appel, *Zeit und Gott*, 244.

²¹⁴ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 53.

Bonhoeffers zu zitieren: „Einen Gott, den 'es gibt', gibt es nicht.“ Wahrheit ist in der Menschwerdung des Absoluten in Knechtsgestalt (kenosis) dieser und jener inhaltlichen positiven Füllungen als Formen ihrer Präsentsetzung und der damit einhergehenden Machtansprüche entleert. Dies ist ein in der Menschwerdung Christi ermöglichter, mithin christologischer Gedanke, der nicht im Sinne einer formalen, inhaltlich leeren Figur missverstanden werden soll. Vielmehr ruft er in die Offenheit und Unsicherheit einer Nachfolge, welche nicht durch inhaltliche Füllungen ihres wesensmäßig responsiven Charakters, Antwort in der je konkret geschichtlichen Situation zu geben entbunden werden kann. Die Frage nach „Wahrheit“ verpflichtet christlich auf einen *Weg* der Nachfolge und führt ins *Leben*.²¹⁵

In einer ungeschichtlichen und unkritischen Positivierung von „Offenbarungsgut“ und authentischem Glaubensvollzug wird hingegen, wie Gianni Vattimo aufzeigt, vorausgesetzt, „dass es eine Geschichte der Wahrheit gäbe [...], die für ihren 'Inhalt' nicht so wesentlich ist“²¹⁶, zumal dieser unberührt von der Geschichte, die nur *unsere* Geschichte seiner Entdeckung ist, außerhalb dieser Geschichte ewig und unbewegt als Depositum feststünde. Dem entgegnet man darf, wie Vattimo im Aufsatz „Heilsgeschichte, Geschichte der Interpretation“ ausführt, der die Termini *Heilsgeschichte* (Geschichte *des* Heils), Geschichte der Wahrheit, Geschichte der Interpretation erzeugende Genitiv *nicht* allein in subjektivem Sinn verstanden werden,

„wonach die Interpretation [das Heil, die Wahrheit] eine Geschichte hat, grundsätzlich jedoch etwas ist, das sich in der unmittelbaren [!] Beziehung zwischen Leser und Heiliger Schrift entfaltet, einer Schrift, deren Sinn ein- für allemal gegeben ist und den der Gläubige nur zu entdecken und anzuwenden braucht“²¹⁷.

Das Wort von der „unmittelbaren Beziehung“ weist Offenbarung als gegebenen Sinn aus, welcher ewig und unbewegt der Entdeckung bereit liegt. Diese Unmittelbarkeit aber, der man sich nur schrittweise anzunähern vermag oder aber deren apokalyptisch ereignishaften Einbruch man zu registrieren gezwungen ist, schneidet die *Heilsbotschaft*

²¹⁵ Joh 14, 6.

²¹⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

²¹⁷ Vattimo, *Abschied*, 157.

von der Dimension der Geschichte, der Vermittlung und damit auch der Offenheit, Freiheit, Zukünftigkeit und produktiven Interpretation ab. Dem steht aber eine für das Christentum konstitutive Lesart des Genetivs als Genetivus subjektivus *und* objektivus gegenüber, die anzeigt, dass das Heil eine Geschichte hat, „die kein bloß zufälliges Geschehnis ist, das [seinen] Kern unberührt lässt, sondern ihn in seinem Innersten berührt [...]: Das Heil gestaltet, ereignet und bildet sich in seiner Geschichte“²¹⁸ und erlaubt keinen dieser enthobenen absoluten Punkt distanzierter Betrachtung. Hier trifft sich Vattimo mit einem Anliegen, welches die Neue Politische Theologie (Metz, Reikerstorfer) gegen jegliche theologische Letztbegründungsfiguren, gegen ein Stilllegen der die Dimension des Geschichtlichen der Gottesrede zutiefst einschreibenden Theodizeefrage und gegen das mythische Spiel immanenter Trinitätstheologien als unentbehrlich in die theologische Diskussion einzumahlen nicht müde wird:

„Jüdisch-christlicher Glaube exponiert sich in die Geschichte hinein. Sein Gottesgedächtnis ist in dieser *Ausgesetztheit* selbst ein geschichtliches Gedächtnis, das in der Verantwortung für Andere seinen Preis verlangt. Theologisch jedenfalls ist dieser Religion ein Rückzug aus der Geschichte, aus dem Bereich des Nicht-Identischen, also des welthaften Ringens und Lernens für ihr eigenes Gottesverständnis verwehrt.“²¹⁹

Die Enzyklika *Fides et Ratio* verteidigt zu undifferenziert und undialektisch eine „Grundlage“ und „objektive Wahrheit“²²⁰, sowie eine „objektive Wirklichkeit“²²¹, welche in einem schlechten Platonismus als beständiges Fundament dem unsteten und letztlich unwesentlichen Spiel der Interpretationen gegenüberstehen: „Die Auslegung dieses Wortes [des göttlichen Wortes in menschlicher Sprache] darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen“²²². Fernab jeder relativistischen Mentalität,

²¹⁸ Vattimo, Abschied, 158.

²¹⁹ Reikerstorfer, Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J. B. Metz, 34.

²²⁰ Fides et Ratio, § 66, 90.

²²¹ Fides et Ratio, § 25, 56.

²²² Fides et Ratio, § 84.

welche in letztgenanntem Zitat nicht von der hermeneutischen Struktur der *Erfahrung* unterschieden wird, wie sie Vattimo als Schüler Gadamers im Anschluss an Hegel entwickelt und im Terminus der „Interpretation“ zusammenfasst, können beständige Wahrheit und unstete Erscheinung (Interpretation) jedoch nicht als unvermittelte Pole gegeneinander fixiert werden, sondern müssen in der Dialektik einer lebendigen Einheit aufeinander bezogen sein. Es kann keinen der geschichtlichen Bewährung enthobenen Wahrheitsanspruch (mehr) geben, wie er sich noch in *Fides et Ratio* im vorkritisch substanzmetaphysisch formulierten Satz: „Was wahr ist, muss für alle und für immer wahr sein.“²²³ ausspricht. „Der Gotteszeuge Jesus Christus hat“, wie Johann Reikerstorfer im Hinblick auf die ähnlich geartete römische Erklärung „Dominus Iesus“²²⁴ ausführt, „in die Geschichte eine ‚Spur‘ gezogen, die es fortan nicht mehr erlaubt, Heilswahrheit und Geschichte voneinander zu trennen und das Heil in einer ungeschichtlichen ‚Heilsmetaphysik‘ zu tradieren“²²⁴. Wird Wahrheit bloß als „Gehorsam gegenüber dem ‚Offenbarungsgut““ losgelöst von der Suche nach Gerechtigkeit („Weg“) und geschichtlicher Bewährung („Leben“) gedacht, verfällt sie nicht nur neuzeitlicher Ideologiekritik, sondern unterläuft vielmehr auch den „Weltgehalt“, die Verpflichtetheit auf den Anderen, die Treue zur Erde, wie sie biblischer Verheißung unaufgebbar eingeschrieben sind. Johann Reikerstorfer formuliert weiter: „Der ‚Wahrheit‘ – und speziell der Offenbarungswahrheit – kann nur *standgehalten* werden, wenn auch ihre Veränderungskraft gesucht und angenommen wird“²²⁵, das heißt in antwortender Interpretation. Wir sind hiermit zu einer ersten theologischen Konkretion jener Dialektik von erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation gelangt, welche es in Antwort an Gianni Vattimo zu erfragen gilt.

Es ist innerstes Moment christlichen Glaubens, dass sich „die Wahrheit des Christentums“ – wie wir mit Vattimo weiterführen können – nur „durch die sich im Dialog mit der Geschichte ereignenden ‚Beglaubigungen““ einstellt und somit biblisch

²²³ *Fides et Ratio*, § 27.

²²⁴ Reikerstorfer, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, 105.

²²⁵ Reikerstorfer, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, 109. Johann Reikerstorfers Ausführungen zu „Dominus Iesus“ (2000) treffen in gleicher Weise die 1998 erschienene Enzyklika „Fides et Ratio“, deren Pathos jedoch Dominus Iesus noch weit übertrifft.

gesprochen in der Dimension und „unter dem Beistand des Heiligen Geistes“²²⁶ steht. In der Verbindung von Wahrheit und Geschichte kommt ein geistiges Moment zum Ausdruck, welches jegliche unmittelbare Berufung auf Wahrheit und ineins damit jede fraglose Beheimatung in einem Sinnkonzept verfremdet und in die Spannung geschichtlicher Wahrheitssuche versetzt:

„In der Geschichte ereignet und zeigt sich Wahrheit doch wohl nur so, dass die Spannung von geschichtlicher Wahrheitssuche und Wahrheit selber auch zu einem *Indiz* des Wahrheitsanspruchs werden muss. Es kann nicht darum gehen, einfach undialektisch in ein Wahrheitsverständnis auszuweichen, das die für die Geschichte konstitutionelle Spannung im Wahrheitsverständnis im Hinblick auf eine kommunikative Wahrheitsvertretung eliminiert.“²²⁷

Die Alternative kann nicht lauten Wahrheit versus Offenheit, Zukunft und Geschichte, was unter neuzeitlichen Prämissen eine Rede von der Wahrheit tatsächlich als problematisch ausweisen würde. Vattimo zufolge zeigt sich das Christentum gerade als ein Aufbrechen jener unheilvollen Alternative. Es soll auch unter spätmodernen Bedingungen möglich sein, „von Wahrheit zu sprechen“, nur bleibt diese Rede an „*caritas*“²²⁸ und *pietas*, das heißt an Liebe, Andenken, Freundschaft, Gastfreundschaft gebunden. So lässt sich das Christentum als die bis „zur Auflösung gehende fortschreitende Aufzehrung der Gültigkeit des berühmten Mottos *amicus Plato sed magis amica veritas*“²²⁹ verstehen. Wenn Wahrheit sich nicht mehr vergegenständlichen lässt, sondern einen *Übergang zur caritas* erlebt, in ihrer *Veränderungskraft* und *kommunikativen Vertretung* gesucht werden muss und selbst in die *Spannung ihrer geschichtlichen Suche* drängt, wird sie selbst zum Verweis auf Schwächung, Zukunft, Interpretation und Offenheit. Die Rede von der Wahrheit führt dann gerade aus den sich beständig manifestierenden Beheimatungen, aus dem Schwergewicht sich fixierender Sinn- und starker selbstlaufender Geschichtskonstruktionen, die immer noch in einer Vorgeschichte bleiben, *vor sich im Dialog mit der jeweiligen Epoche ereignende*

²²⁶ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 61f.

²²⁷ Reikerstorfer, *Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus*, 109.

²²⁸ Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 50.

²²⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 142.

Beglaubigungen und Begegnungen. Geschichte wäre dann das Geschenk einer aufbrechenden *Fraglichkeit, Unsicherheit* und *Offenheit*.

Das Neue Testament mahnt jeder kognitiven Isolation und schwärmerischen Selbstabschließungstendenz gegenüber zu Nüchternheit und dem Aushalten von Offenheit und Unsicherheit. Jesus bindet das Bekenntnis zu ihm und die daraus resultierende Praxis der Nachfolge nicht an eine wie auch immer institutionalisierte Form der Zugehörigkeit zur community der Jüngerinnen und Jünger, wie die Begegnung mit einem sich jeder Klassifizierung versagenden Wundertäter zeigt.²³⁰ Von jenem Aushalten von Unsicherheit sprechen auch jene Passagen, welche vor der Gefahr einer unkritischen Identifikation, zeitlichen Fixierung, örtlichen Lokalisierung und inhaltlichen Bestimmung eschatologischer und apokalyptischer Motive warnen – einer Versuchung, mit der zu allen Zeiten als fundamentalistischem, jegliche Offenheit und Entsicherheit überspielendem, sich in unmittelbaren Manifestationen des Göttlichen gefallendem Kurzschluss zu rechnen ist:

„Sie aber fragten ihn sagend: Lehrer, wann wird das denn sein und welches ist das Zeichen, wenn das geschehen soll? Er aber sagte: Seht, dass ihr nicht irregeführt werdet: denn viele werden kommen in meinem Namen sagend: Ich bin es, und: der Augenblick ist nahegekommen. Geht ihnen nicht hinterher.“ (Lk 21, 7 – 8)

Zwar sagen jene Irreführer nichts anderes als Jesus selbst, denn auch er verkündet die Nähe des Kairos, des erfüllten Augenblicks und dessen Bewährung in der Nachfolge. Bedeutet aber diese Ankündigung bei Jesus den Beginn eines sich der Unsicherheit und Gefährdetheit der Geschichte aussetzenden Weges²³¹, so dient sie jenen nachgeborenen Verkündern der Identitätsgebung und Usurpation eines Ortes, von dem aus sich die Botschaft sicher verwahren und Geltungsansprüche begründen lassen. Einer Welt voll Ambiguität und Vagheit soll endlich Definität im Sinne einer (apokalyptischen) Scheidung eingestiftet werden. Dem korrespondiert jener Schlaf der Sicherheit, welcher

²³⁰ Vgl. Mk 9, 38 – 41; Lk 9, 49 – 50.

²³¹ Mk 1, 14f.

den Lebenden bei den Toten sucht²³² und ebenso die für die christliche Erfahrung konstitutive Unsicherheit durch Identitätsgebung, das heißt die In-Anspruch-Nahme einer geschlossenen Identität, zu überspielen trachtet.

Auch der zweite Brief an die Thessalonicher lässt sich so lesen, dass es gerade solche Fixierungen, Entscheidungen und unkritische Identifikationen sind, die – von Paulus in der Gestalt des Antichristen personifiziert – äußerlich (in Machttaten, Zeichen und Wundern) dem in der Parusie erscheinenden Herrn gleichen, letztlich aber sein Kommen aufhalten, zumal sie in dieser Absicherung²³³ den Menschen aus der radikalen Offenheit der Zukunft herausnehmen und somit auch den Ort für eine *geist-volle Wiederkehr* in der Parusie, abschneiden.²³⁴ Wo Fixierung nicht der Ermöglichung und dem Erhalt einer je größeren Offenheit dient²³⁵ und sie nicht die je neue *geschichtliche* Konkretisierung einer bestimmten Hoffnung darstellt, sondern alle Signale auf Sicherheit, Absicherung und Selbstabschließung gestellt werden, bewegen wir uns in eine Situation ähnlich der, in welche Paulus den Thessalonichern schrieb:

„Über die Zeiten und Augenblicke aber, Brüder, habt ihr nicht Bedarf, dass euch geschrieben wird, denn selbst wisst ihr genau, dass der Tag des Herrn so wie ein Dieb in der Nacht kommt. Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit, dann tritt ihnen plötzliches Verderben heran ...“ (1 Thess 5, 1 – 3)

Christliche Existenz meint aber das Erharren geistvoller Wiederkehr in der Parusie, einer Wiederkunft im Geist, welche nicht in ein „objektives Ereignis“²³⁶, sei es ein Geschehen der Vergangenheit oder der Zukunft, ausgelagert werden kann, wodurch der Mensch aus der Not des Heute herausgenommen würde. Vattimo weist in seiner Charakteristik des zweiten Briefes an die Gemeinde von Saloniki auf jene Problematik hin, wenn er schreibt, dass es

²³² Lk 24, 5.

²³³ Vgl. 1 Thess 5, 1 – 3

²³⁴ Vgl. besonders 2 Thess 2, 1 – 12.

²³⁵ Darin wäre ja die eigentlich kritische Aufgabe des kirchlichen Lehramtes zu sehen.

²³⁶ Vattimo, *Os mé*, 175.

„um die christliche Pflicht geht, die Parusie zu erwarten, ohne den Messias gegen den Antichrist in seinen verschiedenen Formen einzutauschen – die allesamt rückführbar sind auf die Forderung, ersteren mit einem 'objektiven' und als Faktum zu einem bestimmbar Moment der Zeit verortbaren geschichtlichen Ereignis zu identifizieren“²³⁷.

In der Tat sind dem modernen Menschen *unmittelbare Identifikationen religiöser Manifestation*, wie sie sich in den Strategien der Absicherung und Überblendung von Offenheit und Un-sicher-heit aussprechen, verdächtig geworden – in welcher Entwicklung sich aber nicht allein die Glaubenslosigkeit der Neuzeit, sondern gleichfalls auch das Erbe und der Nachhall jener paulinischen Vor- und Einsicht zeigt, die freilich ebenso in den Evangelien und schon in der Tempelkritik der Propheten, dem Bilderverbot und der negativen Theologie des Alten Testamentes auftaucht und letztlich im subversiven Gottesbegriff (Exodus) der jüdisch-christlichen Tradition wurzelt.

Übrigens sieht auch Hegel gerade in dieser Tendenz, die Unsicherheit des Heute gegen ausgelagerte Ereignisse der Vergangenheit oder Zukunft einzutauschen ein Defizit, das die Religion begleitet.²³⁸ Jene Kritik an unmittelbaren religiösen Manifestationen, die wir in wenigen Strichen als ein grundlegendes Motiv biblischer Religion aufzuzeigen versucht haben, scheint bei ihm aus der unmittelbaren religiösen Bedeutung in die Allgemeinheit gehoben, auf den Begriff gebracht und als Grund-Satz eines Denkens „antwortender Interpretation“ formuliert, wenn er am Beginn der „Wissenschaft der Logik“ schreibt,

„dass es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt“²³⁹.

Dieser jedem Fundamentalismus, jeglichem Enthusiasmus und Bedürfnis nach unmittelbaren Identifikationen entgegretende Grundsatz gibt sich in Vattimos von

²³⁷ Vattimo, *Os mé*, 177.

²³⁸ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 574 und Vattimo, *Os mé*, 175f, 181.

²³⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, V, 66.

Heidegger und Gadamer übernommener Auffassung von Sprache eine Konkretion: „’Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘, lautete ein berühmter Satz Gadamers, was aber nicht bedeutet, dass es ein Sein unabhängig von dem gibt, was uns in der Sprache begegnet.“²⁴⁰ Unser Weltzugang ist uns immer *sprachlich vermittelt*, wir sind mit den „Dingen“ nicht eins, auch die sich aufdrängenden Evidenzen fallen nicht aus der sprachlichen (kulturellen, historischen) Vermittlung heraus, was jedoch nicht deren Wertminderung im Sinne eines Abgleitens in Beliebigkeit bedeutet, sondern woraus gerade ihre Größe erwachsen kann. Diese besteht in der Vielfalt der Bedeutungen, welche sie freizusetzen vermögen. In der Vermittlung – und dies ist der andere Aspekt, welcher in diesem Zusammenhang nicht unterschlagen werden darf – begegnet uns die Welt aber gleichwohl in *unmittelbarer* Weise. Es gibt kein Sein vorbei an der sprachlichen Vermittlung. Für Vattimo liegt darin das Potential von Sozialisierung und Humanisierung der Gesellschaft: Es „bietet die ’Reduktion‘ der Wirklichkeit auf Sprache die einzig denkbare Perspektive auf Emanzipation und Humanisierung der Welt – die Umwandlung von ’Natur‘ in Kultur, in Dialog, Konsens, Zustimmung und Intersubjektivität.“²⁴¹ Die alten Mythen, was sich auch in deren Bezeichnung als „Mythos“ (Erzählung) offenbart, wie die Religionen haben einen Sinn für den sprachlichen Charakter der Welt entwickelt – denken wir nur an die überragende Bedeutung, welche in der islamischen Religion dem im Koran geoffenbarten Gotteswort zukommt oder an das Wort, in welchem der biblischen Erzählung gemäß die Welt erschaffen ist. Wenn jedoch die unmittelbare Mythologie, Sittlichkeit und Religiosität einer Gesellschaft zerbricht, muss dieses intuitive Wissen durch Transkription bewahrt werden, zumal sonst die Gefahr eines „gefährlichen Naturalismus“²⁴² besteht, wie er viele gegenwärtige Strömungen durchsetzt – etwa das blinde Vertrauen in die Selbstregulierung des Marktes, einen naiven Realismus, die Naturrechtslehren etc. Es sind jene „scheinbaren Objektivitäten [...], die wir verwandeln müssen: in Sprache und Kultur, in eine Gesellschaft der Solidarität.“²⁴³ Dies bedeutet aber, anstatt der

²⁴⁰ Vattimo u. a., Die Sprache ist das Licht der Welt, Art. in: Die Zeit, 13/2002.

²⁴¹ Vattimo u. a., Die Sprache ist das Licht der Welt, Art. in: Die Zeit, 13/2002.

²⁴² Vattimo u. a., Die Sprache ist das Licht der Welt, Art. in: Die Zeit, 13/2002.

²⁴³ Vattimo u. a., Die Sprache ist das Licht der Welt, Art. in: Die Zeit, 13/2002.

lautstarken Verkündigung unmittelbarer religiöser Manifestationen und Identifikationen, Sicherheiten und hermetisch abgeschlossener Corpora in die Position des Hörenden zu wechseln und die babylonische Verwirrung der Sprachen als Freisetzung in die Vielfalt – oder wie Vattimo sagt: in die Heterotropie vieler Erzählungen anstatt einer gigantomanischen Utopie²⁴⁴ – lesen zu lernen.

Kommen wir zurück auf die Behauptung, dass dem modernen Menschen unmittelbare Identifikationen religiöser Manifestation verdächtig geworden sind, und ziehen Peter Strasser, einen wachsamem Chronisten spätmoderner Befindlichkeit und „halbgläubigen“ Philosophen zurate, der in seinem für Ostern 2006 verfassten Essay *Neulich bei Gott*²⁴⁵ die bereits erwähnte lukanische und paulinische Frage nach der *Erkennbarkeit des Erlösers* aufgreift und sie als letzte Konkretisierung der Reflexion über die Art und Weise, „wie sich das Übernatürliche im Natürlichen verkörpert“²⁴⁶ (oder in anderen Worten: das Unendliche im Endlichen, das Apokalyptische in der Geschichte darstellt), ansieht: Es gibt kein Kriterium der Erkennbarkeit außer ein menschliches, wenngleich alle menschlichen Kriterien nicht ausreichen, „auch dann nicht, wenn er [der infrage stehende Erlöser] sich aufführen würde wie der Erlöser höchstpersönlich“²⁴⁷. Auch Wunder bleiben Ereignisse in Raum und Zeit, die – so sie nicht in eine Geschichte, das heißt in sprachliche, kulturelle und intersubjektive Vermittlung eingebettet sind – lediglich „purer, sinnloser Zufall“ ohne Beweiskraft sind. Peter Strasser beschließt sein Plädoyer gegen religiöse Unmittelbarkeiten mit der Widergabe eines Telefonates mit einem befreundeten Psychiater der Sigmund-Freud-Klinik:

„Habt ihr Jesus bei euch?“ Er bat mich, einen Moment zu warten, dann meldete er sich wieder und sagte: „Drei, wir haben drei.“ Darauf ich: „Schön, ich suche den, dem es

²⁴⁴ Vgl. Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 85 – 100.

²⁴⁵ Strasser, *Neulich bei Gott*.

²⁴⁶ Strasser, *Neulich bei Gott*, 1.

²⁴⁷ Strasser, *Neulich bei Gott*, 2.

schlecht geht, weil er nicht weiß, ob er wirklich der Erlöser ist.“ Darauf mein Freund, der Psychiater: „Dann ist er nicht mehr bei uns. Bei uns sind nur die, die es wissen.“²⁴⁸

Ist alles auf Fixierung, Absicherung, Selbstgenügsamkeit und damit auf Formen unmittelbarer Identifikation religiöser Manifestation bedacht, wird in Vernachlässigung biblischen Befundes die radikale Offenheit und Neuheit der Geschichte sowie die für den Menschen konstitutive Zukünftigkeit, welche die zeitgenössische Philosophie in ihrer Dignität aufzeigt, unterlaufen, weil nichts *Substanzielles* mehr erwartet werden kann und darf. So geht auch *Geschichte* – zum bloß peripheren Moment verkommend – als Zeit erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation verloren, was einen naiven (weil undialektischen) Rückschritt in den Mythos bedeutete. Vielmehr müssen erlösende Offenbarung Gottes und antwortende Interpretation als sich dem Menschen je neu eröffnende Zukunft streng aufeinander bezogen werden, ohne eine der beiden Seiten und somit beide zu nivellieren. Geschichte konstituiert sich als Zeit erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation, welche das in der Offenbarung gesprochene und in der Menschwerdung zum Dasein gelangte *Ja Gottes* (Reikerstorfer) zu dieser Welt bewähren muss. Christentum als offenbare Religion gibt sich nicht in unvermittelter Unmittelbarkeit, sondern in der Offenheit und Ent-sichert-heit als *Wiederkehr*.

Die bisherigen Überlegungen dieses Kapitels lassen sich im Schlusssatz von Vattimos Aufsatz *Gewalt, Metaphysik, Christentum* zusammenfassen: „Das Heil liegt nicht positiv in unseren Händen, aber das, was gefordert wird, ist, wachsam zu sein, so dass man sich nicht vom Antichrist irreführen lässt.“²⁴⁹ Positivität steht dabei für Vergegenständlichung, Handhabbarkeit, Fixierung, Definition. Was aber kann die geforderte Wachsamkeit näherhin bedeuten? Wird es um eine Wachsamkeit gehen, welche im Sinne einer Religion der Parusie die Frage nach der Scheidung von Antichrist und dem wiederkehrenden Christus keiner endgültigen Schließung zuführen kann? Wird das Geistvolle der Wiederkehr darin bestehen, dass die Wachsamkeit als Befremdlichkeit der Frage in alle sich manifestierenden Formen religiöser Bedeutung

²⁴⁸ Strasser, Neulich bei Gott, 2.

²⁴⁹ Vattimo, Jenseits des Christentums, 166.

eindringt? Wird die Wachsamkeit auch darin bestehen, jenen sich festsetzenden Manifestationen den Charakter der *Wiederkehr* gegenüber deren Anmaßung der Unmittelbarkeit einzuschärfen? Wird sich all das schließlich als ein Vorschlag zur Schwächung latent innewohnender Gewaltstrukturen aussprechen?

In seinem bereits erwähnten Paulus und Heidegger gewidmeten Aufsatz stellt Vattimo dem „antichristhaften“²⁵⁰, „objektivierenden“²⁵¹ Denken unmittelbarer Identifikation religiöser Manifestationen, welches sich in einem *Objekt* verliert²⁵², mithin die jeglichem Vorstellen innewohnende Reflexionsdistanz vorschnell (undialektisch) aufzuheben versucht, die „thlipsis“, die Not, die „’Schwäche‘ der Existenz“ gegenüber, „die die einzige authentische Weise ist, die Parusie zu erwarten“²⁵³. Die Geschichte der Theologie, die Moraltheologie und auch vielfach die Mystik sind durchzogen von einem objektivierenden Denken und stehen Heidegger zufolge demnach weithin unter der Herrschaft des Antichrist: Der breite Strom der Dogmatik hat sich als verobjektivierende Metaphysik, als Ontotheologie, entfaltet, indem sie den für den Glauben konstitutiven Vollzugssinn (das Wie?) zugunsten einer anwachsenden Sammlung deskriptiver Inhalte (Was?) vergisst, was die Enzyklika *Fides et Ratio* auch geradewegs anspricht, wenn sie sagt: „Der Gott, der sich zu erkennen gibt, bringt in der Autorität seiner absoluten Transzendenz die Glaubwürdigkeit der von ihm geoffenbarten Inhalte [Plural!] mit.“²⁵⁴ Die Sammlung deskriptiver Inhalte wird – um mit Hegel zu sprechen – in wesenslogischen Bestimmungen dargestellt, ohne in das Reich der Freiheit (des Begriffes) einzutreten. Eine bestimmte Gestalt einer Moraltheologie hat in ihrer Produktion eines diffizilen Systems von Regeln, Pflichten und Geboten ein Sicherheitsnetz geschaffen, welches das Handeln des Menschen möglichst lückenlos beurteilt wissen möchte und ihn dabei aus dem geschichtlichen Vollzugszusammenhang von Not und Unsicherheit der Existenz herausnimmt. Die

²⁵⁰ Vattimo, *Os mé*, 179.

²⁵¹ Vattimo, *Os mé*, 178.

²⁵² Vgl. dazu die hegelsche Bestimmung der Andacht.

²⁵³ Vattimo, *Os mé*, 179.

²⁵⁴ *Fides et Ratio*, § 13.

Mystik wird dann zum Dienst am Antichrist, wenn sie den Menschen im Enthusiasmus der Versenkung in ein Objekt – wie „geistig“ dieses auch immer gedacht wird – aus dem Lebenszusammenhang verabschiedet. „Konstitutiv für das christliche Leben (oder auch ... für die authentische Erfahrung der Zeitlichkeit) ist es, den Tag und die Stunde der Parusie nicht zu kennen (oder nicht den Anspruch zu erheben, sie zu kennen)“²⁵⁵, und damit in die radikale Offenheit der Dialektik aus ergangenem Heil und je neu sich eröffnender *Not* des Heute gestellt zu sein. „Es gibt kein ‚Modell‘ des christlichen Lebens alternativ zu jenem, das die geschichtlichen und stets kontingenten Verpflichtungen jedem Gläubigen auferlegen“²⁵⁶. Die Existenz des Glaubenden ist nicht mittels „inhaltlicher“ Unterschiede (Was?) gegenüber der des Nichtglaubenden zu definieren, sie bestimmt sich auch nicht durch ein „arkanes Wissen der Mysterien [...], die den Nichtgläubigen verborgen wären“²⁵⁷, sondern ist „radikal geschichtlich“²⁵⁸ – das heißt, sie ereignet sich im *Vollzug* des Glaubens (Wie?) und lässt sich nur mehr negativ angeben, wie dies der griechische Ausdruck „*os mé*“ (als ob nicht) aus dem ersten Korintherbrief²⁵⁹ nahe legt. Der Kairos ist versammelt, darum wissen die Glaubenden, und dies versetzt sie in einen anderen Vollzugszusammenhang zu den „Dingen“: Er/sie hat, tut und handelt, als habe, tue und handle er/sie nicht. Alles wird damit aus dem Kontext der weltlichen, vermeintlich natürlichen und unmittelbaren, sich selbst zugesprochenen Sinn- und Unsinnzusammenhänge in den Horizont des Geistes, der Wiederkunft in der Parusie, gesetzt. Der Vollzugssinn des Glaubens (das Wie?) weiß um die Dialektik aus ergangenem Heil und der stets uns aufgetragenen antwortenden Interpretation (Neuinterpretation, Nachfolge), der Vollzugssinn weiß um die Dialektik aus Vermitteltheit und Unmittelbarkeit. Was mit dem Vollzugssinn als Signum christlichen Glaubens gemeint ist, vermögen die Seligpreisungen²⁶⁰ zu zeigen. Beurteilt nach ihren deskriptiven Inhalten (dem Was?) sind sie Zynismus und Verherrlichung eines konkreten und nicht zu dulddenden Leidens. Gelesen betreffend den

²⁵⁵ Vattimo, *Os mé*, 176.

²⁵⁶ Vattimo, *Os mé*, 181.

²⁵⁷ Vattimo, *Os mé*, 181.

²⁵⁸ Vattimo, *Os mé*, 181.

²⁵⁹ 1 Kor 7, 29ff.

²⁶⁰ Lk 6, 20 – 22

Vollzugszusammenhang sehen sie gerade nicht die Sicherheiten und Absicherungen, die wir uns beständig geben, als Ort und Ausdruck der Manifestation des Göttlichen, sondern Not und Schwäche des Heute werden zum Ort, die erlösende Offenbarung zu vernehmen.

Das Christentum ist der Interpretation Vattimos (und des frühen Heidegger) zufolge zuinnerst vom Primat der Praxis beseelt und lässt umgekehrt diesen – besonders in der Zuspitzung, welche er im deutschen Idealismus erfahren hat – als Antwort auf die biblisch eröffnete Frage nach der Erkennbarkeit des Erlösers und der Manifestation des Religiösen erscheinen. Es ist somit radikaler Vollzug einer Unsicherheit, welche jeglicher Prinzipienphilosophie entsagt und sich auch einem Aufgehobensein und Aufgehen in einem als Sicherheitsnetz fungierenden sinnvollen Ganzen verweigert – „als beständige Verweigerung, sich für ‚gesinnt‘ (soll heißen: *sinnvoll**) zu halten, eben als in Erwartung der Parusie erduldeten Schwachheit“²⁶¹. So ist es die Wahrheit des Christentums, dass es „in gewissem Sinn *keine Religion*“²⁶² mehr ist, sondern in der Offenbarung versagte „Ortlosigkeit“, die sich jedes positivierbaren Fundamentes (wie es in Prinzipienphilosophie und Onto-Theologie noch vorausgesetzt wird) und jeder Integration in eine sinnvolle Ganzheit enthalten muss. Die in dieser angezeigte Totalität als Verkleidung der Wirklichkeit schließt alle Wirklichkeit ein, lässt diese aber nicht freie Wirklichkeit, selbstständiges freies Dasein sein.²⁶³ So bleibt das Christentum, das vom beständigen Rückfall in sich auftürmende Manifestation der Stärke bedroht ist, zu einer Umkehr des Bewusstseins aufgefordert, um darin als offenbare Religion Vollzug *schwachen Denkens* zu sein. Christentum als Religion der Parusie (der Wiederkehr) ist von einem konstruktiven Gestus als Erstellung von Sinn ebenso weit entfernt wie von einer apokalyptisch zersetzenden Weltverachtung. Beide Haltungen leben ein „als ob“ – ersterer geht es um ein Handeln im Rahmen bestimmter (religiöser) Sinnstrukturen, *als ob* jede Handlung aufgehoben ist in einem Sicherheitsnetz, welches eine Utopie als Manifestation von Sinn gewährt; als ob jede Handlung nicht sich selbst vollzieht, sondern eine ausgelagerte (religiöse) Bedeutung – und damit Teil eines sinnvollen

²⁶¹ Vattimo, *Os mé*, 180.

²⁶² Vattimo/Girard, *Christentum und Relativismus*, 51.

²⁶³ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 497 – 498.

Ganzen ist. Zweitere handelt, als ob jede Handlung bedeutungslos wäre angesichts einer zernichteten „Geschichte“. Was aber meint die paulinische Erfahrung des „als ob nicht“? Wir stehen damit vor der Frage nach christlicher Existenz und haben diesbezüglich nur erste Schritte unternommen. Christliche Existenz bleibt „völlig in die jeweiligen Inhalte [ihrer] geschichtlichen Lage“²⁶⁴ und Verantwortung eingelassen – „wer handelt, handle weiter – als ob nicht“. Gleichwohl wird jede Handlung von der Last, bestimmte Sinnzusammenhänge repräsentieren zu müssen und bloß als deren Chiffre zu erscheinen, erleichtert. Jene Sinn- und Unsinnzusammenhänge, in denen all unsere Handlungen stehen und die sich immer neu aufbauen und manifestieren, werden angesichts der Erwartung der Parusie in ihrer angemäßen Letztgültigkeit *geschwächt*. Sie werden nicht in einem Gestus apokalyptischer Destruktion über Bord geworfen, aber die ihnen latent innewohnende Gewalt wird zurückgenommen und ihre Eindeutigkeit einer *Fraglichkeit* ausgesetzt. Die versammelte, zusammengedrückte Zeit des kairos führt nicht in apokalyptische Eindeutigkeit, sondern gerade in die Oszillation des „als ob nicht“. Damit aber verweist die Erwartung der Parusie in eine Schwäche, Not und Unsicherheit, in einen Prozess der *Schwächung*, der gleichzeitig eine *Offenheit* zu gewähren vermag, die *Entsprechung* und *Antwort* erwartet. Unsere Antworten werden dadurch nicht beliebig, sie stehen in jener kurzen, zusammengedrückten, apokalyptischen Zeit, sie werden aber vielleicht – von der Last der Letztgültigkeit und Eindeutigkeit der Sinnkonstruktionen erleichtert – ein wenig freier. Die Offenbarung jener kurzen, zusammengedrückten Zeit des versammelten Kairos, von der Paulus am Beginn der vom „als ob nicht“ geprägten Passage spricht, ist mithin nicht Offenbarung einer zu umgrenzenden Inhaltlichkeit (Was?), sondern Offenbarung eines Vollzugssinns (Wie?). Sie ist Offenbarung einer Erleichterung von jener Gewalt, wie sie Sinn- und Geschichtskonzepten latent innewohnt. Offenbarung trägt somit weniger den Charakter der Information über Inhalte, die das menschliche Bewusstsein sonst nie entdeckt hätte, sondern ist *Offenbarung als Erlösung*, ist *erlösende Offenbarung*.

²⁶⁴ Vattimo, *Os mé*, 181.

Hat uns das zweite Kapitel in der Problematisierung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, Ursprung und Geschichte, Paradiesesgarten und Stadt, vor die Aufgabe eines geschichtlichen Offenbarungsdenkens gebracht, welches Geschichte in der Dialektik von Offenheit und Geschlossenheit begründet sieht, so deutet dieser Abschnitt Ent-sichert-heit und Not als Signum christlichen Vollzugssinns an und gibt damit Geschichte eine Konkretisierung fernab starker Fortschrittsmythen. Das Christentum erweist sich als eine geschichtliche Religion, welche in der Spannung von Offenheit und Geschlossenheit steht, als eine Religion der Wiederkehr, der Parusie, der vermittelten Unmittelbarkeit – nicht der unvermittelt unmittelbaren Identifikation und Manifestation des Heiligen. Diese Religion sieht daher auch ihre eigenen Grenzen, ihre eigene geschichtliche Manifestation und Gestalt je neu einem Prozess der Schwächung ausgesetzt. Sie wird nie zu einer definitiven Scheidung von Glauben und Unglauben kommen. Die Frage nach den Manifestationen des Antichrists in Abhebung von denen geistvoller Wiederkehr wird eine Frage geschichtlicher Bewährung und Interpretation bleiben. Diese Religion muss schließlich ihre Grenzen und Manifestationen immer neu überwinden hin zu den Anderen, was der Bibel von der Landnahme im Buch Josua – der ersten Formierung einer überdauernden Gestalt nach dem langen Unterwegssein durch die Wüste – bis hin zur offenen Stadt der Offenbarung des Johannes eingeschrieben ist. Diese Bewegung einer Durchbrechung der Selbstabschließung und der Überschreitung der eigenen fixierten Gestalt darf sich aber nicht im Akt der gnadenhaften Geste erschöpfen, wie er sich ab und dann medial feiern und mit Worten allgemeinen wohlwollenden Erstaunens billigen lässt, sondern rührt an den *Geist des Christentums*, welcher alle sich ausbildenden, auftürmenden Sinnkonstruktionen einer subversiv befreienden Tendenz der Schwächung aussetzt, ohne sie einfachhin der Destruktion oder Substitution durch andere Sinnkonzepte anheim fallen zu lassen. Darin ist der Grad markiert, welchen eine Theologie als Interpretation erlösender Offenbarung (in Antwort an Gianni Vattimo) nicht mehr unterschreiten darf.

Keineswegs soll damit jedoch ein Kokettieren mit einem selbstlaufenden dekonstruktiven Gestus im Sinne einer „permanenten Revolution“, welche sich „das Problem des Danach“ nicht stellt, angezeigt sein. Vattimo spricht sich in seiner sozialistisch-politischen Rede anlässlich der Verleihung des *Hannah-Arendt-Preises*

2002 für politisches Denken gegen die Abstraktion aus, die „Erfahrung der Authentizität“ des kritisch-umstürzend-revolutionären Momentes so weit als möglich zu verlängern und dabei nie zu „politisch-institutionellen Projekten“ zu gelangen. Jene Haltung kann in die Hoffnung einer religiösen Erlösung münden, welche analog der Gestalt des hegelschen unglücklichen Bewusstseins unerreichbar ins Jenseits der Geschichte ausgelagert ist und der gegenüber alle geschichtlichen Manifestationen als Verrat erscheinen müssen, oder aber in eine ästhetische Verklärung des Kritisch-Revolutionären. Demgegenüber hält Vattimo an der Aktualität eines von ideologischen Fixierungen und Monstrositäten erleichterten Sozialismus und dessen Potentialen der Befreiung fest, die es ermöglichen, die „Frage der Anerkennung“ zu stellen.²⁶⁵ In jener subversiv befreienden Tendenz der Schwächung, welche sich allen Sinnkonstruktionen einschreibt, ohne diese einem permanenten Prozess der Destruktion auszusetzen, ist der äußerste Punkt unserer Argumentation erreicht, welchen die Überlegungen dieser Arbeit nicht zu halten werden vermögen, der aber gleichwohl kritisches Korrektiv aller Aussagen bleiben muss. Wir dürfen uns nicht der Versuchung überlassen, gemäß den bislang ausgeführten Motiven eine Theologie der Schwächung als ein Jenseits der sich manifestierenden Größen Glaube und Unglaube, Theismus und Atheismus schreiben zu wollen. Eine solche *Erzählung*, „wäre sie möglich“²⁶⁶, müsste von einem allgemeinen Geist getragen sein, und es wird sich zeigen, ob dieser Gedanke unserer Zeit kritisch zu entsprechen vermag – dies gilt es gelassen zu erfragen, nicht den apokalyptischen Einbruch eines Ereignisses zu erwarten, das uns aus der Not und Unsicherheit der Existenz herausnähme, und sei es der Einbruch eines Gottes, der allein uns noch retten könnte.

Jener uns aus biblischer Tradition erreichende Ruf in die Verpflichtung auf Geschichte, der alle reinen Konzepte des Aufgehens von Zeit in spannungslose Ewigkeit durchbricht und uns im Sinne einer Schwächung starker Strukturen der Not und Unsicherheit des Heute aussetzt, lässt – so nahe liegend verführerisch sich der Gedanke auch gibt – ein *inhaltsloses*, reines Konzept permanenter Revolution als fraglich erscheinen. Theologie ist nicht einfachhin (reine) Dekonstruktion. Dort wo sich uns das Konzept der

²⁶⁵ Vgl. Vattimo, Zwischen Populismus und Globalisierung.

²⁶⁶ Zeillinger, Nachträgliches Denken, 217.

Schwächung, des schwachen Denkens in seiner kritischen Zuspitzung zeigt, müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass sich keine reine, voraussetzungslose Theologie der Schwächung und Offenheit formulieren lassen wird. In welcher Weise aber wird das inhaltliche Moment sich erneut geben? In welcher Weise werden die Inhalte *wiederkehren* und von sich reden machen? Wenn sich unmittelbare Identifizierungen als problematisch gezeigt haben, wird es dann um ein Echo, wird es um Botschaften und Stimmen gehen, von denen „wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben“²⁶⁷? Damit wäre eine Dialektik von Altem und Neuem angesprochen. Wird es mithin um *Erzählung* und *Mythos* gehen – um die Erzählung vom Abschied starker Strukturen und um die Begegnung von Erzählungen, welche Frage und Offenheit freizusetzen vermag? Und muss es in der Religion des menschengewordenen Gottes und der Nachfolge nicht letztlich auch um eine konkrete Verkörperung zu tun sein? Wohin aber führt diese Suche nach „Subjekten“ (Metz) als einem Anliegen, welches Vattimo und Metz²⁶⁸ schon in frühen Texten vereint? Die Gestalt jener *Halbgläubigen*, die am Übergang von Theismus und Atheismus stehen, gilt es nun – gerade auch in ihrer nicht zu unterschätzenden Bedeutung für ein sich wandelndes Kirchenverständnis – in den Blick zu nehmen. Wir sind verwiesen auf Gespräch und die ersten Schritte auf dem Weg zu einem Gehör. Wir fragen nach Gesprächspartnern und sind herausgefordert zum Versuch einer Antwort.

²⁶⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

²⁶⁸ Im Rahmen eines Studententages anlässlich seines 70. Geburtstages spricht Metz von der Suche nach Subjekten als Motivation für sein Buch „Zeit der Orden?“

Apologie des Halbgläubigen und wiedergefundener Mythos

Der Philosoph Gianni Vattimo ist in der dem Katholizismus gegenüber regional sehr unterschiedlich eingestellten geistigen Landschaft Italiens, welche vom Antiklerikalismus bis hin zur folkloristischen Volksfrömmigkeit sämtliche Schattierungen zeigt, aufgewachsen und bezeichnet sich selbst als einst militanten Katholiken, welcher sich im Laufe seiner philosophischen Studien und aufgrund von persönlichen Erfahrungen von Religion und Kirche entfernt habe.²⁶⁹ Seit etwa Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts kommt nun jedoch der Auseinandersetzung mit dem christlichen Erbe in seinen Texten eine substantielle Bedeutung zu, wohingegen Vattimo nie daran gedacht habe, auch zur „zugleich bedrohlichen und beruhigenden Disziplin“²⁷⁰ der Kirche zurückzukehren, bedeutet diese doch letztlich – wie oben in anderem Zusammenhang angedeutet – eine der zahlreichen Spielarten einer Suspendierung der für das Christentum charakteristischen Unsicherheit, Not und Bedrängnis: Auch „nicht durch bestimmte positive Aufgaben auf der Ebene der Moral“ und kirchlichen Disziplin lässt sich die christliche Existenz definieren, denn „auch das wäre eine Form der Idolatrie, des Antichrist“²⁷¹. Vielmehr sieht Vattimo sich heute selbst als „Halbgläubiger“, der das Recht fordert, „von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören, ohne deshalb die zutiefst abergläubischen Anschauungen auf philosophischem und moralischem Gebiet, die es in der offiziellen Lehre der Kirche noch verdunkeln, teilen zu müssen“²⁷². Bereits hier wird deutlich, dass Vattimos neuerliche *halbgläubige* Zuwendung zum christlichen Erbe nichts mit den sooft als Charakteristika der spätmodernen Welt beschworenen und von Seiten der Kirche beargwöhnten Haltungen des Eklektizismus, Relativismus und Indifferentismus zu tun

²⁶⁹ Einen biographischen Überblick über Werk und Arbeit Vattimos bietet der einleitende Aufsatz von Santiago Zabala „Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy“ in der Festschrift „Weakening Philosophy“ anlässlich Vattimos 70. Geburtstages. Vgl. Zabala (Hg.), *Weakening Philosophy*, 3 – 34.

²⁷⁰ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 35.

²⁷¹ Vattimo, *Os mé*, 181.

²⁷² Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 84f.

hat, sondern mit der Treue des *Hörens* auf das Wort, die nicht um den Preis intellektueller Redlichkeit erkaufte sein kann. Vattimo ist es nicht um eine selbstverliebte Darstellung eigener Befindlichkeit²⁷³ zu tun, sondern um die Frage nach einem allgemeinen Geist, nach Motiven in einem „kulturellen Klima“²⁷⁴. Das „Sprechen in der ersten Person“, die „notwendig ‚persönliche‘ und engagierte Schreibweise“, wie sie das kleine, aus einem Interview hervorgegangene Buch „Glauben – Philosophieren“ (im Original: *Credo di Credere*) prägt, verweist auf die Religion als auf ein Thema, das sich einer letzten reflexiven Distanzierung entzieht. Den persönlichen Ton des Buches deutet Alois Halbmayr in seiner wohlmeinenden Rezension selbst schon als Zitat und adelt die kleine Schrift, „im Stil der *Confessiones* eines Augustinus gehalten“²⁷⁵ zu sein. Die spärlich einfließenden autobiographischen Elemente dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass es nicht um eine bloß individuelle *Rückkehr zur Religion* zu tun ist, die lediglich ein zufälliges Wiederentdecken einer bereitliegenden vergessenen Wahrheit imaginierte, sondern um eine *Wiederkehr der Religion*, was den nicht zu unterschlagenden allgemeinen Charakter der zu betrachtenden Frage nach der Religion hervorkehrt. So schreibt Vattimo denn auch an anderer Stelle programmatisch:

„Wir wollen also dieser Spur der Spur nachgehen, gerade diesen Tatbestand ihrer Wiederkehr, ihrer Vergegenwärtigung, ihres Rufes nach uns mit einer Stimme, von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben, zur Grundlage einer erneuerten Reflexion über die Religion machen.“²⁷⁶

Es geht um das Hören einer bereits vernommenen, irgendwie bekannten Stimme, um das Sich-bemerkbar-Machen einer Tradition, um das Gewähr-Werden eines Erbes, welches unserer Kultur tief eingeschrieben ist. Das hat nichts Triumphales einer neuen Gegenreformation an sich, sondern bleibt in der geschichtlichen Gebrochenheit und Vermitteltheit einer Spur der Spur. Das hat auch nichts zu tun mit dem Wiederfinden einer religiösen Wahrheit – setzte das doch ein der Geschichte enthobenes Depositum

²⁷³ Zu denken ist hier an die Frage des Wiener Philosophen Prof. Ungler: „Was interessieren mich die Probleme der Philosophen?“

²⁷⁴ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 7.

²⁷⁵ Halbmayr, Vattimo, Gianni. *Glauben – Philosophieren* (Rezension), 217.

²⁷⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

voraus –, sondern meint ein Erbe, das zu einer Zeit (um mit Heidegger zu sprechen: geschichtlich-geschicklich) wieder neu zur Sprache kommen und gehört werden kann. Genauer: Es geht um ein Erbe, das nicht einfach unserer Handhabe und Verfügung bereitliegt, sondern sich gar nicht anders geben kann, denn als ein zu einer Zeit (geschichtlich-geschicklich) *wiederkehrendes* und neu zur Sprache kommendes. Wenn Vattimo davon spricht, von Neuem das Wort des Evangeliums anhören zu dürfen, so hat dieses Hören wohl nicht einmal im Entferntesten etwas mit dem apokalyptischen Ereignis einer Bekehrung zu tun, ja nicht einmal etwas mit dem Heroismus einer individuellen und zufälligen Entscheidung, zur Religion zurückzukehren und seiner Philosophie nun doch noch einen religiösen Überbau zu geben. Wiederkehr der Religion ist eine wechselseitige Bewegung, welche Botschaft und Hörende gleichermaßen umfasst und beide Pole in einer neuen Erfahrung nicht unverändert hervorgehen lässt.

Im 13. Kapitel des Matthäusevangeliums findet sich eine Fülle kurzer Gleichnisse wie auch eine Reflexion auf den gleichnishaften Charakter dieser Erzählungen.²⁷⁷ Das verstehende, das geist-volle Hören besteht nicht im Erkennen, Wiederholen und je neuen Wiederfinden eines wahren, zur Entdeckung bereitliegenden Kerns der Bildworte – zum Schatz, dessentwegen es sich lohnt, ein Ackerfeld zu kaufen, werden diese erst, wenn das neuerliche Hören dieser Worte des Evangeliums ein Hervorholen von Altem und Neuem bedeutet.²⁷⁸ Wer sich diesem geistvollen Hören auf das Wort öffnet, der hat, und es wird ihm gegeben werden – das Wort hat dann nicht *eine* Bedeutung, die Gleichnisse haben dann nicht einen wahren Kern, sie entfalten vielmehr eine Fülle der Interpretationen. Wer versucht, zur wahren Bedeutung zurückzukehren, den *einen* Sinn wiederzufinden, den er in unserer Zeit zwangsläufig in diesen alten Texten nicht hat, dem wird, was immer er auch festzuhalten versucht, entschwinden und weggenommen werden.²⁷⁹

²⁷⁷ Mt 13, 10 – 17. 51 – 53.

²⁷⁸ Mt 13, 51f.

²⁷⁹ Mt 13, 10 – 17.

Kirche entfaltet sich in diesem Sinn als Gemeinschaft der (auf das Wort des Evangeliums) Hörenden und Antwortenden, nicht hingegen als eine „auf der Grundlage der Metaphysik der Präsenz/Anwesenheit“²⁸⁰ gedachte ontologische Größe, die zwischen positiviertes Offenbarungs-gut und dessen Empfänger als Garantin authentischer Bedeutung gesetzt ist. Dem sich darin verratenden räumlich orientierten Kirchenverständnis, das sich bis in die Logik der kirchlichen Organisationsstruktur sowie die Rhetorik ihrer Ausbreitung als Erschließung neuer Räume oft sehr ungebrochen zeigt, ist immer wieder der Primat des Hörens – und damit der Zeit und des Sich-Ereignens²⁸¹ (Kirche als komplexes Ereignis) – entgegenzuhalten. So endet auch das Matthäusevangelium nicht mit dem vordergründig in der Logik des Raumes stehenden Missionsbefehl, sondern mit der Zusage des Geistes – alle Zeit – an die nicht in ihrer Beheimatung bleibende, dem „Bedürfnis nach Identität“²⁸² und damit einsinniger Bedeutung folgende, sondern in die Unsicherheit und Not der Offenheit ausgesandte Gemeinde.

Kehren wir noch einmal zu Vattimos Desiderat zurück, „von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören, ohne deshalb die zutiefst abergläubischen Anschauungen auf philosophischem und moralischem Gebiet, die es in der offiziellen Lehre der Kirche noch verdunkeln, teilen zu müssen“²⁸³. Die Verwendung der Licht- bzw. Verdunkelungsmetapher in obigem Zitat mag an die Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* erinnern, wo es um die Frage nach dem Erkennen des Absoluten zu tun ist. Hegels Kritik an einem instrumentellen Verständnis des Erkennens als Werkzeug, als „Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt“²⁸⁴, muss auch, wie Vattimo dies andeutet, auf eine Kirche ausgeweitet werden, die allzu oft „als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“²⁸⁵. Dieses Verständnis spricht sich

²⁸⁰ Vattimo, Heilsgeschichte, Geschichte der Interpretation, 166.

²⁸¹ Vgl. Vattimo, Glauben – Philosophieren, 64.

²⁸² Vattimo, Jenseits des Christentums, 119.

²⁸³ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 84f.

²⁸⁴ Hegel, Phänomenologie des Geistes, III, 68.

²⁸⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, III, 68.

denn auch in der Enzyklika *Fides et Ratio* in unkritischer Übernahme eines Zitates von Thomas von Aquin aus, wenn die Kirche ungebrochen vorkritisch als Vermittlungsinstanz zwischen göttlicher Wahrheit und den Menschen genannt wird. Die Kirche erscheint als Instrument, welches durch richtige Auslegung der Heiligen Schriften die göttliche Wahrheit den Menschen vorlegt:

„Was den intellectus fidei betrifft, so ist vor allem zu beachten, dass die göttliche Wahrheit, 'die uns in den von der Lehre der Kirche richtig ausgelegten Heiligen Schriften vorgelegt wird', eine eigene, in ihrer Logik so konsequente Verständlichkeit besitzt, dass sie sich als ein echtes Wissen darstellt.“²⁸⁶

Vattimos Reflexionen über eine Wiederkehr der Religion und eine Religion als Wiederkehr verstehen sich immer auch als eine „Apologie des Halbgläubigen“, also dessen der glaubt, zu glauben.²⁸⁷ Nimmt man diese Position mit ihrem Desiderat, von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören und Ver-antwort-ung gegenüber Herkunft und Erbe zu übernehmen ernst und sieht die Gestalt des Halbgläubigen als einen Repräsentanten, als „Verkörperung“ der der christlichen Gemeinde aufgegebenen je neuen Öffnung und Selbstüberschreitung²⁸⁸ an, wird eine Charakterisierung wenig aussagekräftig sein, es handle sich eben um Menschen, die noch auf der Suche nach der letzten Wahrheit seien und denen der christliche Glaube schließlich die „konkrete Möglichkeit bietet, das Ziel dieser Suche verwirklicht zu sehen“²⁸⁹. Im Sinne des oben Gesagten wird es auch nicht ausreichen, Kirche ungeschichtlich und instrumentell von ihrer „universale[n] Heilsmittlerschaft“²⁹⁰ zu denken, und ihr Verständnis von der Gestalt der Halbgläubigen letztlich unberührt zu lassen. In einem Denken antwortender Interpretation wird diese traditionelle Bestimmung von Kirche keineswegs als sinnlose überwunden, sondern transkribiert sich in einer zeitbedingten, „riskante[n] Interpretation von Ererbtem, von Appellen, von Ursprüngen“²⁹¹ in eine Kirche als

²⁸⁶ Fides et Ratio, § 66; Hervorhebung hinzugefügt.

²⁸⁷ Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 75 – 77; 107.

²⁸⁸ Vgl. das 3. Kapitel der Arbeit.

²⁸⁹ Fides et Ratio, § 33, vgl. auch § 25.

²⁹⁰ Dominus Iesus, § 4.

²⁹¹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 42.

Sprach-, Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft. Diese Deutung leitet sich weder von Wittgensteins Sprachspieltheorie oder von der Vorstellung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft noch von einer nach soziologischen Prämissen aufgeschlüsselten Ekklesiologie oder – trotz namentlicher Ähnlichkeit – von einer Spielart der *communio*-Theologie, sondern von einem *Raum der Anerkennung* her, der sich auf die biblisch-christliche Tradition verpflichtet weiß. Vattimo insistiert mit dem Begriff der Liebe, der *caritas*, welche er eher im Sinn des jungen Hegel als noetische Kategorie denn als ethische Vorschreibung oder erbaulichen Moralismus versteht, immer wieder auf diesen Anerkennungsraum²⁹², welcher Grundlage für die *geistvolle*, sich nicht bloß in buchstäblich getreuer Weitergabe erschöpfende „Kontinuität“ einer Botschaft ist. Es gibt die „Logizität“²⁹³ einer Kontinuität, oder in anderen Worten ein geistiges Band der *pietas*, welches eine Verbindung zu den früheren wie auch zu den gegenwärtigen Hörern und Interpreten einer Botschaft schafft.²⁹⁴ Das ist in jener Tradition, auf die wir uns beziehen, das Werden einer „Kirche als ‚Bezugs‘-Gemeinschaft für die Gültigkeit und Kontinuität der Geschichte der Interpretation“²⁹⁵, es ist das Werden einer Kirche im *Geist*, die deshalb den Namen Kirche verdient, weil in ihr die Botschaft des Heils eine lebendige Kontinuität hat, weil in ihrem Raum diese Botschaft überliefert, über-mittelt, ver-mittelt wird, was Kirche tatsächlich in ihrer „universalen Heils-mittler-schaft“ begründet. Denn christlicher Glaube kommt vom Hören, er ist „*fides ex auditu*“²⁹⁶, wir glauben, weil uns eine Botschaft überliefert wurde. Es ist ein konstitutiver Zug religiöser Erfahrung, „sich immer schon in einer Tradition, einem Glauben vorzufinden“²⁹⁷. Wir glauben, weil wir gehört haben, wie auch die Menschen früherer Zeiten „glaubten, weil sie gehört hatten“²⁹⁸: „Es ist kein Skandal zu sagen, dass wir nicht deshalb an das Evangelium glauben, weil wir wissen, dass Christus auferstanden ist, sondern dass wir an Christi Auferstehung glauben, weil

²⁹² Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 152 – 154.

²⁹³ Beide: Vattimo, *Abschied*, 166.

²⁹⁴ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 191 – 195.

²⁹⁵ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 191 – 195.

²⁹⁶ Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, in: Rorty/Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, 60.

²⁹⁷ Vattimo, *Os mé*, 172.

²⁹⁸ Vattimo, *Os mé*, 172.

wir von ihr im Evangelium lesen“²⁹⁹, ja weil es eine Kontinuität der Überlieferung – in Wort, Feier und Tun – gibt, die uns dies zu Gehör bringt. Übrigens berichten auch die Evangelien, dass nicht das Faktum des leeren Grabes zum Glauben führte, sondern jene *Botschaft*, die ihnen die Engel beziehungsweise der Auferstandene selbst *zu Gehör brachten*. Auch der in paulinischer Tradition stehende zweite Brief an Timotheus bindet Rettung und zu Gehör gebrachten *Ruf* ganz eng aneinander, ja spricht sogar von der Zernichtung der Todes und dem Ans-Licht-Bringen des Lebens durch die frohe *Botschaft*:

„... ich leide mit für die *frohe Botschaft* nach der Kraft Gottes, der uns *gerettet und gerufen* hat mit einem heiligen *Ruf* – nicht gemäß unserer Werke, sondern nach eigener vorausgehender Feststellung und Gnade, gegeben uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten, *offenbart* aber jetzt durch die Erscheinung unseres Retters Jesus Christus, der den Tod zunichte gemacht hat und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat *durch die frohe Botschaft* ...“³⁰⁰

Die christliche Gemeinde als Sprach-, Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft Hörender zu verstehen, ist der christlichen Botschaft als inkarnierter und im Geist präsenter, die eben nichts mit einem unbewegt ewigen Depositum zu tun hat, welches (als ein Was?) durch das Instrument der Kirche getreu den Menschen vorgelegt werden müsse, nichts Äußerliches, sondern entspricht ihrem Vollzugssinn (Wie?).

Verweilen wir an dieser Stelle ein wenig mit Uwe Justus Wenzel, der sich in der Neuen Zürcher Zeitung wundert, dass niemand „am Wegesrand zu stehen“ scheint, um Vattimo, „den Wanderer im Nirgendwo zwischen Philosophie und Religion zu fragen, ob die Tradition denn ein Gott sei“. Immerhin ließe sich derart jenes Vakuum füllen, welches entsteht, wenn der Halbgläubige „eher eine Religion ohne Gott als eine mit Gott“³⁰¹ konstruiert. Die Tradition ist kein Gott – Vattimo kommt in seiner Kritik am Historismus und Historizismus, in deren Spielarten dem Historischen und der Tradition

²⁹⁹ Vattimo, Das Zeitalter der Interpretation, in: Rorty/Vattimo, Die Zukunft der Religion, 56.

³⁰⁰ 2 Tim 1, 8 – 10; Hervorhebungen hinzugefügt.

³⁰¹ Wenzel, Gretchenfrage, Art. in: NZZ 3. Juni 2006.

tatsächlich unversehens die Rolle des Absoluten angelastet werden kann, mit Heidegger überein.³⁰² Was jedoch wäre ein Gottesverhältnis, welches nicht durch die Tradition vermittelt ist? Es müsste der sich jeder Kontinuität versagende apokalyptische Einbruch (coup) des ganz Anderen sein, der Riss und die absolute Singularität, welche eine Unmittelbarkeit für sich in Anspruch nähmen, die bloß die Negation jeder Geschichte und Überlieferung wäre und als solche ihrer angemäßen Selbstständigkeit gerade verlustig ginge – darauf wird später noch zurückzukommen sein. Jesus verweist, wie Matthäus und Lukas erzählen, die treulose, also eine lebendige Treue und pietas zur Vergangenheit verloren habende Generation, als sie nach einem den Erlöser kenntlich machenden, äußerlichen, unableitbaren Zeichen verlangt, auf die *Erzählung* des Jona. Es gibt außerhalb dieses schwachen Verweises, der immer einen ambivalenten und bedrohten Charakter trägt, keine starken Evidenzen.³⁰³ Dennoch avanciert die Tradition nicht zu einem Gott.

Und wenn wir den halbgläubigen Wanderer noch auf die zweite Bemerkung Wenzels, ob er nicht „eher eine Religion ohne Gott als eine mit Gott“ konstruiere, ansprechen, so mag er antworten: „... wenn ich vom Gott der Bibel spreche, spreche ich von dem Gott, den ich nur durch die Bibel kenne und der kein Subjekt da draußen ist.“³⁰⁴ Vattimo vertritt nicht eine Religion ohne Gott, wohl aber eine Religion ohne einen Gott, welcher in Analogie zu menschlicher Subjektivität als Handelnder im Sinne der Poiesis auftritt. Vielmehr ist Gott der in der Überlieferung in Wort, Liturgie und Tun Sprechende, oder besser: der menschlichem Weltumgang kritisch Ent-sprechende. Bonhoeffer tritt gegen jede Versicherung der Anwesenheit und Existenz Gottes auf, wenn er sagt: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15, 34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ Und: „einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“³⁰⁵, welches Wort Vattimo auch selbst in der Verneinung objektiver, zeitloser

³⁰² Vgl. dazu etwa: Vattimo, *Os mè*, 171 – 173.

³⁰³ Vgl. Mt 12, 38 – 41; 16, 1 – 4; Lk 12, 29 – 32.

³⁰⁴ Rorty/Vattimo/Zabala, *Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik*, in: Rorty/Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, 91.

³⁰⁵ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Brief vom 16. Juli 1944, 192.

Strukturen zitiert, womit er die Beziehung des biblisch-subversiven Gottesgedankens und der Schwächung starker Strukturen deutlich macht.³⁰⁶ Es ist uns verwehrt, unabhängig vom menschlichen Weltumgang und der geschichtlichen Ausgesetztheit enthoben zu konstatieren, dass es einen Gott gibt. Die Kritik, die sich mit und in der Folge Kants auszudrücken beginnt, hat gezeigt, in welche Aporien es führt, Gott (und ebenso Welt und Ich) substanzhaft und als Letztsubjekt zu bestimmen und dem Absoluten im undialektisch verstandenen „Gott ist“ Existenz zuzusprechen. Die Frage nach Gott ist kein Gegenstand theoretischer Entscheidung, sondern weist in die Dimension des Praktischen. Im Sinne Hegels ist sie überhaupt nur in der geistvollen Bewegung der *Entäußerung* von Substanz und Subjekt zu fassen. Gleichsam in einem unendlichen Urteil, das heißt einem Urteil, das die härtesten Gegensätze zusammenbringt und auf diese Weise die Vermittlungsstruktur des Urteils selbst aufbricht, wodurch sich ein neuer, geistiger Zugang jenseits kategorialer Fixierung ergeben kann, sagt Vattimo immer wieder (vielleicht auch in Anklang an den Hegelianer Croce): „Gott sei Dank bin ich Atheist“³⁰⁷ und spielt damit auf jene Geschichte des Geistes an, in der wir alle stehen und der gegenüber die Fixierung Gottes im Urteil, ob es ihn denn gäbe, immer schon zu spät kommt. Die Frage, ob denn die Intensität des Gottesbezuges eines Konzeptes dieses noch als religiöses erscheinen lässt oder nicht, mutet anachronistisch an. Theismus und Atheismus haben in derselben Weise ihre unmittelbare Plausibilität eingebüßt. Die angemäßte Unmittelbarkeit religiöser Manifestationen des Göttlichen erweist sich als problematisch, dieses ist nur mehr als Wiederkehr in vermittelter Unmittelbarkeit, als Spur der Spur auszusprechen.

Vattimo als „Wanderer im Nirgendwo zwischen Philosophie und Religion“ anzusprechen und damit eine Nichtverortbarkeit in der Ökonomie der Diskurse zu insinuieren, trifft freilich den von Vattimo aufgezeigten Problemhorizont in ausgezeichneter Weise. Setzt nicht die Menschwerdung des Absoluten in kenosis eine Geschichte der Interpretation, Schwächung und Wiederkehr frei, welche jede sich beruhigende Abgrenzung der Diskurse in Oszillation und Fraglichkeit versetzt? Brechen wir an dieser Stelle das Gespräch am Wegrand ab und kehren wir zu jenen

³⁰⁶ Weiß, Gianni Vattimo, 174; Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 53.

³⁰⁷ Vattimo/Girard, Christentum und Relativismus, 51.

Überlegungen Kirche betreffend zurück, welche durch die Gestalt des Halbgläubigen, der von Neuem fordert, das Wort der Schrift anhören zu können, angestoßen wurden.

Wo immer sich eine Kontinuität des Wortes des Evangeliums in Antwort, Liturgie und Tun einstellt, wo immer die Botschaft des Heils gehört und in antwortender Interpretation lebendig erhalten werden kann, da *ereignet sich* Kirche. Schon die Bibel entfaltet sich als Kontinuität eines umfassenden Interpretations- und Verweisungszusammenhanges, welcher erst im Laufe von Hunderten von Jahren in unzähligen Fort- und Weiterschreibungen seine Gestalt erhalten hat und heute die Rekonstruktion *eines* Urtextes, gleich welcher einzelnen Schrift, nicht mehr möglich macht. Diese geschichtlich ausgesetzte „riskante Interpretation von Ererbtem“³⁰⁸, wie sie Kirche in Entsprechung zur Gestalt der Bibel konstituiert sieht, bietet keine letzten Sicherheiten, steht aber durch ihre Verpflichtetheit auf Tradition (*pietas*) gleichwohl jeder Form von Relativismus diametral entgegen – die christliche Religion, und das lässt eben auch Kirche nicht unberührt, ist nur unter der Dimension des Geistes zu denken.

Die Dimension des Geistes aber verpflichtet die Kirche, und zwar auch die in den Bahnen des Amtes nachfolgende Kirche (Sukzession), je neu auf ihr Außen. Je neu muss sie ihre eigene Verfasstheit transzendieren und sich gerade von ihren Rändern, ja von „außen“ sagen lassen, wo ein geistiges, die Immanenz der Welt im Sinne eines „nur von hier“ durchbrechendes Moment aufbricht. Vattimo bezeichnet sich selbst als Halbgläubiger, der trotz aller abergläubischen Anschauungen in der offiziellen Lehre der Kirche das Recht fordert, „von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören“³⁰⁹. Vielleicht bringt er damit eine Haltung auf den Begriff, welche viele Menschen (implizit) teilen, die ein Versagen der amtlich verfassten Kirche nicht am Hören der biblisch überlieferten Botschaft hindert, welche aber auch nicht aus der erreichten Entwicklung und dem Problemhorizont einer Gesellschaft in den geschützten Raum der moralisch integren, aber doch letztlich heilsegoistischen charismatischen Gruppe

³⁰⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 42.

³⁰⁹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 84f.

flüchten. Vielleicht finden so in einer Zeit notorischer kirchlicher Ratlosigkeit die wesentlichen Elemente christlichen Vollzugs, nämlich Hören auf das Wort sowie Anamnese (Memoria), Epiklese und Doxologie in neuen Formen der Gemeinschaft und Hilfsbereitschaft einen überraschend unvorhersehbaren Ort und helfen der Kirche, die ihr aufgetragene Kontinuität, welche allzu oft hinter der Gestalt eines geistlosen Klerikalismus versteckt wird, zu wahren. Wo und wann auch immer der Unheilslogos der Welt durchbrochen und geschwächt wird, sei es innerhalb, sei es außerhalb der Kirche, muss sich diese als Lernende und Hörende bescheiden, um nicht die sich manifestierende Dimension des Geistes zu verraten – oder in den Worten des Evangeliums: sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig zu machen. Vorausblickend können wir sagen, dass sich eine kirchliche Gemeinde konstituieren und Objektivität geben muss, dass sie aber konstitutiv auf ihr Außen, auf die Anderen, ja auf ein Überschreiten ihrer eignen Gestalt angewiesen bleibt.

Kirche als Sprach-, Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft zu sehen, meint eine Transkription biblischen Erbes, welche „sich allein durch die Auflösung der Metaphysik der Präsenz (Anwesenheit) legitimiert und daher nicht außerhalb des Horizonts dieser Auflösung beansprucht werden kann“³¹⁰, handelt es sich bei jenem Versuch der Reformulierung des ekklesiologischen Gedankens nicht um die Entdeckung einer überzeitlichen ungeschichtlichen Struktur, sondern eben um eine den heutigen geschichtlich-geschicklichen Bedingungen kritisch zu entsprechen suchende Antwort auf eine lange, letztlich biblischer Herkunft entspringende Tradition, Kirche zu denken.

Freilich muss sich jene Sprach-, Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft objektive Manifestationen geben – eine Gestalt, die aber, wie oben angedeutet, im Hören immer wieder aufgebrochen und über ihre eigene Verfasstheit hinausgewiesen wird. Es muss einen objektiven Geist und dessen Ausdruck in Gestalt, Kultur, Feier, Bauwerk, Bild und Musik geben, markieren doch diese gerade die *geschichtliche Dimension* dessen, was sonst abstrakt bliebe und als ungeschichtliche Idee firmierte. All diese Gestaltungen eines objektiven Geistes fallen jedoch nicht aus einem kulturell geschichtlichen

³¹⁰ Vattimo, Abschied, 167.

Interpretationszusammenhang heraus. Das Wissen um diesen interpretativen Charakter konnte wohl auch die Kirche schwerlich je ganz vergessen, verwendet sie doch zur Selbstbeschreibung hochreflektierte, interpretativ angereicherte Ausdrücke und Bestimmungen, welche ein unmittelbares Aufnehmen außerhalb eines interpretativen Horizontes als nicht vorstellbar erscheinen lassen.

Als Santiago Zabala in einem Gespräch mit Vattimo die durch postmoderne Dekonstruktion gegangenen Begriffe Solidarität, Nächstenliebe und Ironie an die Stelle des ihm als problematisch erscheinenden Begriffs „Wissen“ zu setzen gedenkt, streicht Vattimo explizit heraus, dass diese Haltungen sich Objektivität, Welthaftigkeit, ein gegenständliches Moment geben, mithin also im Horizont des „objektiven Geistes“ stehen müssen und der Dimension des Wissens nicht entbehren können.³¹¹ So ist Zabala entschieden zu widersprechen, wenn er in Berufung auf Vattimo und das schwache Denken die Zukunft der Religion in einer völligen Privatisierung und einem Rückzug aus dem Bereich des Allgemeinen und der Gestaltgebung (Existenz einer Kirche, Beziehen einer politischen Position etc.) sieht. Dies gipfelt schließlich in der Suspendierung jeglicher Wahrheitsfrage: „Aus postmetaphysischer Perspektive“ klammern Hermeneutik und Christentum „alle Wahrheitsfragen entschlossen aus“³¹². Ohne auf diese letzte Behauptung ausführlich eingehen zu können, sei festgehalten, dass ein Aufgeben der Artikulation von Wahrheit und Wahrheitsfrage nicht allein ein angemessenes Unendliches und übertriebene Ansprüche, sondern gerade auch das Geschichtliche, die Objektivität und den Wirklichkeitsgehalt preisgibt, bedeutet doch Wahrheit unumgänglich eine Entäußerung zur Wirklichkeit, welche als das Aus-gesetzt-Sein in die Unsicherheit des Überlieferungs- und Interpretationsprozesses, in welchem sich „Wahrheit als Kontinuität“³¹³ gibt, gedacht werden muss. Eine Religion, welche sich ganz in den Bereich des Privaten zurückzieht und der jede „Kraft der Entäußerung“ schwindet, führt indes nur mehr ein schwindsüchtiges Schattendasein in der Angst, sein

³¹¹ Vgl. Rorty/Vattimo/Zabala, Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik, in: Rorty/Vattimo, Die Zukunft der Religion, 90f.

³¹² Zabala, Eine Religion ohne Theisten und Atheisten, in: Rorty/Vattimo, Die Zukunft der Religion, 27; vgl auch 26.

³¹³ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 43.

abstraktes „Inneres durch Handlung und Dasein zu beflecken“³¹⁴ und kann unter der Ägide der Reinheit stehend auch keine Rolle in einem Überlieferungs- und Interpretationsprozess, welcher immer Verunreinigungen³¹⁵ und „Kontaminationen“³¹⁶, ja eine Verzeitlichung idealer, abstrakter, ungeschichtlicher Strukturen bedeutet, mehr spielen. Lassen wir dazu Vattimo abschließend selbst zu Wort kommen, schreibt er doch im kleinen Buch *Glauben – Philosophieren*:

„Das Christentum, das ich wiederentdecke, oder das wir Halbgläubigen von heute wiederentdecken, schließt mit Sicherheit auch die offizielle Kirche ein; jedoch nur als Teil eines komplexeren Ereignisses, das auch die Frage der ständigen Neuinterpretation der biblischen Botschaft umfasst.“³¹⁷

Gesteht man der Gestalt des Halbgläubigen mehr Substanz zu, als sie bloß über einen notorischen Mangel an Übereinstimmung mit dem Corpus der christlichen Inhalte zu definieren oder sie bloß als eine postphilosophische Modeerscheinung, welche die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verwischt,³¹⁸ zu sehen, so erhebt sich eine Fülle von Fragen, die wir nicht annähernd benennen können. Wird dann die Religion selbst von einer Fraglichkeit durchzogen, welche ihr etwas von jener Offenheit zurückgeben kann, auf die sie verpflichtet ist, welche sich aber einer intentionalen Herstellung und Propagierung immer entziehen muss?

Besonders das Verhältnis von Kunst und Religion, Kunst und Kirche harrt unter den Prämissen spätmoderner Lebenswelt und durch das Aufkommen der Gestalt des/der Halbgläubigen einer Neubesinnung – nicht zuletzt deshalb, weil es sich dabei um konkret geschichtliche Manifestationen eines objektiven Geistes handelt. Was bedeutet eine Teilnahme an kirchlichen Vollzügen aus „vorwiegend ‚ästhetischen‘ Gründen“³¹⁹ – etwa der Feierlichkeit der Liturgie und deren musikalischer Gestaltung oder der

³¹⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 483.

³¹⁵ Zur Metapher der Unreinheit vgl. Vattimo, *Ethik des Denkens*, 80.

³¹⁶ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 19; vgl. auch *Hermeneutik und Anthropologie*, in: ders., *Das Ende der Moderne*, 175f.

³¹⁷ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 64.

³¹⁸ So etwa in Wenzel, *Gretchenfrage*, Art. in: *NZZ* 3. Juni 2006.

³¹⁹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 75.

Bewunderung von Malerei und Architektur? Zweifelsohne kann es ein Gefühl der Fremdheit geben, welches „gläubige“ und „ästhetische“ Haltung, wenn wir deren Trennung zunächst einmal behaupten, bei einer Zusammenkunft einander gegenüber empfinden.³²⁰ Können wir abseits der gewohnten verbalen Attacken derer, die sich als authentische Gläubige verstehen einerseits, und eines bisweilen provozierenden Verhaltens andererseits Vattimo beipflichten, der sich hütet, vorwiegend ästhetische Gründe von „,authentisch‘ religiösen zu unterscheiden“³²¹ und jene abzuwerten? Muss diese Unterscheidung selbst fragwürdig werden? Worin gründet sie eigentlich? Was sollte jener Mangel einer sich offensichtlich verselbstständigenden ästhetischen Erfahrung der religiösen gegenüber sein? Was soll dieser Mangel sein, auf welchen „Gläubige“ in großer Beharrlichkeit insistieren? Es bedarf einer Neubesinnung jenseits dessen, Kunst einerseits als bloß ephemeres Phänomen der Religion oder sie andererseits im Sinne einer Überbietung der Religion als die angemessenere Form der Wahrheitserfahrung zu beurteilen. Kunst, Religion und Philosophie in konzilianter Gesinnung als gleichberechtigte, einander äußerlich bleibende, „untereinander nicht in Konflikt geratende Weisen des Zugangs zur Wahrheit“³²² zu sehen, scheint wenig aussagekräftig. Ästhetik muss in der „konkreten und konstitutiven Beziehung zur Religion, in der sich die Kunst im Laufe des die Moderne charakterisierenden Säkularisierungsprozesses befindet“³²³, bedacht werden. Als entscheidend dafür erweist sich der Begriff des *Mythos*; deshalb stellt sich „das Problem, die eigene Position hinsichtlich des Mythos neu zu definieren, als eines der dringlichsten“³²⁴ – fehlt es doch der zeitgenössischen Philosophie an einer den spätmodernen Existenzbedingungen Rechnung tragenden stringenten Theorie des Mythos. Der Hauptstrom der ästhetischen Theorien schenkt dem Verhältnis von Kunst und Religion nicht die gebührende Beachtung, nimmt mithin jenen Ball nicht auf, der vom *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* zugespült wird.³²⁵ Der Begriff des Mythos firmiert in der

³²⁰ Vgl. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 89 – 92.

³²¹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 75.

³²² Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 87.

³²³ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 88.

³²⁴ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 45.

³²⁵ Vgl. ebenda; Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 94f; Hegel, *Frühe Schriften*, 234 – 236.

aktuellen Diskussion besonders in drei idealtypischen Positionen, welche jedoch im Status einer gefühlten, mehr intuitiven Aufmerksamkeit für seine Bedeutung verbleiben, einer geschichtsphilosophischen Durcharbeitung jener historischen Konstellation und jener Umstände, welche die Wiederkehr des längst für überwunden gehaltenen Begriffs als unumgänglich erscheinen lassen, aber ermangeln. Vattimo spricht von Archaismus, kulturellem Relativismus und einer Theorie der begrenzten Rationalität oder des gemäßigten Irrationalismus.

Der *Archaismus*³²⁶ ersetzt den die Moderne prägenden Fortschrittsmythos durch einen „Mythos der Ursprünge“³²⁷ und glaubt an die Möglichkeit einer Rückkehr zu den unverdorbenen Anfängen, zu einer nicht von der Entfremdung der Geschichte kompromittierten Herkunft. Es wird nicht nach einem unserer Gesellschaft *kritisch* entsprechenden Weltumgang und nicht nach sich einstellenden Hoffnungsmomenten *in* der Gegenwart der Moderne gefragt, sondern in romantischer Naivität eine Gestalt eines Anfangs idealisiert, welche den Mythos als die ihr adäquate Form der Vorstellung impliziert. Hegel beschreibt luzide diese auch der offenbaren Religion innewohnende Gefahr, ist doch die Gemeinde versucht, der Sehnsucht nach der „ersten unvollkommenen Gemeinde“³²⁸, welche sie mit dem Titel „Urgemeinde“ adelt, zu verfallen, oder in einem Jesuskult, welcher sich etwa in der peniblen Suche nach der *ipsissima vox* des Erlösers oder in einer Trennung von historischer Gestalt des Jesus von Nazareth und einem Christus des Glaubens äußert, eben diesen Guru als dieses einfache positive Selbst³²⁹ zu fixieren und in seiner Unmittelbarkeit festhalten zu wollen. Dies bedeutet aber eine „Verarmung des Lebens des Geistes“³³⁰, kann sich doch nur in der freilich allemal vom Scheitern bedrohten antwortenden Interpretation (Nachfolge), und das heißt in der Entfaltung in die Geschichte und der Entäußerung in die Gegenwart, auf geistvolle Weise zeigen, wer Jesus Christus ist. So scheitert der Archaismus überhaupt an der Proklamation unmittelbarer Anfänge, die sich immer als

³²⁶ Vgl. Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 48 – 52; 56 – 58.

³²⁷ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 57.

³²⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 557.

³²⁹ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 551.

³³⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 557.

hervorgebrachte erweisen und somit die angestrebte Unmittelbarkeit nie darstellen können, sowie an der Verweigerung, sich in die Verantwortung des Risikos des Heute zu stellen. Überdies gibt sich diese Position keine Rechenschaft über die Bedeutung jenes „Sündenfalls“, welcher gerade aus der nun erneut angestrebten Herkunft in die Verderbtheit der Geschichte geführt hat, und warum es Ziel sein soll, zu diesem Ursprung, welcher die Möglichkeit seiner Entfremdung offensichtlich an sich hatte, zurückzukehren, wo sich doch, wie die Erfahrung lehrt, jener Anfang nicht festhalten lässt.

Ironisch stellt Vattimo dieser Haltung, wie übrigens auch den beiden noch folgenden Positionierungen gegenüber dem Mythos, nicht ohne sie auch zu würdigen, ein von ihm häufig zitiertes Wort aus Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* gegenüber: Es ist die Rede von einem aus dem Schlafe erwachenden Träumer, welcher erwacht „nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen *muss*, um nicht zu Grunde zu gehen“³³¹. Die Rückbesinnung auf die Fundamente, auf den Anfang mag tatsächlich ein gegenwartskritisches Moment zur Entfaltung bringen, vermag sie doch aus jener bewusstlosen Welt des Traumes zu wecken, welche als unumstößliche „Faktizität des Gewordenen“ die Wirklichkeit in ein Kleid gehüllt hat und zur blinden Apotheose der Gegenwart wird. Wer den Charakter des Traumes und des Scheines ablegen und in die einfache Unmittelbarkeit der Transparenz und Klarheit, wie sie in der Rückkehr zu den Ursprüngen vorgestellt wird, übergehen möchte, fällt aber tatsächlich wieder in die Bewusstlosigkeit des Schlafes zurück. Es gibt kein Heraus aus dem Traum, kein Zurück aus Entfremdung und Geschichte. Wir müssen weiterträumen, aber dies freilich in der Erfahrung jenes Schocks, der uns herausgerissen hat aus dem Schlaf der Unschuldigkeit – das bedeutet ein interpretierendes Antwort-Geben, ein kritisches Ent-Sprechen zu jener Epoche, die zu verlassen, uns nicht vergönnt ist. Dahinter darf auch eine Wiederaufnahme des Begriffes des Mythos nicht zurückfallen – oder in den Worten Vattimos: Wenn sich die Entmythologisierung, also die Befreiung vom Mythos, welche Programm der Moderne war, selbst als *der* Mythos der Moderne entlarvt hat, kann das keine simple Rehabilitierung des Mythos im Sinne eines Archaismus bedeuten, und wir werden „zur Kenntnis nehmen müssen, dass sich [...] unser

³³¹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Erstes Buch, Aph. 54.

Verhältnis zum Mythos nicht wieder als ein naives einstellt, sondern von dieser Erfahrung geprägt bleibt³³².

Als zweite, dem Mythos Aktualität und Legitimation verleihende Haltung ist die Befindlichkeit eines *kulturellen Relativismus*³³³ zu nennen, welche Vattimo mitunter einer harschen Kritik unterzieht. Diese Position geht davon aus, dass sich der Gegensatz von mythischem und rationalem Wissen auflösen müsse, zumal die Fundamente und ersten Prinzipien jedweder Kultur sich der Beweisbarkeit entziehen, mithin Voraussetzungen in Anspruch nehmen, „die den Charakter des Mythos – des nicht bewiesenen, sondern vielmehr unmittelbar gelebten Glaubens – aufweisen“³³⁴. Vattimo weist auf eine darin auftretende Dichotomie hin: Geleitet vom hehren Motiv einer *Gleichwertigkeit* aller Kulturen und deren Wissensformen, bringt der kulturelle Relativismus diese nicht mehr in die vereinheitlichende Logik imperialistischen und kolonialistischen Zuschnitts, sondern behauptet deren Selbst- und Eigenständigkeit und mithin „Getrenntheit“³³⁵. Diese Theorie wird aber selbst unversehens zur alle Kulturen übergreifenden Metaebene, welche in inhaltlicher Leerheit bloß abstrakt einen Horizont konstatiert, in welchem sich alle Kulturen als Dialogpartner ein- und wiederfinden können sollen. Es handelt sich hierbei aber um eine in der Moderne situierte und nur aus dieser zu verstehende Theorie, welche aus den Erfahrungen des Zerbrechens moderner Rationalität hervorgegangen ist (Dialektik der Aufklärung, Auschwitz), dieser geschichtlichen Bedingtheit aber nicht Rechnung trägt. Vattimo weist hingegen den Weg zu einer *geschichtlichen Positionierung*, welche nicht bloß das abstrakte Gelten eines leeren Kulturrelativismus behauptet und so *auch* Platz für den Mythos schafft, sondern die *Bewegung der Schwächung und Säkularisierung* ist, wie sie in der Moderne statthat. Diese schwache Haltung, die sich als Lernende, Hörende und Selbst-Überschreitende etablieren muss, gilt es, wie hier nur kurz angedeutet sei, in einen Dialog mit anderen Kulturen einzubringen und auch für ein gewandeltes Verständnis von Mythos im Wechselspiel von Religion und Kunst fruchtbar zu machen.

³³² Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 61.

³³³ Vgl. Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 52 – 54; 58.

³³⁴ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 54.

³³⁵ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 58.

Die Theorie der *begrenzten Rationalität* oder des *gemäßigten Irrationalismus*³³⁶ rehabilitiert den Mythos, indem sie gewissen Bereichen der Wirklichkeit mythisches – das heißt in diesem Fall erzählendes –, anderen aber rationales Wissen zuerkennt, beachtet dabei aber nicht, dass diese strikte Unterscheidung wissenschaftstheoretisch selbst problematisch geworden ist. Wiederum wird eine Metaebene installiert, welche über Mythos und Logos zu walten vorgibt und jene beiden Sphären zu scheiden weiß. Zwei Wissensformen werden nebeneinander gestellt und gegeneinander fixiert, ohne eine der Zeit und dem Bewusstsein einer Gesellschaft entsprechende Vermittlung zu leisten, sodass der Mythos letztlich zu jener Erzählung wird, die überall dort angefragt ist, wo das kalte, am Ideal der Naturwissenschaften und der formalen Logik orientierte Wissen stumm bleiben muss. Kann diese Position auch vordergründig eine gewisse Plausibilität für sich verbuchen, so bleibt sie – weil zu abstrakt und an einer bestimmten, allzu naiven Kategorisierung einzelner Wissensbereiche gebildet – doch letztlich unergiebig für eine an den spezifisch (spät)modernen Bedingungen orientierte Betrachtung des Verhältnisses von Kunst und Religion und unterläuft auf diese Weise auch die Aufmerksamkeit für die einem *neuen Mythos* zukommende Rolle.

Flüchten jene drei Haltungen oder vielmehr Befindlichkeiten des allgemeinen Bewusstseins, die es als angemessen erscheinen lassen, den Mythosbegriff wieder aufzugreifen, in ein ungeschichtliches und damit selbst pseudomythische Züge annehmendes Denken, so scheint auch die Kompetenz der Theologie, „jenseits kindischer (Pseudo)Naivität und abgeklärter, letztlich ungläubiger Rationalität“ einen Begriff des Mythos auszubilden, gering, wie Kurt Appel in „Zeit und Ewigkeit“, an welchem Werk wir im Folgenden Anleihe nehmen werden, konstatiert:

„Tatsächlich scheint es heute so zu sein, dass gerade die Theologie weit von einem freien Zugang zum Mythos entfernt ist (was schon Bonhoeffer gegen Bultmann kritisiert hat) und es philosophischer Denker wie Pareyson, Vattimo oder sogar Zizek (alle drei nicht zufällig Erben Schellings und Hegels) bedarf, um der Theologie ihre genuine Sprachform zurückzugeben.“³³⁷

³³⁶ Vgl. Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 54 – 56; 59.

³³⁷ Appel, *Zeit und Ewigkeit* (Habilitationsschrift), 446; vgl. besonders die Kapitel VIII und IX.

In der Tat hat auch uns die Gestalt des halbgläubigen Philosophen, als der sich Vattimo versteht, die Gestalt des Halbgläubigen, welcher das Verhältnis von Kunst und Religion jenseits ängstlicher Selbstbehauptungstendenzen und Selbstversicherungen der Eigenständigkeit entspannter sehen kann, zu einer Reflexion über einen neuen, einen „zweiten“ Mythos gerufen, wenn wir jenen von Kurt Appel geprägten Begriff aufnehmen. Wir konnten dabei bereits festhalten, dass es sich eben nicht um eine bloße Rehabilitierung des Mythos handeln kann, sondern um einen zweiten, durch den Logos gegangenen, die Entfremdung in die Geschichte an sich tragenden und somit verunreinigten, kontaminierten Mythos zu tun ist. Der zweite Mythos als geistvolle Verbindung von Mythos *und* Logos – nicht als bloß geduldetes Nebeneinander – verweist auf die Aufhebung der Reflexionsdistanz, wie sie sich bei Schelling in der positiven Philosophie, bei Hegel im Übergang zum absoluten Wissen und auch in Hölderlins Dichtung vollzieht. Nicht zufällig rekurriert Vattimo gerade auf das von Schelling, Hegel und Hölderlin verfasste programmatische „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ als auf einen Grundtext für den ästhetischen Diskurs wie für eine Betrachtung des Mythosbegriffes, ist doch dort prophetisch von der Notwendigkeit einer neuen Mythologie die Rede – und „diese Mythologie aber muss im Dienste der *Ideen* stehen, sie muss eine Mythologie der *Vernunft* werden“³³⁸. Im Dienste der Ideen ist eine weder unter der absoluten Notwendigkeit des Schicksals noch unter der Herrschaft der tödlichen (ebenfalls schicksalhaften) Logik der chronologischen, maschinellen Zeit stehende Mythologie. Es gibt, wie es im Fragment des Systemprogramms wohl in Anlehnung an Leibniz heißt, keine Idee von der Maschine, markiert doch die Idee den die Logik endlicher Prädikationen transzendierenden Raum der Freiheit – „Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*.“³³⁹ Eine neue Mythologie muss also eine Mythologie der Freiheit sein, welche sich auch in die Einzelheit vermittelt und nicht lediglich in der Allgemeinheit eines naturhaften Prozesses ewigen Werdens und Vergehens verbleibt. Dieses scheint Echo der Menschwerdung des göttlichen Logos zu sein: In Jesus Christus ist die Verbindung aus Mythos und Logos zum Dasein gelangt – beide sind als *Momente* an seiner Gestalt. Es

³³⁸ Hegel, Frühe Schriften, 236.

³³⁹ Hegel, Frühe Schriften, 234.

handelt sich um ein einmaliges Ereignis, verortbar im chronologischen Ablauf der Zeit, was das Moment des Logos, der Offenheit der Geschichte bedeutet. In der Menschwerdung, in Tod und Auferstehung sowie in der Geistsendung ist aber die Geschichte vollendet und beschlossen, was das Moment des Mythos markiert – in dieser Vollendung der Geschichte ist eine ewige Vergangenheit gesetzt (to ti en einai, „das was es war, zu sein“), aus welcher die Offenheit der Geschichte lebt und welche auch je neu in dieser Offenheit, im Risiko des Heute, bewährt werden muss.

War der herkömmliche Mythos jene Erzählung, in welcher sich die stets neu zu vollbringende Überwindung des alles bedrohenden Chaos vollzogen, und der Mythos somit in die Bedrohtheit des Chaos gestellte Erzählung, so erscheint die Macht des Chaos im zweiten Mythos säkularisiert. Sie ist, so kann vermutet werden, jenes jedweden Ordnungsrahmen und alle Maßstäbe der Selbstversicherung sistierende Risiko und jene Ent-sicherheit des Heute, in die der zweite Mythos ohne Rückzugsmöglichkeit gestellt bleibt und in welcher sich in kritischer Entsprechung und antwortender Interpretation die erlösende Offenbarung in ihrer die tödliche Logik durchbrechenden Verkehrung erweisen muss. Dies *stellt* die neue Mythologie *dar*, diese Momente löst die Kunst auf – nicht im Sinne von Abbildung und Repräsentation, vielmehr gelangt diese Ausgesetztheit darin zum Dasein, bleibt nicht abstrakter Gedanke, sondern entäußert sich in die Unmittelbarkeit sinnlichen Seins. Vattimo spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an das Systemprogramm von einer „sinnlichen Religion“³⁴⁰, wobei er darin ein Feld jenseits der polemischen Distanzierung und wechselseitigen Instrumentalisierung von Kunst und Religion angesprochen sieht, welches zu betreten die Spätmoderne als Zeit, in welcher die Gestalt des Halbgläubigen thematisiert werden kann, eine Chance bietet: „Die sinnliche Religion, von der die Verfasser [des Systemprogramms] phantasieren, ist vielleicht die beispielhafteste ideale Konfiguration einer Kunst, die ausdrücklich als säkularisierte Religion aufgefasst wird.“³⁴¹

Vattimo will damit keine neuerliche Einbergung der Kunst in den Schoß der Religion erschleichen. Vielmehr zeigt er auf, dass eine säkularisierte und von der Religion

³⁴⁰ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 95f; Hegel, *Frühe Schriften*, 235.

³⁴¹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 96.

gänzlich emanzipierte Kunst, wie sie jene der Neuzeit weithin darstellt, „sobald man sie in ihrer Besonderheit erfassen möchte, wiederum auf einen Bereich, der sich nur in Bezug auf die Erfahrung der Religion und des Mythos definieren lässt“³⁴², verweisen muss. Mit Heidegger und Gadamer lehnt Vattimo neukantianisch inspirierte Ästhetiken mit ihrem Rekurs auf „transzendente[...] Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung der Kunst und des Schönen“³⁴³ entschieden ab, obschon „sich viele theoretische Diskurse der philosophischen Ästhetik und der Kunstkritik heute als Anliegen verstehen, trotz allem in der Einschätzung des Kunstwerks noch ‚strukturspezifische‘ Kriterien gültig zu machen“³⁴⁴. In Vattimos Verständnis spricht sich ein Begriff von Säkularisierung aus, welcher diese als „Beziehung der Abkünftigkeit“³⁴⁵, und damit nicht nur als Entfernung und Auflösung, sondern auch als verzerrte, verwandelte, verunreinigte Wiederkehr sieht, was im Falle der Kunst die „Anerkennung der Verbindung [...], welche die Geschichte der Säkularisierung zwischen der ästhetischen Erfahrung und der religiösen Tradition aufrechterhält“³⁴⁶, bedeutet. Kunst und Religion lassen sich im Rahmen der Existenzbedingungen der Spätmoderne nur mehr in einem Wechselspiel begreifen, welches sich als „ein komplexes Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung“³⁴⁷ artikuliert und so auch jenen oben angezogenen Konflikt ästhetischer und religiöser Erfahrung, welcher die Sphären der Kunst und der Religion als gegeneinander unabhängige festhalten möchte, als abstrakt erscheinen lässt. Die Fragen ändern sich: Kann es einen religiösen Kern geben, mit welchem in einem gewissen Maß übereinzustimmen, Bedingung ist, dass eine Erfahrung nicht lediglich als ästhetisch, sondern auch als religiös qualifiziert werden kann? Kann es eine Religion ohne Kunst geben? Und umgekehrt: Was wäre denn eine Kunst, welche die geistige, religiöse, mythische Dimension verleugnete? Woraus legitimiert Kunst ihren Status als Kunst, wenn sie sich als aufgehend in der reinen Immanenz der Dinge im Sinne eines nur von hier verstünde? Wenn Religion nicht in die Abstraktheit der bloß formalen

³⁴² Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 99.

³⁴³ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 100.

³⁴⁴ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 96.

³⁴⁵ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 9.

³⁴⁶ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 108.

³⁴⁷ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 109.

Vernunftreligion der Aufklärung fallen soll, kann sie nicht unter Abzug von Kunst und Mythos auf einen „nur religiösen“ Kern gereinigt werden. Sie kann nicht auf einen Kern zurückgeführt werden, welcher nicht seine künstlerische Ent-sprechung gefunden hat, welcher sich nicht immer schon seinen künstlerischen Ausdruck, seine ihn nicht bloß repräsentierende, sondern tatsächlich zum Dasein bringende Darstellung in der Sinnlichkeit gegeben hat, was eine restlose Entmythologisierung der Religion als unmöglich erscheinen lässt, wie Vattimo betont³⁴⁸. Peter Strasser stellt aus seiner ebenfalls halbgläubigen Perspektive vor dem geistlosen Hintergrund eines drohenden Erstickens in der Enge der sich lückenlos schließenden Immanenz der Welt die Verbindung von Religion und Kunst trefflich heraus:

„Kunst, wie wir sie bisher kannten, war ein Medium der Wahrheit: nicht der wissenschaftlichen, aber einer dennoch fundamentalen – einer existentiellen und ontologischen Wahrheit. Daher die Nähe der Kunst zur Religion auch noch dort, wo sie anscheinend schon ganz auf die Seite der Welt übergegangen war: sie verlieh den Dingen einen Glanz, der unmöglich nur aus ihnen selbst stammen konnte, sie tauchte sie in ein Schweigen, das sie von den innerweltlichen Diskursen 'erlöste'.“³⁴⁹

Dieses Zitat verrät eine Auffassung von Kunst und Mythos ähnlich jener, welche, der Interpretation Vattimos zufolge, bei Heidegger begegnet und für ihn in vielen Punkten zum Tiefsten der gegenwärtigen ästhetischen Auseinandersetzung zählt.³⁵⁰ Die stumpfe, ungeistige Oberflächlichkeit der Dinge in einer Welt der reinen Immanenz ist in den Worten Heideggers die „dürftige Zeit“, die „Zeit der entflohenen Götter“ – und wir können hinzufügen: die Zeit des Logos, der den Mythos undialektisch überwunden zu haben vermeint und sich in einer chronologisch ewig weiterlaufenden Zeit zum Ausdruck bringt. Aus dieser Erfahrung gibt es und darf es auch kein Zurück geben, denn sie macht uns entgegen allen Vereinigungsmythen und dem Bedürfnis nach Identität die Härte der Welt in ihrer Nicht-Identität deutlich – es gibt aber das „Bedürfnis nach einer neuen Mythologie“³⁵¹, welches Vattimo in der Mythologie der

³⁴⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 62.

³⁴⁹ Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 251.

³⁵⁰ Vgl. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 104 – 107.

³⁵¹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 107.

Vernunft des Systemprogramms angedacht sieht und als deren Echo er auch Heideggers Warten auf einen kommenden Gott deutet. Dieses Warten markiert die Zeit der in ihrer Ambivalenz als Entfernung und Wiederkehr verstandenen Säkularisierung. Es sind Dichtung und Kunst, welche in diese Zwischenzeit zu treten und als „Zwischenglied zwischen Volk und Göttern“³⁵² zu fungieren vermögen. Heidegger hat, nachdem er die anfänglichen Versuche, aus dem Geist des Christentums zu schreiben, aufgegeben hat, die Erfahrung der Verlassenheit und Heimatlosigkeit des Daseins, wie er sie in *Sein und Zeit* expliziert, nie preisgegeben. Allerdings hat er in wohl zunehmend stärkerem Maß das Bedürfnis nach einer neuen Mythologie, nach einem Mythos des Logos erkannt. In politisch naiver Weise und zurückfallend hinter das Niveau des von ihm bereits explizierten Problemhorizontes hat Heidegger zunächst im aufkommenden Nationalsozialismus die Chance eines neuen, alle Klassen verbindenden, dem Volk nicht äußerlich bleibenden neuen Mythos gesehen³⁵³ – ähnlich wie eine Generation vor ihm Friedrich Nietzsche im Fall des Wagnerschen Kunstwerks. Es scheint geraten, an dieser Stelle noch ein wenig zu verweilen, um anschließend herausarbeiten zu können, wo gerade die Unterschiede des Denkens Heideggers und Vattimos liegen.

Vattimo schreibt bezüglich der aus der Suche nach einer neuen Mythologie motivierten Affinität Heideggers zum Nationalsozialismus, es könnte, falls es (in der Frühzeit des Denkens) eine unmittelbare Erfahrung des Seins (und wir ergänzen: des Heiligen) gegeben hat, wie dies Heidegger in manchen Schriften glauben macht, geschehen, dass sich diese Erfahrung „von neuem einstellt, womöglich unter Mitwirkung einer epochalen politischen Umgestaltung, und zwar eben jener, die Heidegger zumindest zu einer bestimmten Zeit seines Lebens offenbar in Gestalt des Nationalsozialismus anerkannte“³⁵⁴. Beredtes Zeugnis von der Suche nach einer neuen deutschen Mythologie gibt ein Feuerspruch, den Heidegger anlässlich der Sommersonnenwende 1933 als Rektor der Universität Freiburg in deren Stadion sprach.³⁵⁵ Es geht um eine alle Klassen verbindende, die sozialen Differenzen überwindende neue Mythologie, wie

³⁵² Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 105.

³⁵³ Den Hinweis darauf verdanke ich Kurt Appel.

³⁵⁴ Vattimo, *Gadamer zum Hundertsten*, 83f.

³⁵⁵ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, 131.

sie schon das Systemprogramm anstrebt, wenn es davon spricht, dass „endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen“ und nimmer „der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volkes vor seinen Weisen und Priestern“³⁵⁶ herrscht. Und damit ist tatsächlich ein entscheidender Punkt getroffen. Walter Benjamin sieht – zur selben Zeit, als Heideggers eben erwähnter Text entstand – gerade in der neu aufkommenden Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit und in dem damit schwindenden Kultwert des Kunstwerkes, der mit den Werten der Echtheit und Originalität in unlösbarer Verbindung steht, die Chance einer Verallgemeinerung der Kunst, welche diese nicht nur einigen Spezialisten vorbehält. Unter dem Mythos des Nationalsozialismus vermeint Heidegger, werde das Volk in Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst *geeint* an der Entsprechung des deutschen Schicksals mitwirken, wie er in seiner zu trauriger Berühmtheit gelangten Rektoratsrede als eines der wesentlichen Themen ausführt.³⁵⁷ Ferner dürfe die Mythologie der Geschichte eines Volkes nicht äußerlich bleiben, welches Motiv sich auch schon beim jungen Hegel findet, wengleich in bereits wesentlich differenzierterer und ernüchterter Gestalt:

„Andere versuchten es, den Deutschen eine eigentümliche Phantasie, die auf ihrem Grund und Boden gewachsen war, wieder zu geben, und riefen ihnen zu: ist denn Achaia der Tuiskonen Vaterland? Allein diese Phantasie ist nicht die Phantasie der jetzigen Deutschen; die verlorene Phantasie einer Nation wiederherzustellen, war von jeher vergeblich ...“³⁵⁸

Der neuheidnische nationalsozialistische Mythos musste, was Heidegger im Gegensatz zu Bonhoeffer (zunächst?) nicht gesehen hat, immer etwas Hervorgebrachtes, Gemachtes, Künstliches bleiben. Wenn es zur Überwindung sozialer Schranken gekommen ist, so war doch diese Allgemeinheit um den Preis der Ausgrenzung und Vernichtung rassischer, ideologischer etc. „Abweichler“ erkaufte und verblieb somit im primitiven Status einer ersehnten naturwüchsig völkischen Einheit. Vattimo ortet hinter der heideggerschen Naivität in Bezug auf den nationalsozialistischen Mythos noch eine

³⁵⁶ Hegel, Frühe Schriften, 236.

³⁵⁷ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA 16, 113 – 117. Vgl. auch 125f, wo Heidegger über ein Zusammen von Arbeitsdienst und Universität spricht.

³⁵⁸ Hegel, Frühe Schriften, 200.

tiefer liegende Problematik, welche in einem „Kult“, in einer Mythisierung bestimmter historischer Epochen als der Seinsvergessenheit enthobener besteht. Mit Gadamer, einem der wohl bedeutendsten Schüler Heideggers, lehnt Vattimo dessen „Kult des vorsokratischen Urworts“ ab – „so als sei es möglich, in der Morgendämmerung des abendländischen Denkens eine ‚echte‘ Möglichkeit in den Griff zu bekommen“³⁵⁹. Heidegger verlässt – der Interpretation Vattimos zufolge – mit dieser in manchen Schriften latent vorhandenen Tendenz der unmittelbaren Identifikation einer „Erfahrung des Seins“ mit einer historischen Epoche unter Missachtung der ontologischen Differenz³⁶⁰ jenen kritischen Horizont, welchen er etwa in dem frühen, von uns schon erwähnten Kommentar zu den Paulusbriefen eröffnet. Daraus sei im Folgenden ein in vielerlei Hinsicht bedeutsames Wort zitiert, welches jeglicher schwärmerischen Mystifizierung und Mythisierung entgegentritt. Es wird damit einerseits zur Kritik an Heideggers nationalsozialistischem „Abenteuer“ und andererseits vermag es jenen Raum zu umschreiben, in welchem sich ein nicht der Naivität anheim fallender zweiter Mythos entfalten muss. Vattimo gibt, unter anderem indem er selbst jenes Wort Heideggers aufnimmt³⁶¹, den nüchternen Tendenzen in dessen Werk den Vorzug gegenüber den „Neigungen zum Tragischen“³⁶². Im letzten Abschnitt des Pauluskommentars ist zu lesen:

„Es besteht ein tiefer Gegensatz zwischen dem Mysterium und dem Christen. Der Mysterium wird durch Manipulation aus dem Lebenszusammenhang herausgenommen; in einem entrückten Zustand wird Gott und das All [und auch das Sein] gegenwärtig gehabt. Der Christ kennt keinen solchen ‚Enthusiasmus‘, sondern er sagt: ‚Lasst uns wach sein und nüchtern.‘ Hier zeigt sich ihm gerade die ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens.“³⁶³

Dies gibt uns ein weiteres Kennzeichen eines zweiten Mythos an die Hand – dieser ist geschichtlich verunreinigter Mythos, der das Dasein aus dem geschichtlichen

³⁵⁹ Vattimo, Gadamer zum Hundertsten, 82.

³⁶⁰ Vattimo, Gadamer zum Hundertsten, 85.

³⁶¹ Vgl. Vattimo, *Os mé*, 181.

³⁶² Vattimo, Gadamer zum Hundertsten, 85.

³⁶³ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 124.

Zusammenhang nicht entlässt und den Weltblick nicht verliert, also dem Dasein keine Flucht gewährt. Mithin darf der Mythos nicht zum Sicherheitsnetz werden, welchem als umfassender Ordnung und ewig gültiger Orientierung die Letztverantwortung menschlichen Tuns angelastet wird. Wiewohl es ohne den Mythos nur ein Zerschneiden an der Härte der Welt geben kann, darf dieser doch niemals zur absoluten Beheimatung und Vertrautheit führen. Vielmehr eröffnet der Mythos eine nicht aufzulösende Spannung, „die Freiheit als andauernde Oszillation zwischen Zugehörigkeit und Unheimlichkeit zu erfahren“³⁶⁴. Diese *Oszillation* bedeutet eine *Ambiguität*, welche im Gegensatz zu der vereinheitlichenden Allmachtsphantasie der babylonischen Bauherren die geistige, zu Vielfalt und Interpretation drängende Dimension der Uneindeutigkeit von Sprache und Kunst meint, welcher kein vorübergehender Charakter eignet und welche nicht „auf eine abschließende Wiedererlangung der Vertrautheit zielt“³⁶⁵. Vattimo entwickelt diese beiden Begriffe – Oszillation und Ambiguität – an der ästhetischen Erfahrung der Spätmoderne und nimmt dabei besonders auf Heidegger und Benjamin Bezug, deren so unterschiedliche Theorien der Kunsterfahrung er darin übereinstimmen sieht, dass sie Kunst nicht länger als einen „Ort der Versöhnung“³⁶⁶ ansehen, meldet sich in ihr doch eine Erfahrung der Unheimlichkeit, der Unbehaglichkeit „im Gegensatz zu jener der Vertrautheit des Gebrauchsgegenstands, in der die Rastelhaftigkeit des *Daß* in der ‚Benutzbarkeit verschwindet‘“. Der Kunst und mit ihr dem wiedergefundenen Mythos eignet ein Moment des geistigen Bruches, welcher für beide Philosophen eine konstitutive und nicht nur vorübergehende, in eine neue Geborgenheit, „Sicherheit, Aneignung und Wiederaneignung der ‚Heimlichkeit“³⁶⁷ aufzulösende Bedeutung hat. Oszillation, wie sie Vattimo als Wesen spätmoderner Kunst wie auch des wiedergefundenen Mythos ansieht, ist die Spannung von Kontinuität und Bruch, Zugehörigkeit und Unbehaglichkeit, Gründung und Entgründung: „Gründung und Einbruch sind die Bedeutungen der beiden Aspekte, die Heidegger als konstitutiv für das Kunstwerk anerkennt, und zwar die *Auf-stellung* der

³⁶⁴ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 23.

³⁶⁵ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 84.

³⁶⁶ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 67.

³⁶⁷ Vattimo, Die transparente Gesellschaft, 73f.

Welt und die *Her-stellung* der 'Erde'³⁶⁸. Der klassische Mythos hatte welt(be)gründende, -eröffnende, -erstellende Funktion (Gründung, Aufstellung der Welt), der durch die Geschichte verunreinigte Mythos kann dem nur mehr in gebrochener Weise (Einbruch) nachkommen – gründend im Sich-Entziehen eines Grundes, in der Auflösung positiver Fundamente und Anfänge; öffnend im „Immerwieder-Sichverschließen“³⁶⁹ der Erde. Jeder Anfang, jedes Selbst-Anfangen erweist sich immer schon eröffnetes, gesetztes Anfangen zu sein. Die mythische Gründung im Sinne des zweiten Mythos führt nicht in eine Gott und Welt umfassende Ordnung mit ihren „zugleich bedrohlichen wie beschützenden Horizonten“³⁷⁰ absoluter Beheimatung, sondern in ein Freilassen; nicht in die Normierung *einer* Erzählung, und sei es einer utopisch-kritischen, sondern in die „*Heterotropie*“³⁷¹ der vielen sich je neu zur Darstellung bringenden Erzählungen und Interpretationen. Freilich handelt es sich dabei nicht um irgendwelche erfundenen, erdichteten Geschichten – das wäre die Hybris und Gewalttätigkeit einer beliebigen neuen Mythologie, wie sie die gegenwärtige Lebenskultur dem Menschen im Zwang zur Selbstdefinition, Selbstfindung und Selbstverwirklichung hymnisch anpreist. Jede Interpretation, jede Aktualisierung einer Erzählung im Sinne eines wiedergefundenen Mythos stellt sich in eine historische Kontinuität. Für Vattimo ist diese Kontinuität nicht vorbei am Christentum und dessen ihm eingeschriebener Säkularisierung zu denken, wie dies offensichtlich Heidegger nach seinen frühen christlich geprägten Schriften forciert – denn nach seinem nationalsozialistischen „Abenteuer“ kehrt dessen Suche nach einem zweiten Mythos in der Seynsgeschichte beim „vor-sokratischen Urwort“ und beim dichterischen Gestus von Hölderlin, Trakl und George ein³⁷², nicht jedoch in der biblischen Tradition. Heideggers Einkehr bei der Wahrheit der großen Dichter ist zweifelsohne bedenkenswert, bleibt aber dennoch abstrakt, lebt sie doch ganz aus einer Gemeinschaft mit der Vergangenheit, vermag dieser aber in der Gegenwart keine Allgemeinheit zu geben, zumal die Werke jener Dichter nur für eine kunstbeflissene Minderheit prägend

³⁶⁸ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 75.

³⁶⁹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 77.

³⁷⁰ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 24.

³⁷¹ Vgl. Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 85 – 100.

³⁷² Vgl. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 103 – 107.

sind, nicht aber eine ganze Kultur daraus lebt – wie etwa die frühe griechische Welt aus Odyssee und Ilias. Es gibt hier einen nicht unbedeutenden Unterschied von Vattimo und Heidegger, geht jener doch soweit zu sagen, dass „wir hier und heute unsere Sprache nicht sprechen und unsere Geschichtlichkeit nicht leben können, ohne auf die Botschaft zu antworten, die uns die Bibel übermittelt“. Und mit Benedetto Croce: „wir können uns unmöglich nicht als Christen bezeichnen“³⁷³.

Die Deutung der in der Spätmoderne auftretenden Gestalt des Halbgläubigen hat uns zu einer Reflexion über das Verhältnis von Kunst und Religion geführt und dieses nur mehr als in einem Wechselspiel begreiflich erscheinen lassen. Dessen geistiger Gehalt muss sich immer schon einen sinnlichen Ausdruck – in der Erzählung, im Mythos – gegeben haben. An diesem Mythos, der nach einer langen Zeit der Aufklärung und der Entmythologisierung, wiedergefunden werden kann, ist die Entfremdung des Daseins in die Offenheit der Geschichte, der chronologischen Zeit, der trostlosen Härte der Welt, der vereinzelnden Endlichkeit nicht spurlos vorübergegangen. Hinter den Logos, der das Dasein aus einem an dem naturhaften Prozess ewigen Werdens und Vergehens orientierten Kreislauf herausgerissen und in eine unaufgebbare Verantwortung für die Gestaltung der Welt und insbesondere für den Anderen geworfen hat, kann es kein Zurück geben. Ein neuer zweiter Mythos, welcher entgegen jeglicher erneuten (sekundären) Naturierung ein Denken der Zeit als Zeit des Menschen, ja des Anderen, ermöglicht, muss eine geistvolle Verbindung aus Mythos und Logos, ein Mythos der Freiheit sein. Dieser Mythos ist die Freisetzung einer Vielzahl von Geschichten, von antwortenden Interpretationen, welche ihre Tiefendimension in der Erzählung von der Fleischwerdung des Wortes in Jesus von Nazareth haben. Es ist, wie Vattimo sagt, eine „Freisetzung, die durch die Fleischwerdung Jesu, das heißt durch die *kenosis* Gottes, möglich geworden ist“³⁷⁴. Die antwortenden Erzählungen haben, wie Kurt Appel festhält,

„in der [...] Erzählung des ewigen Schöpfungswillens Gottes einen alle anderen Erzählungen anfangenden Abschluss. Der entscheidende Inhalt ist dabei Jesus von

³⁷³ Vattimo, Das Zeitalter der Interpretation, in: Rorty/Vattimo, Die Zukunft der Religion, 62.

³⁷⁴ Vattimo, Jenseits der Interpretation, 85.

Nazareth, in dessen *Kenosis* alle anderen Geschichten und Zeiten in die Ewigkeit Gottes selber eingeborgen sind und somit ein wirkliches Ende (Ziel) haben.“³⁷⁵

Erlösende Offenbarung muss sich in die Heterotropie, in die Vielzahl der Geschichten entäußern und darin ihre Ent-sprechung (Nachfolge) finden, ansonsten sie selbst dem Archaismus des zeit- und spannungslos ewigen Mythos verfällt. Dem wiedergefundenen Mythos als geistiger Ausdrucksform des Wechselspiels aus Kunst und Religion entspricht die Oszillation als dialektische Spannung aus Begründetsein und Unbehaustheit sowie die Ambiguität als die sich einer endgültigen, vereinheitlichenden Interpretation sperrende Offenheit.

Die Aussagen Vattimos zum Verhältnis von Glauben und Philosophieren mögen plakativ als eine „Apologie des Halbgläubigen“, also dessen der glaubt, zu glauben, angesehen werden.³⁷⁶ Dieses schwache Konzept ist aber von kirchlicher Seite mit Misstrauen und manchen Vorurteilen belegt. Die sich mit dem Verhältnis von Glauben und Philosophieren auseinandersetze Enzyklika *Fides et Ratio* erteilt dem Konzept und Anliegen des italienischen Philosophen indirekt einen abschlägigen Bescheid. Martin Weiß, der detailreiche Recherchen zu Entwicklung und Umfeld des Denkens Vattimos angestellt hat, macht in seiner dem italienischen Philosophen gewidmeten Einführung auf diesen Bezug aufmerksam.³⁷⁷ In *Fides et Ratio* ist zu lesen: „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden.“³⁷⁸ Der Ausdruck der „schwachen Vernunft“ („ragione debole“), der – weitere Differenzierungen vermissen lassend – hier aufgenommen wird, weist als Schlüsselbegriff auf Vattimo hin, welcher gemeinsam mit Per Aldo Rovatti dem Attribut der Schwäche in der Vernunftdiskussion der zeitgenössischen Philosophie zu großer Popularität verholfen hat. Der Terminus Mythos, der in obigem Zitat abgesehen von einer Parallelisierung zum Aberglauben als

³⁷⁵ Appel, Gottes Offenbarung in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit, 495.

³⁷⁶ Vgl. Vattimo, Glauben – Philosophieren, 75 – 77; 107.

³⁷⁷ Weiß, Gianni Vattimo. Einführung, 151; 206.

³⁷⁸ *Fides et ratio*, § 48; vgl. auch § 56 und 84.

keiner weiteren Erläuterung bedürftige Negativfolie, von welcher sich der Glaube durch einen starken Vernunftbegriff abzuheben hätte, fungiert, erfährt bei Vattimo selbst eine viel tiefere Ausgestaltung. Emmanuel Bauer nimmt in seiner sonst Vattimo gegenüber sehr aufgeschlossenen Sichtung der postmodernen Rede von der Wiederkehr des Religiösen die im päpstlichen Rundschreiben geäußerte Kritik affirmativ auf und teilt die Besorgnis, die Konzeption des schwachen Denkens könne letztlich durch die Selbstbescheidung der Vernunft in ihrem Geltungsanspruch und ihrer Erkenntniskompetenz „der Degeneration der Religion zu Aberglaube, Illuminismus und magischen Praktiken Vorschub leisten“³⁷⁹. Der Vorwurf mutet zunächst einmal seltsam an, zumal Vattimo seinerseits in offiziellen kirchlichen Aussagen die mitunter „zutiefst abergläubischen Anschauungen auf philosophischem und moralischem Gebiet“³⁸⁰ kritisiert, welche dort vielfach aufgrund von „metaphysischen Vorurteilen“ und der unkritischen Privilegierung eines bestimmten Vernunftkonzeptes firmieren, und er gerade in der „halbgläubigen“ Wiederkehr der Religion und dem schwachen Denken eine Chance sieht, diese Formen zugunsten eines vernunftbedürftigen und vernunftfähigen Glaubens abzulegen. Darüber hinaus gibt es vom schwachen Denken, dem ja eine gewisse Nähe zum Irrationalismus unterstellt wird, her eine bereits angedeutete, sehr massive Kritik an den Befindlichkeiten eines kulturellen Relativismus, einer Theorie der begrenzten Rationalität und eines gemäßigten Irrationalismus. Das Insistieren auf dem so genannten „schwachen Denken“, dies sei hier vorausgeschickt, entspringt nicht einer oft als postmodern bezeichneten Manier der Unverbindlichkeit, der verkleinerten Ansprüche oder der Remythologisierung des Denkens, sondern will Abschied von einer Prinzipienphilosophie nehmen, welche von starken, ungeschichtlichen Fundamenten ausgeht, denen eine letztlich unwesentliche Welt des Veränderlichen gegenübersteht. Dagegen strebt das schwache, geschichtlich verunreinigte Denken, das ewige unveränderliche Reich der Ideen (das Unendliche) mit der veränderlichen Welt (dem Endlichen) in der zweiten übersinnlichen Welt (Hegel) zur Vermittlung zu bringen. Als für den Glauben und die Stringenz des Denkens gefährlich eingestuft, versteht es sich gerade neben Bezügen zu Heidegger und

³⁷⁹ Bauer, Säkularisierung als Verwindung des Todes Gottes?, 74f.

³⁸⁰ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 83f.

Nietzsche ausdrücklich als Nachhall paulinischer Theologie der kenosis und hegelscher Dekonstruktion³⁸¹.

Müssen wir uns aber nicht doch, motiviert durch *Fides et Ratio*, im Fall Vattimos – in Analogie zu den Jüngern Jesu beim Auftreten des sich nicht in die Struktur des Jüngerkreises fügenden, aber im Namen Jesu handelnden Heilers – die Frage stellen, wer denn das Christentum vor seinen Verteidigern rette, wie sie jüngst von katholischer Seite dem ebenfalls halbgläubigen Philosophen Slavoj Zizek nach der Veröffentlichung eines Buches mit dem Untertitel *Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen* entgegengehalten wurde?³⁸² Oder ist von theologisch-kirchlicher Seite Freude über einen Sünder angebracht, welcher nach einer langen Zeit der Verblendung umkehrt und den Weg zum christlichen Erbe, und das heißt dann freilich auch zur Wahrheit, wiedergefunden hat? Beide Ansichten zehren wohl von einem ungeschichtlichen objektivistischen Wahrheitsverständnis, von einem Verständnis, welches, wie wir oben zu skizzieren versucht, von einem vergegenständlichten Depositum des Offenbarungsgutes ausgeht, welches nun entweder gegen den die Dimension des Geschichtlichen hereintragenden Relativismus halbgläubiger Philosophien geschützt werden müsse oder den reuigen Abtrünnigen als wieder zu entdeckende Wahrheit unverändert (unvermittelt) bereitliege.³⁸³ Das Anliegen Vattimos hingegen wird in diesem ungeschichtlichen, ein bestimmtes Offenbarungs- und Geschichtsverständnis stillschweigend schon voraussetzenden Denken letztlich verfehlt, zumal es ihm gerade um die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in unserer Zeit – das heißt *nach* sämtlichen Formen der Religionskritik und dem Erreichen eines bestimmten philosophischen und gesellschaftspolitischen Problemhorizontes – geht. So muss die oben erwähnte Anfrage geradezu in ihr Gegenteil verkehrt werden, ob nämlich eine simple Rückkehr zu einem Depositum des

³⁸¹ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 126f.

³⁸² Zizek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*. Vgl. die Polemik: Wenzel, *Wer rettet das Christentum vor seinen Verteidigern?*, *Orientierung* 66 (7/2002).

³⁸³ Vgl. dazu *Fides et ratio* § 76, 87: „Daneben steht der objektive Aspekt, der die Inhalte betrifft: die Offenbarung legt klar und deutlich einige Wahrheiten [!] vor, die von der Vernunft, obwohl sie ihr natürlich nicht unzugänglich sind, vielleicht niemals entdeckt worden wären, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre.“ (*Fides et ratio* § 76)

Offenbarungsgutes heute noch erschwinglich und kommunikativ vertretbar ist. Ja, es wird sich die Frage stellen, ob der Weg der Entfremdung vom christlichen Erbe, welchen Vattimo (mit)gegangen ist, bloß ungeschichtlich als Irrweg zu kennzeichnen ist oder gerade das christliche Erbe in seiner Signatur der Offenheit geschichtlich neu zur Sprache zu bringen vermag.

Dieses unser Plädoyer für Offenheit und Vattimos Apologie des Halbgläubigen wollen keine Lanze für die zweifelsohne in der Moderne sehr wirkmächtig gewordenen Haltungen individualistischer Willkür brechen, doch kann es kein äußeres Kriterium geben, an welchem die rechtmäßige Übereinstimmung (Entsprechung) eines Denkens mit der offenbaren Religion des Christentums abzulesen sei. Solche Versuche blieben rein äußerlich technisch – vielmehr kann nur dann von Ent-sprech-ung die Rede sein, wenn es einem Denken gelingt, aus seiner Mitte eine bestimmte Tradition, ein bestimmtes Erbe *sprechen zu lassen*. Gerade nicht die Angemessenheit einem zuvor aufgestellten Katalog von Kriterien, sondern das lebendige geistige Band zur Vergangenheit, welches Vattimo mit dem Ausdruck „pietas“³⁸⁴ bezeichnet, vermag vor Beliebigkeit zu bewahren. Es wird sich zu zeigen haben, dass das Denken Vattimos nicht einfach eine religionsfreundlich esoterisch angehauchte Haltung der Beliebigkeit, wie sie unter pluralistischen Bedingungen leicht erschwinglich ist, darstellt, sondern seine Beschäftigung gerade aus den zentralen Inhalten biblischer Tradition lebt: Erlösende Offenbarung und Geschichte, Inkarnation und Trinität, kenosis und caritas, Erinnerung und Auszug, Altes und Neues (Geist). Es wird sich ferner zu zeigen haben, dass Vattimo versucht, diese Inhalte in der geschichtlichen Situation der Spätmoderne als uns alle betreffendes Erbe sprechen zu lassen.

Vattimo bezeichnet sich selbst als Halbgläubiger, der das Recht fordert, „von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören, ohne deshalb die zutiefst abergläubischen Anschauungen auf philosophischem und moralischem Gebiet, die es in der offiziellen Lehre der Kirche noch verdunkeln, teilen zu müssen.“³⁸⁵ Vielleicht ist Gianni Vattimo auch unter den zeitgenössischen Philosophen – bei allen Unterschieden – nicht der

³⁸⁴ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 192 – 193; Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 90 – 92; Vattimo, *Abschied*, 109 – 126.

³⁸⁵ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 84f.

einzigste Halbgläubige: Der slowenische Marxist Slavoj Žižek etwa schreibt in der Einleitung seines bereits erwähnten Buches *Das fragile Absolute*:

„Ja, es gibt eine direkte genealogische Verbindung vom Christentum zum Marxismus, ja, Christentum und Marxismus sollten auf derselben Seite der Barrikade gegen die Welle neuer Spiritualismen kämpfen – das wahre christliche Erbe ist viel zu kostbar, um es irgendwelchen fundamentalistischen Freaks zu überlassen.“³⁸⁶

Genannt sei auch der schon des Öfteren erwähnte Grazer Philosoph Peter Strasser – „Ferialpraktikant des Glaubens“³⁸⁷, der in der Religion offensichtlich Potentiale sieht, welche auch für den Ungläubigen im Einnehmen einer religiösen Haltung, eines religiösen Blicks auf die Welt die Immanenz der innerweltlichen Geschichtlichkeit im Sinne ihrer Reduktion auf die Endlichkeit³⁸⁸, auf ein „nur noch von hier“ (Strasser) aufzubrechen vermögen: „In den ‚Fakten‘ und ‚Tendenzen‘, die gleichsam mit der Vollendung der Immanenz *drohen*, liegt der Hauptgrund dafür, dass unser Verlangen nach Transzendenz wieder ausdrücklich und tief wird.“³⁸⁹

³⁸⁶ Žižek, *Das fragile Absolute*. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, 5f.

³⁸⁷ Vgl. Strasser, *Journal der letzten Dinge*.

³⁸⁸ ... indem das Endliche undialektisch zum Absoluten gemacht und festgehalten wird und somit eine (keineswegs voraussetzungslose) Metaphysik des Endlichen installiert wird.

³⁸⁹ Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 9.

Jeglicher unter euch sei gesinnt,
wie Jesus Christus auch gesinnt war,
der, da er in göttlicher Gestalt war,
hielt er es nicht für einen Raub,
Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich selbst
und nahm Knechtsgestalt an,
und ward gleich wie ein anderer Mensch
und an Gebärden als ein Mensch erfunden,
demütigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode,
ja zum Tod am Kreuz.
(Phil 2, 6 – 8)³⁹⁰

Echo und Schwächung

Vom letzten Kapitel klingt der Versuch nach, der Gestalt des Halbgläubigen eine erste Konkretisierung zu geben, indem wir theologischen Motiven nachgingen, welche zur Sichtung jenes zwischen Glauben und Nicht-Glauben liegenden Feldes, das Vattimo mit vielen anderen Zeitgenossen bewohnt, beitragen können und welche unter den Bedingungen der Spätmoderne erneut Gegenstand der Reflexion werden müssen. Wir haben ausgehend von thematischen Schwerpunkten Vattimos wie seiner Kritiker besonders die Frage nach Kontinuität und Interpretation, nach Kirche als Interpretations-, Sprach- und Erinnerungsgemeinschaft, nach den objektiven Manifestationen der Religion sowie deren Verhältnis zur Kunst, welchem sich der Begriff des Mythos in einer neuen Weise erschließt, und letztlich die Frage nach der Legitimität einer halbgläubigen Haltung aufgeworfen. Weit davon entfernt, eine in Umfang und Inhalt erschöpfende Darstellung geben zu können, haben wir uns einen erzählend paraphrasierend ausschweifend fragmentarischen Charakter der Darstellung erlaubt, um jene Fragen aufzuwerfen, deren Behandlung ein allgemeiner Charakter tragen muss und deren Durcharbeitung nicht abgekürzt werden kann. Dabei sind wir bereits mehrfach mit dem Begriff des *schwachen Denkens* konfrontiert worden, und es

³⁹⁰ Übersetzung: Schelling, Philosophie der Offenbarung, 431f.

hat sich leise dessen Verbindung mit dem paulinischen Begriff der Inkarnation als kenosis angedeutet. Wird es gerade diese Erzählung sein, die sich als *eröffnende Tiefengeschichte* jener Vervielfältigung der Prozesse der Schwächung und jener Heterotropie der Erzählungen erweist, auf die wir im letzten Kapitel als Echo der Schriften Vattimos hinzuweisen versucht haben?

Das *schwache Denken* versteht sich, als „eines authentischen, eigenen Entwurfs“³⁹¹ entbehrend, ganz aus der Kontinuität einer Geschichte und Sprache, welche weit über es hinausgeht und zu der „leise“³⁹² in Dialog zu treten und Antwort zu geben die einzige Möglichkeit ist, redlich zu denken, nämlich als „der reine, parasitäre Wiederdurchgang dessen, was schon gedacht wurde“. So „ist das Denken des Seins nichts anderes als das Andenken dessen, was gesagt und gedacht worden ist“³⁹³:

„Was wir über das Sein sagen können ist an diesem Punkt nur, dass es *Überlieferung* und *Geschick* ist. Die Welt wird in Horizonten erfahren, die von einer Reihe von Echos, von Resonanzen der Sprache, von Botschaften konstruiert werden, die aus der Vergangenheit und von anderen stammen [...]. Das Apriori, das unsere Erfahrung von Welt möglich macht, heißt *Geschick* oder *Überlieferung*.“³⁹⁴

In der Interpretation wird vor allem Vattimos Bezugnahme auf Nietzsche und Heidegger herausgestellt, und tatsächlich kommt diesen beiden Denkern eine eminent wichtige Bedeutung für das Werk des italienischen Philosophen zu – etwa schreibt Vattimo selbst, er habe „einer bestimmten und spezifischen Interpretation des Denkens von Nietzsche und Heidegger gegenüber anderen philosophischen Ansätzen“, mit denen er in Berührung gekommen sei, den Vorzug gegeben und habe sich „eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut“ und von daher seine Erfahrungen in der Welt der Gegenwart interpretiert.³⁹⁵

³⁹¹ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 92.

³⁹² Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 97.

³⁹³ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 92.

³⁹⁴ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 87.

³⁹⁵ Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 25f.

Gleichwohl darf jedoch, was nicht unmittelbar ersichtlich ist, eine große Nähe zum Denken des deutschen Idealismus, insbesondere dem Hegels nicht unbeachtet bleiben: Bereits der Titel des programmatischen Aufsatzes *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* (*Dialettica, differenza, pensiero debole*), in welchem Vattimo die Grundzüge des schwachen Denkens (*il pensiero debole*) darlegt, lässt erahnen, dass dieses Denken „mit der Dialektik und der Differenz in einer Beziehung“ steht – „sie sind Bezugspunkte, die wir immer wieder antreffen, wenn wir hier und jetzt anfangen zu denken“³⁹⁶ Diese Verortung hat die lebendige philosophische Tradition im Italien der (Spät)Moderne im Blick, welche Vattimo zufolge tief von einer kritischen, anarchischen, „verwässerten“ Hegellektüre geprägt ist.³⁹⁷ Er bezieht sich dabei auch auf die Einschätzung des für Italien so bedeutenden Benedetto Croce, eines Bruders, den Vattimo aber nicht mehr treffen konnte, welcher in seinem Buch *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* (1909) über die im deutschen Sprachraum so dürftige Rezeption Hegels in Erstaunen gerät, wo doch, wie Croce schreibt, „wir es nie fertig gebracht haben, ihn [Hegel] ganz zu vergessen, und ihn in gewisser Art zu dem Unsrigen gemacht haben, indem wir ihm seinen Platz als Bruder neben dem Nolaner Bruno und dem parthenopeischen Vico eingeräumt haben“³⁹⁸. Es ist kein Akt der Willkür und keine theoretische Entscheidung des äußerlichen Argumentes und dessen Rechtfertigungsstrukturen, was letztlich auf denselben Akt individueller Selbstsetzung hinausläuft, irgendwo „einen *Anfang* in der Philosophie zu finden“³⁹⁹, vielmehr finden wir uns immer schon in einem (un)geistigen Umfeld vor, welches uns vorausliegt und das wir als Erbe aufnehmen.

Vattimo tritt mit Croce und Gadamer in eine ambivalente Beziehung zur hegelschen Philosophie und deren Fortschreibungen – von jener geprägt, lehnt er doch einen „Kulminationspunkt“, einen „Gipfel“, an dem der absolute Geist seine Geschichte „in

³⁹⁶ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 79.

³⁹⁷ Vgl. Weiß, Gianni Vattimo, 173.

³⁹⁸ Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, 174.

³⁹⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, V, 65.

einer Cartesischen Selbstgewissheit“⁴⁰⁰ beschließen, ab. Er trifft mit diesem Einwand gerade eine bestimmte, sich vor allem aus den Vorlesungen Hegels herleitende sehr wirkmächtige Interpretationslinie, nicht jedoch die dazu in einem Hiatus stehenden Hauptwerke der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik*. Deren spekulativem Gehalt wurde Hegel selbst vielfach nicht gerecht. In der Tat muss ein im ehernen Prozess des Fortschreitens sich zur höchsten Stufe der Selbsttransparenz bringender Kulminationspunkt als absoluter Ort, als absolute Position im Sinne der Gottesbestimmung der klassischen Metaphysik mit Hegel selbst abgelehnt werden. Vom Denken der Dialektik aber geht eine „auflösende“, eine „dissolutive“⁴⁰¹, anarchische Tendenz der Schwächung starker, metaphysischer, ungeschichtlicher Strukturen aus, welche zu erkennen und für ihre jeweilige historische Situation in Abarbeitung am deutschen Idealismus zu entwickeln die eigentliche große Leistung von Denkern wie Marx, Benjamin, Adorno, Bloch, Lukàcs, Marcuse und Sartre war. Darin zeigt sich das Wissen (oder die Intuition) um die Ortlosigkeit und Nicht-Identität, um den narrativen Charakter menschlichen Daseins (Metz) sowie um „die kritischen Ansprüche der Mikrologie“⁴⁰², der kleinen Strukturen, welche niemals geschichtsbildend wurden, und die Problematik jener jeweils herrschenden Verkleidungen und Korsette, in welche die Wirklichkeit eingesargt wird. Diese dissolutive Tendenz widerstrebt einer Wiederaneignung und Totalität im Sinne absoluter Beheimatung und Versicherung „alle[r] Wirklichkeit“⁴⁰³ und wird von Vattimo als „Denken der Differenz“ bezeichnet, welches „in seiner radikalsten Form seinen Ausdruck bei Heidegger“⁴⁰⁴ findet. Explizit spricht Vattimo diese *Kontinuität der Schwächung und Verzeitlichung ungeschichtlicher Strukturen*, welche er in einem Denken der Dialektik und der Differenz, von Hegel über Nietzsche bis Heidegger gegeben sieht, im Zusammenhang der Frage nach dem Ende von Moderne und Metaphysik aus, wenn er von der „Epoche des Endes der Metaphysik, so wie Hegel sie vorhersagt, Nietzsche sie lebt und

⁴⁰⁰ Rorty/Vattimo/Zabala, Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik, in: Rorty/Vattimo, Die Zukunft der Religion, 95; vgl. auch Vattimo, Berlusconi's Babel.

⁴⁰¹ Vgl. Vattimo, Dialektik, Differenz, schwaches Denken, 84f.

⁴⁰² Vattimo, Dialektik, Differenz, schwaches Denken, 84.

⁴⁰³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 496.

⁴⁰⁴ Vattimo, Dialektik, Differenz, schwaches Denken, 85.

Heidegger sie registriert⁴⁰⁵, schreibt. Vattimo erhebt nicht den Anspruch, den genannten Philosophien in enzyklopädischer Vollständigkeit gerecht zu werden, sondern nimmt sie „im Zeichen eines Interesses an Elementen des ‚Verfalls‘, die sich dort finden lassen“ auf und versucht seinem hermeneutischen Verständnis, das gerade an diesen Philosophien geschult ist, entsprechend,

„die Philosophie [...] neu zu denken im Lichte einer Konzeption von Sein, die sich nicht mehr durch ihre ‚starken‘, von der Metaphysik stets bevorzugten Merkmale (artikulierte Präsenz, Ewigkeit, Evidenz, in einem Wort: Autorität und Herrschaft) in Bann halten lässt.“⁴⁰⁶

Das aber heißt, die Philosophie neu zu denken als eine *Kontinuität der Schwächung*.

Worin zeigt sich nun konkreter der „schwache Hegelianismus“, von dem Vattimo etwa im Rahmen eines im Mai 2003 in Graz stattfindenden Gesprächs mit Johann Baptist Metz ausdrücklich spricht? In einem Interview, welches Martin Weiß mit Vattimo geführt hat, kommt dieser, gerade als es um die für sein Denken so entscheidende Thematik der Interpretation geht, auf den Begriff eines „verwässerten Hegelianismus“⁴⁰⁷ zu sprechen. Interpretation ist nicht als subjektive Leistung kategorialer (Ein)Ordnung eines durch die Anschauung gegebenen Rohmaterials zu verstehen noch als subjektive Deutung eines objektiv un-veränderlichen Kerns. Subjekt und Objekt blieben darin letztlich beharrlich sich durchhaltende Pole, zwischen denen – was den verräumlichenden Charakter dieses Verständnisses verrät – das freie Spiel der Interpretation verläuft. Zu einer *Erfahrung* im hegelschen Sinn, welche beide Extreme (Subjekt/Interpret, Objekt/Interpretament) in ihrem unabhängig voneinander fixierten Bestand auflöst, kann es dabei nicht kommen. Vattimo hält dem letztlich technisch verobjektivierenden S/O – Schema der Interpretation und Erkenntnis

⁴⁰⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 56.

⁴⁰⁶ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 12.

⁴⁰⁷ Weiß, Gianni Vattimo, 171 – 182; hier: 172f. Wenn Vattimo den Ausdruck eines „verwässerten Hegelianismus“ prägt, scheint er durchaus ein hegelsches Motiv aufzunehmen – das der Verflüssigung: Insistieren auf einen *dogmatischen* (also nicht verwässerten, starken, authentischen) Rückgang wäre wohl gerade bei Hegel fragwürdig und würde seine *Methode* nicht als Weg beschreiten, sondern zum bloßen Instrumentarium einsargen.

(Reflexionsschema) entgegen, „dass es nur die Geschichte des Geistes gibt“⁴⁰⁸. Der Gegenstand der Interpretation ist nicht etwas, das wir „zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so dass überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle“⁴⁰⁹. Noch eignet der Wirklichkeit der Charakter einer virtuellen Welt, welche das Subjekt im Sinne eines Konstruktivismus solipsistisch sich erstellt, so als ob „es nur das Subjekt gebe“⁴¹⁰.

„Es ist vielmehr der Prozess des Geistes, worin das Bewusstsein in allen seinen >Wissens-Veränderungen< ebenso sehr den Gegenstand verändert. Denn das, was dem Bewusstsein gegenständlich ist, ist stets ein Gewordenes, das sich aus der Beziehung des Wissens auf einen ansichseienden Gegenstand generiert ...“⁴¹¹.

Oder in den Worten Vattimos: „Was sich mir zu interpretieren gibt, ist immer schon das Ergebnis vorausgegangener Gestaltungsprozesse, die immer auch interpretativ sind. Es gibt also nie die Interpretation einer Tatsache, es gibt immer nur Interpretationen anderer Interpretationen.“⁴¹² Die Grundlage von Vattimos hermeneutischem Konzept der Interpretation stellt der hegelische Begriff der *Erfahrung*, wie er in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* dargelegt und in deren weiterem Verlauf sich zum Austrag bringt, dar. Dort heißt es: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“⁴¹³ Und diese dialektische Bewegung, welche sich am Wissen wie am Gegenstand vollzieht, bedeutet eine Schwächung von Subjekt („Kritik am Subjekt“⁴¹⁴) und Objekt, bedeutet die Auflösung dieser als unbewegter, fixierbarer Bestand und mit all dem einhergehend auch eine Schwächung des Urteilscharakters der Wirklichkeit, mithin des Versuches, die Welt mittels Prädikationen, die ein Subjekt einem Objekt

⁴⁰⁸ Weiß, Gianni Vattimo, 173.

⁴⁰⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, III, 79.

⁴¹⁰ Weiß, Gianni Vattimo, 173.

⁴¹¹ Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*, 16.

⁴¹² Weiß, Gianni Vattimo, 173.

⁴¹³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, III, 78.

⁴¹⁴ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 10.

zuerteilt, in den Griff zu bekommen. Wenn die Welt vom Logos eröffnete ist und in einer Geschichte des Geistes steht, müssen alle technischen Interpretationsschemata, die an positiverbaren Anfängen und der Zuschreibung starker Subjektivität festhalten, sich auflösen.

Vattimo ortet eine ähnlich Tendenz der Schwächung auch bei Nietzsche, wobei vorweggenommen werden muss, dass Vattimo sich seiner unorthodoxen, „skandalösen“⁴¹⁵ Interpretation des Nihilismus bewusst ist. Das vielleicht bekannteste Wort Vattimos, welches gleichsam eine Zusammenfassung seiner Interpretationstheorie darstellt, macht uns die Verbindung zum vorher mit Hegel Angedeuteten deutlich. Paraphrasierend nimmt Vattimo Bezug auf zwei Nietzsche-Wörter: *Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen. Aber auch dies ist eine Interpretation.* Dabei handelt es sich um einen Aphorismus aus den *Nachgelassenen Fragmenten*, wo Nietzsche – bei allen Unterschieden in der Motivlage – der hegelschen Schwächung von Subjekt und Objekt, wie sie der Begriff der Erfahrung veranschaulicht, sehr nahe kommt:

„Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt 'es gibt nur Thatsachen', würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein factum 'an sich' feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. 'Es ist alles subjektiv' sagt ihr: aber schon das ist *Auslegung*, das 'Subjekt' ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese.“⁴¹⁶

Auch das erweist sich, wie Vattimo mit einem Wort aus Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* andeutet, Interpretation zu sein: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist [...] nun, um so besser.“⁴¹⁷ Es erweist sich, Interpretation zu sein und nicht die Entdeckung eines neuen, „wahreren“ metaphysischen Grundprinzips, welches die metaphysische Verfasstheit der Wirklichkeit aufdeckte und in dem Satz einer schlechten Metaphysik ausspräche: „Es ist alles Interpretation.“ Die These von der

⁴¹⁵ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 10.

⁴¹⁶ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1887, 7 [60].

⁴¹⁷ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1. Hauptstück, Aph 22.

Geschichtlichkeit und Schwächung von Subjekt und Objekt, von Tatsache und Wissen stellt selbst keine starke Struktur dar, sondern eine „teilnehmende, engagierte, nicht neutrale Erkenntnis“, welche „nicht an einem idealen Punkt außerhalb des Prozesses angesiedelt ist“⁴¹⁸: Sie ist zutiefst geschichtlich – geworden in einer bestimmten historischen Entwicklung und nicht vermeintlich überzeitlich theoretischer Begründung mit ihrem Anspruch der Neutralität entwachsen. Sie ist *geworden* durch den „Weg des Zweifels“, den „Weg der Verzweiflung“⁴¹⁹ an der Metaphysik, deren Stadien sie als einer Zeit und deren jeweiligem Weltumgang entsprechende, legitime Interpretation anerkennt und als *Momente* zu würdigen weiß.

Denken bedeutet für Vattimo immer erinnerndes Andenken und Interpretieren, welches im Sinne des Begriffs der Erfahrung sowohl ein starkes Subjekt als auch den diesem gegenüberstehenden Kern, das Objekt, auflöst. Es handelt sich nicht um eine Tätigkeit, welche ein Subjekt an einem stummen Objekt verübt, dem sie in erinnerndem Andenken neue Interpretationen herausreißen möchte. Vielmehr gibt es eine „Geschichte des Geistes“, welche Vattimo als Geschichte der Interpretation konkretisiert, hinter die noch einen Interpreten, ein interpretierendes, starkes Subjekt zu setzen, Vattimo mit Nietzsche (und wohl auch dem deutschen Idealismus und Heidegger) zu Recht problematisch erscheint.⁴²⁰ Es fällt durch diese Bestimmungen ein neues Licht auf den Vorwurf, Vattimos Interpretationsthese, alles sei Interpretation, legitimiere eine verantwortungslose Beliebigkeit. Dem ist entgegenzuhalten, dass nicht wir die Geschichte der Interpretation machen, sondern diese uns immer schon voraus liegt, ja diese es ist, die uns immer schon konstituiert, *spricht*. Freilich bleibt der Einzelne Interpret, er steht aber dabei immer schon in einer Geschichte des Geistes, der Interpretation, die sich uns eröffnet und der gegenüber es keinen absoluten Ort, kein Außerhalb gibt. Keineswegs ist die Interpretation beliebig, jedoch kann es keine äußeren Kriterien ihrer Authentizität geben, sondern lediglich Kriterien, welche sich im fortschreitenden Prozess der Interpretation selbst ausbilden. Sich in der Offenheit und Un-sicher-heit antwortender Interpretation in diese Geschichte zu stellen, ohne mit den

⁴¹⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 26.

⁴¹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 72.

⁴²⁰ Vattimo, *Nietzsche*, 84.

Sicherheitsnetzen, welche eine fixierte, absolute Position außerhalb dieser Geschichte zu bieten versprechen, zu rechnen, bedeutet Verantwortung zu übernehmen.

Von Interesse für die Verbindung Vattimos zum deutschen Idealismus ist auch die im Artikel „Berlusconis Babel“ („Die Zeit“) eingeführte Unterscheidung einer kantianischen und einer hegelianischen Linie in der zeitgenössischen Philosophie. Vattimo selbst zählt sich mit all den schon geschilderten Vorbehalten dem hegelschen Erbe zu und sieht dessen Ziel in der Entwicklung einer „Ontologie der Aktualität“, welche dessen gewahr ist, dass es keine der „Historizität“ und „Endlichkeit“ enthobene Ontologie gibt. Sie muss sich der Aufgabe stellen, in einem durch keinerlei – und seien sie auch nur als Möglichkeitsbedingungen angesprochenen – Begründungen und Gewissheiten gesicherten Heute „den Sinn des Seins in unserer spezifischen historischen Situation [zu] rekonstruieren/dekonstruieren“ und „Trendlinien zu erfassen, die uns auch bei den Entscheidungen für die Zukunft helfen“⁴²¹.

Abgesehen von diesen ausdrücklichen Bezugnahmen lässt sich eine vielerorts antreffbare, wenngleich nicht explizit ausgewiesene *motivische Verwandtschaft* zum idealistischen Denken besonders hegelscher Provenience erkennen. Berücksichtigt man dies, erweisen sich viele der von Vattimo aufgeworfenen, besonders das christliche Erbe betreffenden Fragen nicht als bloß „zufälligerweise und äußerlich“ gefundene, sondern zeigen sich selbst als gewordene, die bereits auf eine lange Problemgeschichte zurückblicken. Lässt sich so der Vorwurf bloßer Unmittelbarkeit in Frage stellen, entlarven sich manche der beharrlich an Vattimos Denken herangetragenen Kritikpunkte und manche Unklarheiten als Scheinprobleme. Wo die Rezensionen⁴²² zu Vattimos jüngeren, theologisch orientierten Texten allzu schnell mit Urteilen wie „große Innigkeit“, „bloß schnell schreibendes Assoziationsdenken“, „dekonstruktivistische Spielchen“, „suggestives, der Argumentation sich entschlagendes Kokettieren mit religiöser Erbaulichkeit“ zur Hand sind, wurden die Texte immer schon aus ihrem Kontext gebrochen und als singuläre Monumente isoliert. Aber: „*jedes* Buch wird aus anderen und über andere Bücher gemacht“⁴²³, wie Umberto Eco, italienischer

⁴²¹ Vattimo, *Berlusconis Babel*.

⁴²² Vgl. dazu etwa die zahlreichen zu „Jenseits des Christentums“ im Web zugänglichen Rezensionen.

⁴²³ Eco, Nachschrift zum „*Namen der Rose*“, 55.

Freund, Weggefährte und kritischer Begleiter Vattimos, festhält. Es scheint, als wäre im deutschsprachigen Raum der Sinn dafür, der Sinn für geistige Verwandtschaft, für einen Horizont, aus dem allein ein Buch sich schreiben lässt, verloren gegangen. Es scheint, als wäre uns ganz besonders das Wissen um jenes reichhaltige Erbe unserer Kultur, das uns aus der Zeit des 19. Jahrhunderts erreicht und aus dem wir alle untergründig noch zehren, völlig abhanden gekommen. Vielleicht darf die ungeschützte Vermutung ausgesprochen werden, dass die deutschsprachige philosophische und literarische Tradition zurzeit in Italien lebendiger bewahrt und dem Denken freier, spielerischer zugänglich ist als in unseren Schulen, Universitäten, kulturellen Schöpfungen wie auch in unserer Alltagswelt. Vielleicht zeugen die oben summarisch zusammengefassten Urteile verschiedener Rezensionen gerade von dem uns abhanden gekommenen geistigen Horizont, welcher durch ein strikt sich als wissenschaftlich ausweisen müßendes, am Vorbild der Naturwissenschaften gebildetes Ideal begründender Rede zu kompensieren versucht wird. Es mutet paradox an, wie selbstverständlich Vattimo im Gegensatz zu den Rezensionen zusätzlich zu antiken und italienischen Bezugsquellen auf Novalis, Schleiermacher, den deutschen Idealismus, Schiller, Bonhoeffer, Barth etc. zu sprechen kommt und diesen zu antworten sich verpflichtet sieht.

Vattimos Bezug zu Hegel und Schelling zeigt sich nicht zuletzt auch vermittelt durch seine großen Lehrer Hans-Georg Gadamer und Luigi Pareyson und indirekt durch die geistige Verwandtschaft zu Benedetto Croce, deren Denken er selbst weiterführen möchte. Die wohl auch theologisch sehr interessante Nähe zu Pareyson kann leider im Rahmen unserer Überlegungen keine nähere Ausführung finden. Es ist erstaunlich, dass es noch immer keine deutsche Übersetzung des Werkes des italienischen Vordenkers von Existenzialismus und Hermeneutik gibt.⁴²⁴

Was den theologischen Impetus von Vattimos jüngeren Texten betrifft, müssen wir auf die bereits angedeutete Nähe zu jener Tradition, welche Hegel, Schelling und im 20. Jahrhundert Pareyson umfasst, noch einmal zurückkommen und auch die abenteuerlichen Bezüge zu Nietzsche wieder aufnehmen. Als Vattimo in einem sehr

⁴²⁴ Für eine Kürzestbeschreibung vergleiche: Vattimo, Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert, 82f, 153f.

kurzen, den gemeinsam mit Jacques Derrida edierten Sammelband „Die Religion“ eröffnenden Text über die „kardinale Bedeutung“⁴²⁵ der Frage nach der Religion spricht, sieht er trotz aller Unterschiede, die uns von jener Zeit trennen, in welcher Hegel wirkte, eine Kontinuität lebendig, welche sich in den gemeinsamen Bezugspunkten Geburt Christi und Tod Gottes fokussiert. Daran schließt sich, zumal an dieser Stelle Hegel ins Spiel gebracht wird, die Frage, ob sich das wieder erwachte Interesse Vattimos für die christliche Tradition und eine von uns unterstellte stärkere Zuwendung zum Erbe Hegels und Schellings gegenseitig bedingen. Vor allem gilt es, was den ersten der beiden Bezugspunkte, die Geburt Christi, betrifft, festzuhalten, dass es nicht allein die abendländische Zeiteinteilung ist, welche ausgehend von jenem Ereignis als kontinuierstiftendes Medium fungiert, um etwa die Zeit Hegels mit der unsrigen zu verbinden. Wenn Vattimo schreibt, dass unserer Zeit wie die Hegels „mit Christi Geburt beginnt“⁴²⁶, ist die Menschwerdung als ein freisetzender Anfang und eröffnender Ursprung verstanden. Als historisches Ereignis wird die Geburt Christi zum Ausgangspunkt abendländischer, säkularer, unter der Herrschaft des Chronos stehender Zeitrechnung, markiert aber gleichwohl die Geschlossenheit der Geschichte, welche in der Heterotropie all der vielen Erzählungen kritischer Ent-sprechung und all der sich dem Unheilslogos der Welt widersetzenden Gegengeschichten einen sinnlich-objektiven Ausdruck in antwortender Interpretation erfahren muss. Ist die Geburt Christi, die Fleischwerdung des Logos, die kenosis Gottes jener Kontinuität begründende Horizont, aus dem philosophisches Denken, welches sich als *Entsprechung im Widerspruch* versteht, ja, aus dem unsere abendländische Kultur zutiefst lebt? Vattimo sieht Hegel – und damit sind wir beim zweiten Bezugspunkt angelangt – das Grundgefühl seiner Epoche als unglückliches Bewusstsein konstatieren, das sich schmerzvoll im harten Wort vom Tod Gottes ausspricht.⁴²⁷ Was Hegel mit dem Namen „unglückliches Bewusstsein“ und dem Wort vom „Tod Gottes“ ausdrückt, ist eine Schwächung, ja ein Zerschneiden von Subjekt (Selbst) und jeglicher einen sicheren (Werte)Rahmen garantierenden Substanz. Nietzsche, Herold des gestorbenen Gottes, lebt komödiantisch

⁴²⁵ Vattimo, *Begleitumstände*, 7.

⁴²⁶ Vattimo, *Begleitumstände*, 7.

⁴²⁷ Vattimo, *Begleitumstände*, 7; vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 547.

dieses Zerschlagen. Es ist der „moralische Gott“⁴²⁸, der darin überwunden ist, wie Nietzsche in den *Nachgelassene[n] Fragmenten* präzisiert. Als solcher war dieser Gott der Garant und Begründer einer objektiven Ordnung, welche in einem sicheren (Werte)Rahmen und einer dessen Befolgung sanktionierenden Hierarchie ihren Ausdruck findet.⁴²⁹ Vattimo zieht die angedeutete Linie weiter bis zu Heidegger, der dieses Ereignis des Zerfalls jeglicher objektiver, *natürlicher* Ordnung als *Ende der Metaphysik* eintreten sieht⁴³⁰ und damit die Welterfahrung unserer Epoche so tiefgehend wie kaum jemand anders zu reflektieren vermag. Die postmetaphysische Tendenz einer „Geschichte des Seins als Geschick der Schwächung“, welche sich, wie verwunden auch immer, von Hegel über Nietzsche bis Heidegger verfolgen lässt, ist Vattimos Deutung zufolge Transkription und interpretative Antwort auf die subversive biblische Gottesbotschaft: Es ist das Erbe einer Tradition, welche sich auf eine Erzählung gründet, „in deren Mittelpunkt die bereits alttestamentliche Lehre der Erlösung und die Idee der Fleischwerdung oder, wie der hl. Paulus sie nennt, der *kenosis* Gottes“⁴³¹ steht. Der von Vattimo als postmetaphysisch bezeichnete „Leitfaden der Schwächung“ steht „in ununterbrochener Kontinuität zur christlichen Tradition“ und wirkt umgekehrt auf diese zurück, als er sie aufruft, sich auch selbst „von ihren metaphysischen und, was dasselbe ist, kirchlichen und disziplinären Verkleidungen“, somit von ihren starken Strukturen, zu befreien. Streichen wir noch einmal mit den Worten Vattimos jenen Nachhall, jenes transkriptive und interpretative Echo biblischer Botschaft, wie es das schwache Denken zu Gehör bringt, heraus:

„Einen Gang der Geschichte als auf dem Wege über die Aufzehrung der starken Strukturen [...] auf die Emanzipation gerichtet denken, wird das nämlich nicht eine Art und Weise sein, von der Geschichtsphilosophie her die christliche Botschaft von der Fleischwerdung Gottes, die beim hl. Paulus auch *kenosis*, also Erniedrigung,

⁴²⁸ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1887, 5 [71, Aph. 7].

⁴²⁹ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 23.

⁴³⁰ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 24f.

⁴³¹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 37.

Demütigung, Schwächung Gottes heißt, zu übersetzen? Das ist kein so neuer Gedanke, ihn hat mehr oder weniger in diesen Begriffen schon Hegel formuliert ...⁴³²

Betrachtet man das Denken Vattimos als situiert in dem eben angedeuteten Rahmen, eröffnet sich auch die Möglichkeit einer differenzierteren Beurteilung jener Momente, welche Matthias Riedl als profunder Kenner der Geschichtstheologie Joachim von Fiore im Namen eines sehr vage bleibenden Verständnisses von Postmoderne an Vattimos Geschichtsdenken als Inkonsequenz bemängelt, nämlich „postmoderne[...] Sprechverbote“ und frühere Vorsätze, „den alten Geschichtsspekulationen keine neuen entgegenzusetzen“, leichtfertig zu vergessen: „Es erscheint kaum mehr glaubhaft, wenn Vattimo beteuert, dass 'der einzige Inhalt dieser Philosophie der Geschichte eben das Sich-Erschöpfen jeder objektiven Philosophie der Geschichte' sei“. Vattimo avanciere in seinem quasi heilsgeschichtlichen Konzept selbst zum „Offenbarungsträger“, welcher ein postmodernes Wissen verkündet, das den neuen Evangelisten Nietzsche und Heidegger selbst noch verborgen geblieben war. Es zeigen sich hierin analoge Vorwürfe, wie sie bis heute an Hegel herangetragen werden, nicht aber in dieser motivischen Nähe zu ihrem historischen Vorbild ausgewiesen werden, was nach dem bisher von uns Gesagten manche Türen einer tiefer gehenden Auseinandersetzung und Möglichkeiten einer Entlarvung als Scheinprobleme verschließt. Der deutschsprachige Wissenschaftsbetrieb erweckt den Eindruck, als habe er die historisch-kritische Philologie an die Stelle geistvoller Interpretation gesetzt, die immer Antwort gebende Neuschreibung eines Werkes sein muss. Der anarchische Gestus Vattimos stellt sich in letztgenannte Tradition, Texten in gewandeltem Kontext Gehör und eine neue Stimme zu geben und sieht sich einer Geschichte des Geistes verpflichtet, im Rahmen welcher es zu einer nicht vorhersehbaren Entfaltung und heterotropen Anreicherung eines Werkes kommen kann und in welcher Linien, Ideen und Tendenzen auszumachen sind, welche über die Intention des Urhebers und der Urheberin hinausgehen können. Weder dies noch Vattimos „Geschichtsspekulationen“ beanspruchen Neuheit, sie verstehen sich aber sehr wohl als produktive Interpretation, als mitunter unerwartete, ja „skandalöse“⁴³³ Antwort auf andere Texte. Vattimos „Geschichtsspekulationen“

⁴³² Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 126f.

⁴³³ Vgl. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 10.

bedürfen nicht Nietzsches und Heideggers, um von diesen „philosophische Weihen“⁴³⁴ zu erhalten. Nicht als Priester sondern als Chronisten der Spätmoderne konsultiert Vattimo sie, explizieren sie doch den Problemhorizont, den wir „antreffen, wenn wir hier und jetzt anfangen zu denken“⁴³⁵, und den wir in der stets gebotenen „Umformulierung der traditionellen christlichen Heilsgeschichte“⁴³⁶ nicht unterlaufen dürfen. Mehr noch: Trägt man der motivischen Herkunft von Nietzsches und Heideggers Denken Rechnung, so lässt sich Vattimo zufolge dessen dekonstruktive Tendenz als ferner Nachhall biblischen Erbes interpretieren. Nicht sie sind es also, welche posthum und wider Willen eine philosophische Initiation religiöser Lehren vorzunehmen hätten, sondern es ist die Tendenz ihrer Philosophie, welche sich als in einer biblisch initiierten langen Geschichte von Antwort und Interpretation, Entfremdung und Wiederkehr, Säkularisierung und Schwächung stehend erweist. Und die biblische Erzählung ist in der Tat eine Geschichte des Sich-Erschöpfens jeder objektiven Konzeption von Geschichte, sind es doch die großartigen, freilich mythologischen „Geschichtstheologien“ der mächtigen kulturprägenden Völker des vorderen orientalischen Raumes, in deren Brechung sich das subversive Gottesgedächtnis, wie es das jüdischen Volk konstituiert, Gestalt zu geben beginnt. Der fortan zu beschreitende Weg führt jedoch nicht in „Sprechverbote“, denen in Ablehnung eines Denkens der Geschichte jeder Augenblick dasselbe gilt, sondern in ein zutiefst geschichtliches Konzept, welches zwischen den Polen Auszug und Erinnerung (Wiederkehr) oszilliert und gerade im *Blick* auf Nicht-Identität und vergangenes Leid den Verheißungscharakter, welcher dem Heute innewohnt, zu bewähren sucht. Dies bleibt ein schwaches und bedrohtes geschichtliches Konzept, dessen Kontinuität sich lediglich im *Blick* auf Unterbrechung (Metz) und Diskontinuität, und das heißt: im Sich-Erschöpfen und der Erschütterung starker Strukturen, einstellt. Darin, nicht in einem sich zur Reife auszeitigenden Telos der Geschichte, zeigt sich das geistvolle Moment der Verheißung eines Gottes der Geschichte, welcher der im Wider-Spruch zu den

⁴³⁴ Vgl. Riedl, Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie, 171 – 184.

⁴³⁵ Vattimo, Dialektik, Differenz und schwaches Denken, 79.

⁴³⁶ Vgl. Riedl, Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie, 171 – 184.

Verhältnissen *blinder* Todeslogik dem jeweiligen Weltumgang kritisch Entsprechende ist. Diese Botschaft findet ein weites Echo im deutschen Idealismus und sogar, wie Vattimo meint, bei Nietzsche und Heidegger und sie stellt eine Stimme unserer Tiefengeschichte dar, „von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben“⁴³⁷.

Vattimos Versuch, Geschichte entgegen jeglicher Mythisierung, sei es durch die „Sieger“, sei es ausgehend von starken Strukturen, vom Motiv der Schwächung als Gegengeschichte und Säkularisierung zu denken, nimmt auch Anleihe bei Joachim von Fiore. Es gilt, wie dieser die Zeichen der Zeit zu lesen und – mitunter auch gegen kirchlich-amtliche Ignoranz – zu erkennen, was „Zeichen des Zeitalters des Geistes“⁴³⁸ ist. Dies kann sich nicht anders denn historisch zeigen, wenngleich die Zeichen als historische Ereignisse und Tendenzen immer in einer Ambiguität verbleiben, welche der Interpretation bedarf und die Anmaßung unvermittelter Unmittelbarkeit aufzulösen vermag. Heute sind es die Säkularisierung, das Ende der Metaphysik, die Ankündigung des Todes Gottes im Sinne einer Brechung von Letztbegründungsfiguren und das Bewusstwerden der Ereignishaftigkeit des Seins, worauf zu hören und was auf sich einstellende Hoffnungsmomente zu befragen und in den sich bietenden Chancen zu entwickeln ist. In dieser wachen Aufmerksamkeit schafft sich der Geist sein Reich, wovon Joachim von Fiore träumt; und sein Traum erhält – jener Interpretationslinie folgend, die Vattimo affirmiert – bei Novalis, Schleiermacher und Schelling neue Aktualität⁴³⁹ und vermag bis heute seine Gegenwart zu behaupten:

„... und der romantische Traum einer neuen Religion, die, wie es Novalis ... sagt, ... eine neue sichtbare Kirche errichtet, die alle Grenzen überwindet und 'alle nach dem Überirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt', ist zum großen Teil auch noch unser Traum.“⁴⁴⁰

⁴³⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

⁴³⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 53.

⁴³⁹ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 49 – 54.

⁴⁴⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 52.

Es handelt sich um den Traum einer Kirche, in welcher und durch welche für Menschen alle Grenzen überwindend erfahrbar werden kann, dass Gott uns nicht mehr Knechte sondern Freunde heißt. Das verpflichtet die Kirche je neu auf Umkehr, um darin jenem Gott zu entsprechen, „der sich inkarniert, sich erniedrigt und alle Mächte dieser Welt beschämt ...“. Nachhall dieser kenosis ist die „Schwächung des Seins“, „jene babylonische Verwirrung“ und jener „Verlust der Mitte“⁴⁴¹, das heißt: eines umfassenden Standpunktes mit seinem „panoramischen“⁴⁴² Anspruch zugunsten von Vervielfältigung, Heterotropie, Ambiguität, Kontamination und Interpretation. Vattimo deutet an, dass in der damit einhergehenden Schwächung kirchlicher Rigidität und der Erstarrung sich verselbstständigt habender rechtlicher und dogmatischer Strukturen die Geschichtlichkeit und Tradition, auf welche die Kirche verpflichtet ist, in neuer Weise sprechend werden kann als *eine* Tradition, welche wie das christliche, so „auch das jüdische Erbe enthält“. Zersetzt sich die Geschlossenheit in sich ruhender theologischer Letztbegründungen und des hierarchischen Überbaus, werden wir, soll sich nicht alles Tun in perspektivenlosem Pragmatismus genügen, zurückgeworfen in ein andenkendes, erinnerndes Verhältnis zur Tradition, welches diese auch in ihren bislang unentwickelten Potentialen hervortreten lassen kann. Zu den bisher in schuldhafter Verdrängung eigener Herkunft unausgeschöpften Motiven zählt die Zusammengehörigkeit, vielleicht dürfen wir sogar sagen Verwiesenheit der „beiden Seelen dieser Tradition“⁴⁴³ aufeinander, der jüdischen und der christlichen.

Vattimos Begriff der Säkularisierung ermöglicht es, die Termini „Erbe“, „Tradition“, „Herkunft“, „Christenheit“, „Abendland“ ohne scharfe Konturen zu verwenden und beinahe gleichzusetzen. Es gibt eine Herkunft abendländischen Denkens aus einem Erbe, es gibt einen lange mit dem Titel „Christenheit“ bedachten abendländischen Traditionszusammenhang, der sich wesentlich aus biblischen Wurzeln speist, aber heute gerade nicht auf eine streng in bestimmten Grenzen eingeschlossene Kirche beschränkt bleiben kann. Die Säkularisierung als konstitutiv zum christlichen Glauben gehörend hat dieses Erbe jeglichem institutionell sich darstellenden exklusiven Anspruch

⁴⁴¹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 112.

⁴⁴² Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 102.

⁴⁴³ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 56.

entrisen und zum allgemeinen Gut erklärt. Die Kirche bleibt jene Gemeinschaft, welche explizit die Verantwortung der Tradierung dieses Erbes in liturgischem, diakonischem, ästhetischem und intellektuell verantwortetem „Handeln“ übernimmt.

Kommen wir wieder zurück auf jenen Traum Joachim von Fiore, dessen Vitalität Vattimo durch die Jahrhunderte bis heute gegeben sieht und der ausgehend von kenosis und Schwächung starker Strukturen zu Anerkennung von Nicht-Identität, zu Interpretation, Heterotropie und Vervielfältigung führt. Es stellt sich die Frage, ob die jener Tendenz der Schwächung entsprechende Gestalt von Religion und Kirche in Formen der verkleinerten Ansprüche, das heißt im Aufgeben des christlichen Universalismus' bestehen kann – explizit anzutreffen dort, wo die Gemeinde in der Seligkeit der kleinen Herde lebend aus hehren Motiven der Toleranz sich jegliche allgemeine Aussagen verbietet und den damit einhergehenden Pluralismus der Standpunkte, die ja alle zur Wahrheit führten, schon als Anerkennung der Anderen ansieht; implizit dort, wo die Hierarchie selbst jener Partikularität und jenem Relativismus, den sie stets überall wahrzunehmen meint, verfällt, indem sie zwar unermüdlich den universalen Anspruch des Christentums ausspricht, nicht jedoch bemerkt, dass dieser Rede bereits jede Basis abhanden gekommen ist und sie in ihrer Flucht in vormoderne Denkmuster auch das Bemühen einer allgemeinen, „kommunikative[n] Wahrheitsvertretung“⁴⁴⁴ vermissen lässt. Vattimo ist nun überzeugt, dass das „Erbe des Universalismus“ zu den für die christliche Identität „konstitutiven Zügen“ gehört, welche es als Teilnehmer an einem konstruktiven, von Respekt getragenen Dialog gerade um der Authentizität und Ernsthaftigkeit des Bemühens um gegenseitige Anerkennung *nicht* preisgeben darf. Die das Erbe des Universalismus unterlaufenden, im Christentum erkennbaren Tendenzen der Selbstabschließung, „die von verschiedenen Arten von Kommunitarismus [...] bis hin zu regelrechtem Fundamentalismus reichen“⁴⁴⁵, stellen sich in den „neuen Raum der interkulturellen Konflikte“ und vermögen dort die konstitutiven Züge von kenosis und Schwächung

⁴⁴⁴ Reikerstorfer, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, 109.

⁴⁴⁵ Vattimo, Jenseits des Christentums, 133.

nicht in produktiver Weise einzubringen. Vattimo versucht entgegen diesem Rückfall in die Partikularität eine Interpretation des christlichen (biblischen) Universalismus von kenosis und Schwächung her und sieht darin das Christentum auf die ihm zutiefst innewohnende Tradition der Gastfreundschaft verwiesen. Deren Ethos ist Antwort auf die Erfahrung der Heimatlosigkeit, in welche sich der christlichen Erzählung zufolge der göttliche Logos in der kenosis begibt.

„Gefahr und Gefährdung kennzeichnen den Horizont der Gründungsgeschichten“ und der einschneidenden Entwicklungen biblischer Tradition und markieren in dieser Ausgesetztheit „auch die Grundsituation des Christen in der Welt“⁴⁴⁶, wie Johann Baptist Metz darlegt. Biblisch konkretisiert sich der Gedanke eines Universalismus nicht im Zeichen der Stärke, sondern gerade während der Machtlosigkeit des Exils, als die geistige Identität des deportierten JHWH-Volkes angesichts der eigenen politischen Bedeutungslosigkeit und der grandiosen Mythologien der mächtigen Unterdrückervölker auf dem Spiel steht. In der Vergewisserung und Vertiefung der subversiven Exoduserfahrung bricht sich der Gedanke eines universalen Gottes Bahn, dem, wie die massive Tempel-, Kult- und Herrschaftskritik der biblischen Schriften zeigt, nicht in der Inszenierung imperialer Stärke, sondern in der Ausweitung der Verantwortung, ja in einer universalen Welt-Verantwortung entsprochen werden kann. Das beständige Scheitern an diesem großen Anspruch wird in unverhüllter Schonungslosigkeit geschildert und durchzieht weite Strecken der Bibel. Die Erzählung von der Menschwerdung des Logos wie der Geistsendung nimmt den universalen Gedanken auf und vermag ihm Bestätigung zu geben. Viel später hat die christliche Zivilisation, als sie „ihre universalistischen Ansprüche erhoben“, es zugelassen, „dass diese durch die Pläne des Kolonialismus und des Imperialismus getrübt wurden und sich mit ihnen vermischten“. Wie sich die christliche Religion allzu lange nur in einem „kompromittierten Universalismus“⁴⁴⁷ auszudrücken vermochte, hat sich – wenngleich daraus immer noch nicht die Konsequenzen in ausreichendem Maß gezogen sind – in den letzten Jahrzehnten entlarvt, die Dechiffrierung der tief reichenden Strukturen von Eurozentrismus und Kolonialismus ist eine schon keineswegs zu Ende geführte

⁴⁴⁶ Metz, *Memoria passionis*, 143.

⁴⁴⁷ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 133.

Aufgabe. Freilich hat sich Kritik nicht allein am religiösen Imperialismus entzündet, sondern spricht sich auch in einer „Diskreditierung des für die Moderne charakteristischen Universalismus der Vernunft“⁴⁴⁸ aus, der, wie Vattimo betont, in seiner modernen Gestalt nicht ohne biblische Herkunft zu denken ist, das heißt eine Säkularisierung der Symbiose aus biblischem und griechischem Erbe darstellt. Christlicher Universalismus und Universalismus der Vernunft teilen als tiefengeschichtlich Verwandte dasselbe Schicksal der Infragestellung und stehen in einer gemeinsamen Herausforderung:

„Um seine spezifische Authentizität zu respektieren, wird es wichtig, dass das Christentum, wenn es in den interkulturellen Dialog eintritt, sich als Träger der Idee der Weltlichkeit darstellt, welche die Idee des Universalismus der Vernunft selbst ist, die ihrer akzidentiellen [...] Verwicklungen in die Ideale des modernen Kolonialismus und Imperialismus beraubt ist.“⁴⁴⁹

Die Idee der *Weltlichkeit*, wie sie auf christlichem Boden meist gegen den Widerstand der Autoritäten in einer von Brüchen gezeichneten Geschichte wachsen konnte, schließt „das Bewusstsein der Pluralität“⁴⁵⁰, in welchem Kulturen und Religionen einander gegenüber treten können, ein. Dieser seiner hegemonialen Ansprüche entledigte Universalismus der Vernunft muss sich konkretisieren „als Förderer von Freiheitssphären für den Dialog zwischen Religionen, Weltanschauungen, idealen Orientierungen und verschiedenen Kulturen“ und wandelt sich dabei gleichsam „vom Universalismus zur Gastfreundschaft“⁴⁵¹. Dieser Universalismus der Gastfreundschaft meint ein Doppeltes: Zum einen trägt er seiner Herkunft aus dem biblischen Erbe Rechnung, ja stellt eine Transkription der Verpflichtung auf die bis zur Feindesliebe ausgeweitete Idee der „*caritas*“⁴⁵² dar und bleibt so nicht in der ungeschichtlichen Abstraktheit des leeren Geltens einer universalen Gleichheit im Sinne eines

⁴⁴⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 135.

⁴⁴⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 136; Übersetzung leicht geändert.

⁴⁵⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 136.

⁴⁵¹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138. Wenn wir den Terminus der Gastfreundschaft bemühen, ist stets ein Anklang an Hans-Dieter Bahrs Buch „Die Sprache des Gastes“ mitzuhören.

⁴⁵² Bergpredigt, Mt 25 etc.; Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

Rechtszustandes, dessen motivationale Potentiale im interreligiösen und interkulturellen Dialog wohl allzu dürftig wären. Die Aufgabe, vor der die „christliche Welt“, vor der das Christentum steht, ist eine von den hegemonialen Ansprüchen geläuterte „Wiedergewinnung [Wiederkehr] seiner universalistischen Funktion unter Akzentuierung seiner missionarischen Berufung als Gastfreundschaft und als religiöse Grundlegung (so paradox, wie man will) der Weltlichkeit“⁴⁵³, welche im interreligiösen und interkulturellen Diskurs nicht mehr länger als Selbstschöpfung und unvermittelte Erfindung der Neuzeit abgetrennt von ihrer religiösen Herkunft in Inkarnation, Geistsendung und Kenosis glaubwürdig auftreten kann. Der Universalismus der modernen, säkularen Vernunft muss sich nicht mehr gegen die vermeintliche Partikularität und Irrationalität der christlichen Religion entfalten, sondern erkennt deren in der Kenosis grundgelegten Universalismus der Schwächung, welcher bis hin zur Säkularisierung reicht. Vattimo geht sogar so weit zu behaupten, „dass entgegen jeder beschränkt laizistischen Erwartung die Erneuerung unseres zivilen Lebens im Abendland in der Epoche des Multikulturalismus vor allem ein Problem der Erneuerung des religiösen Lebens ist“. Der abendländische Laizismus, der meint sich in völliger Voraussetzungslosigkeit und losgelöst von der Verpflichtetheit auf seine tiefengeschichtliche Herkunft in den interreligiösen und interkulturellen Dialog einbringen zu können, wird hier, um sich nicht seiner Errungenschaften zu begeben, auf die Wiederkehr Religion verwiesen. Diese kann aber nicht im Sinne starker Identitäten in einer simplen Rückkehr in eine vormoderne Gestalt erfolgen, sondern nur aus dem *Geist der Gastfreundschaft*. Der „Geist der Gastfreundschaft“ bringt der Ansicht Vattimos zufolge „sowohl den weltlichen Charakter der abendländischen Kultur als auch seine tiefreichende christliche Herkunft gut zum Ausdruck“⁴⁵⁴.

Zum anderen meint der Universalismus der Gastfreundschaft, den eigenen Gaststatus auf Erden anzuerkennen, wie er in der biblischen Tradition (und wohl gilt dies in ähnlicher Weise auch für andere Religionen) als Grundkonstituens des Menschen immer deutlicher erfahren und im religiösen Leben eingeübt wird. Anerkennung und Vollzug des eigenen Gaststatus sind immer schon *Nachvollzug* und Entsprechung, denn biblisch

⁴⁵³ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

⁴⁵⁴ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 141.

ist es Gott selbst, der als Gast und Fremder in die Welt kommt. Der säkularisierten Moderne ist der ontologische Gaststatus des Daseins als Erfahrung von Fremde und Entfremdung zutiefst eingeschrieben. Mit Schrecken dessen gewahr werdend und das geistvolle Moment der Fremde verkennend, versuchte man so auch jenes Volk, das unsere Identität als Fremde, Gäste, „Wesen des Exils“⁴⁵⁵ verkörpert, auszurotten, um die eigene Entwurzeltheit und Ortlosigkeit völkisch zu überspielen. Die unsägliche menschliche Tragödie von Auschwitz ist, wie Johann Baptist Metz immer wieder einschärft, auch ein Angriff auf die Tiefengeschichte des Menschen, der die mit Fremde und der Rolle des Gastes verbundene Geistigkeit zugunsten völkischer Beheimatung zu vernichten trachtete. Jene *Tiefengeschichte* der Menschheit, welche als immer schon vorausliegende niemals der Herstellung und Handhabbarkeit des Einzelnen oder auch der Gesellschaft unterliegt, ist das Reservoir aus dem eine Epoche lebt und sie ist als solches auch zutiefst verletzbar. Der Mensch kann nicht beliebig auf die Tiefengeschichte sündigen, ihre Narben prägen über einzelne Subjekte und Generationen hinweg noch lange das Gedächtnis der Menschheit. Auschwitz als singuläres Ereignis ist zu *der* bleibenden Verletzung europäisch-christlicher Tiefengeschichte geworden. Die ins Visier genommene Vernichtung des jüdischen Traditionszusammenhanges bedeutet die Vernichtung jenes Volkes, welches die Herkunft Europas, die Verpflichtetheit auf die geschichtlichen Wurzeln und den ontologischen Gaststatus des Menschen als eines Wesens des Exils repräsentiert. Seitdem ist Europa verwaist und heimatloser.⁴⁵⁶

Ein Universalismus der Gastfreundschaft, will er sich als produktive Kraft im multikulturellen Diskurs einbringen, muss hingegen dem ontologischen Gaststatus des Menschen entsprechen, was bedeutet, „dass man sich in die Hände des eigenen Gastfreundes begibt, sich ihm anvertraut“⁴⁵⁷ und die Position des Zuhörers einnimmt, der den anderen das Wort lässt.⁴⁵⁸ An dieser Stelle trifft sich Vattimos Idee eines biblisch inspirierten, säkularen, schwachen Universalismus, in dessen Bestimmung

⁴⁵⁵ Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 244.

⁴⁵⁶ Vgl. dazu etwa: Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, 153f.

⁴⁵⁷ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138.

⁴⁵⁸ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

erneut die scharfen Grenzen von Religion und säkularer Vernunft verflüssigt sind, mit der von Johann Baptist Metz in den Vernunftdiskurs eingebrachten Konzeption einer hörbaren, auditiven Vernunft, welcher in einer Akzentuierung des Primates der Praxis das Gehör und die Verwiesenheit auf den Anderen, den Fremden, ja den Leidenden eingeschrieben ist. Es ist die Rede von einer „universellen Verantwortung“⁴⁵⁹ und einem Logos der Theologie, welcher selbst um der Unhintergebarkeit fremden Leides willen negativ einen über die Grenzen der Religion hinaus in die Pflicht nehmenden Universalismus behauptet, der sich freilich nur mehr in schwachen Kategorien auszudrücken vermag.

Vattimo entwirft, wenn er vom Traum Joachim von Fiore, Novalis', Schleiermachers oder aber auch vom bis heute unausgeschöpften Programm der jungen Tübinger Studenten Schelling, Hegel, Hölderlin affirmativ spricht und daran seine an Nietzsche und Heidegger entwickelten Überlegungen bezüglich eines Christentums unter den Bedingungen der Spätmoderne anschließt, keine systematische Theologie. Vielen die Frage nach der Religion betreffenden Texten eignet, was wohl am deutlichsten im Buch *Jenseits des Christentums* wird, programmatischer Charakter, sucht er doch jenes Feld zu explizieren, auf welchem sich eine fruchtbare Auseinandersetzung von Philosophie und Theologie ereignen kann. Diese uns aufgetragene und erst zu leistende Auseinandersetzung kann nicht durch vorschnelle Antworten, neue Definitionen, schlüssige Reihen von Begründungen abgekürzt werden. Es soll ein Raum eines neuerlichen, durch die Entfremdung der Kritik gegangenen Nachdenkens über das Christentum und sein tiefes Verhältnis zur säkularen Welt eröffnet werden, was eine Antwort auf die Botschaft vom Ende der Metaphysik, die uns mit Hegel, Nietzsche und Heidegger erreicht, darstellt. Freilich kann Vattimo als einzelner diesen Vermittlungsprozess nicht leisten, zumal es ja dabei nicht um ein individuelles Durchschauen irgendwelcher ewiger Seinsstrukturen oder einer geschichtlichen Logik im Sinne eines schlechten Hegelianismus zu tun ist, sondern um ein Erkennen der Zeichen der Zeit. Auf deren Relevanz gilt es hinzuweisen – die Arbeit der Vermittlung

⁴⁵⁹ Metz, Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 200.

aber muss von einem allgemeinen Geist getragen sein, muss sich in einem Bewusstsein zeitigen, das wieder fähig wird, einen allgemeinen Gedanken zu denken. In einem Zeitalter, in dem ausgeprägter Individualismus und blinde Notwendigkeit der Sachzwänge sich die Hand reichen, kann es „Heilung“ nicht durch den Einzelnen als Helden, nicht durch den genialen Forscher oder den elitären Spitzenphilosophen geben. Der programmatische, oftmals eher Fragen aufwerfende als Lösungen anbietende, zu Interpretation und Antwort herausfordernde Charakter der Texte ist somit dem Gegenstand inhärent – zumal es sich ja, dies sei noch einmal explizit hervorgehoben, bei diesem um die Frage nach der Religion und nach einem zweiten Mythos handelt, welche Frage nie durch die Genialität des Einzelnen losgelöst von einem allgemeinen geistigen Horizont einer Antwort zugeführt werden kann. Fruchtbare Entwicklungen kann es hier ohnehin nur in einem Miteinander von Theologie und säkularem Denken, von Kirche und laizistischer Welt, ja in einer Öffnung, welche die Grenzen von Theismus und Atheismus verflüssigt, geben. Dieses gegenseitige Hören, dem der geschichtliche Zusammenhang von religiösem Erbe und Säkularisierung bewusst wird, konkretisiert sich in der Gestalt des Halbgläubigen.

Die Aufgabe des Philosophen muss es sein, in all den sich aufdrängenden Partikularitäten nicht vom Allgemeinen zu lassen, und so will auch Vattimo, wie er in den Überlegungen zum Titel des Textes „Heilsgeschichte, Geschichte der Interpretation“ schreibt,

„das Echo einer 'Passage' anklingen lassen, das Rauschen eines Übergangs ... der mir in vieler Hinsicht als etwas erscheint, von dem wir alle, von Anfang an, schon wissen, was er ist, ja, dessen Vorverständnis unsere gemeinsame historische Zugehörigkeit zur Welt (zur Epoche, Geschichte, Kultur) der Religion des Buches darstellt.“⁴⁶⁰

Es geht um ein Anklingen-Lassen, Zu-Gehör-Bringen, der Antwortenden-Interpretation-Aussetzen eines *Überganges*, von dem wir alles schon wissen. Dem eignet die Neuheit der historischen Stunde, die nicht zu überhören der Philosoph gerufen ist – andererseits stellt all dies keine neue Erfindung oder geniale Entdeckung dar. Gegen jegliche Selbstgefälligkeit einer intellektuellen Avantgarde meint Vattimo,

⁴⁶⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 84.

dass wir alle „schon wissen“, leben wir doch in einer Kontinuität, einem Vorverständnis, welches ein Band bedeutet, das uns in einem „*discursus*“⁴⁶¹ mit den Botschaften der Vergangenheit stehen lässt. Die *pietas* als jenes Wort, das Vattimo in diesem Zusammenhang oft bemüht, hat immer schon eine allgemeine Dimension, welche sich in die Geschichte erstreckt, wie wohl sie auch den gemeinsamen Geist einer Epoche evoziert. Dem „Echo einer Passage“ zu entsprechen bedeutet, jenen Übergang ernst zu nehmen und zu konkretisieren, der sich im Ereignis der Menschwerdung, oder allgemeiner der *kenosis* ereignet. Es ist dies der Übergang, der sich zwischen den Polen von Sakralität und Weltlichkeit, Transzendenz und Immanenz, Paradiesesgarten und Geschichte (Stadt) etabliert und den Vattimo als Säkularisierung anspricht. An anderer Stelle heißt es, dass darin „Gott vom Himmel der Transzendenz herabsteigt ... und jenen Übergang [!] vollendet, kraft dessen [...] die Menschen nicht mehr Sklaven heißen und auch nicht Söhne (nach Joachim), sondern Freunde“⁴⁶². Dem Rauschen dieses Übergangs, dieser Spur der Spur, auf welche Vattimo und mit ihm andere halbgläubige Philosophen aufmerksam wurden, zu antworten, ist auch Aufgabe einer kommenden Theologie. Freilich müsste diesen jeden binnentheologischen Diskurs hinter sich lassen und sich einer Verantwortung bewusst werden, welche sich aus der Vor-Gabe eines spätmodernen, säkular explizierten Problemhorizontes generiert.

Verstehen wir diese Arbeit selbst als ein Echo, einen Nachhall, eine Antwort an das Denken Vattimos, soll an dieser Stelle, wo wir uns schon längst als in einen „*discursus*“ geraten finden, eine methodische Bemerkung ihrem Antwortcharakter gegeben werden. Unser Antwortversuch muss die zunächst naheliegende Frage nach einer Einschätzung von Vattimos Konzept im italienischen Kontext, sowohl was die Kirchenlandschaft als auch das kritische Denken, vor allem aber was das Verhältnis beider zu einander betrifft, an profunde Kenner der italienischen Kirche, Gesellschaft und Geisteswelt weitergeben. Erwähnt sei lediglich, dass Vattimo sich mit seiner kleinen Schrift „Glauben – Philosophieren“, welche den Originaltitel „*Credere di credere*“ (1996), „zu

⁴⁶¹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 95f.

⁴⁶² Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 58.

glauben glauben“ trägt, sehr bald nach dem Erscheinen von Umberto Eco und Carlo Martinis Briefwechsel unter dem Titel: „*In Cosa crede chi non crede?*“ (1995/96), übersetzt: „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ zu Wort gemeldet hat. Schon aus dieser Koinzidenz wird verständlich, dass Vattimos Text weniger vom Gestus der Begründung, als vom An-Spruch des Antwort-Gebens getragen ist.

Es kann nicht in erster Linie um eine möglichst wörtliche Interpretation von Texten Vattimos zu tun sein. Ein derartiger technisch–philologischer Interpretationsversuch würde wohl in der Methode wie auch in seinem Ziel, das Verständnis des Autors in Ursprünglichkeit und Authentizität herauszudestillieren und zu rekonstruieren, erneut eine unmittelbar gegebene und mehr oder weniger erreichbare Objektivität voraussetzen und damit immer noch jener „Wirklichkeitsnostalgie“⁴⁶³ frönen, welche ein Werk als in sich abgeschlossen und vollendet betrachtet. Dies bedeutet jedoch nicht, „dass in der Welt der von jedem realistischen Fundament befreiten Interpretationen 'alles geht', wie Feyerabends Motto ('Anything goes') nahelegt“⁴⁶⁴. Das Bemühen muss, wie Vattimo dies im Denken der pietas und des Genusses anzielt⁴⁶⁵, dahin gerichtet sein, einem geschichtlich überlieferten Erbe und Anruf, oder weniger emphatisch gesprochen den uns erreichenden Botschaften *antwortend* zu entsprechen. Das aber kann nur in der „spielerischen“ Auflösung der Anmaßung und Schwere eines natürlichen Hier und Jetzt eines Werkes, in der Schwächung der „Restwiderstände“⁴⁶⁶ der Wirklichkeit erfolgen, welche Schwächung das Echo einer Botschaft, eines Werkes, aufnimmt und diesem Aktualität im Heute verleiht. Dies soll im Versuch, theologisch bedeutsamen Motiven aus dem Werk Vattimos nachzugehen und diesen in antwortender Interpretation zu entsprechen, erfolgen.

Die Bezugnahme auf biblische Überlieferung versteht sich als (nicht aus der Hand des professionellen Exegeten stammende) *antwortende Interpretationen*, welche sich nicht primär an der *Rationalität* historisch-kritischer Exegese, deren Wert jedoch keineswegs geleugnet werden soll, orientiert. Vattimo selbst scheint übrigens die Gefahr zu sehen,

⁴⁶³ Vattimo, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, 25.

⁴⁶⁴ Vattimo, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, 21.

⁴⁶⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne 192 – 193*; Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 92.

⁴⁶⁶ Vattimo, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, 25.

dass eine Verselbstständigung historisch-kritischer Exegese am Rande jenes Abgrundes steht, ihren ehemals kritischen Anspruch zu verlieren und in einen „Buchstabenglauben“⁴⁶⁷ abzustürzen. Er hält dem das alte Ideal einer „spirituellen Interpretation der Heiligen Schrift“⁴⁶⁸ entgegen, bei welcher „nicht mehr der Buchstabe, sondern der Geist der Offenbarung“⁴⁶⁹ lebendig werden lässt. In dieser Tradition geistvoller Transkription biblischen Gehaltes würde Vattimo wohl auch einen breiten Strom der Philosophie sehen.

Vattimo versteht Denken als erinnerndes Andenken und antwortendes Interpretieren von überlieferten Botschaften, als Echo und Nachhall, was von der starken Anmaßung der Selbstständigkeit, des Neuanfangens und der Voraussetzungslosigkeit befreit. So expliziert sich Vattimos Philosophie als unter dem Gesichtspunkt der *Schwächung des Seins* erfolgreicher „parasitäre[r] Wiederdurchgang“⁴⁷⁰ besonders durch die Philosophien des deutschen Idealismus’, Nietzsches und Heideggers (wie auch der Theologien Joachim von Fiore, Novalis’ und Schleiermachers). Die schwache, „anarchische“ Kontinuität, unter deren Vorzeichen Vattimo fernab jeglichen enzyklopädischen Anspruches die Tradition in den genannten Vertretern neu liest und der Produktivität der Interpretation aussetzt, erschließt sich ihm zunehmend als Erbe des biblisch überlieferten subversiven, kenotischen Gottesgedächtnisses. Zumal sich die von der kenosis ausgehende Tendenz der Schwächung als konstitutiv für die Erfahrung der (Spät)Moderne erweist, stellt sich in unserer säkularisierten Welt überraschend die Frage nach dem Fortwirken – oder in anderen Worten: nach der Wiederkehr – jenes Erbes der kenosis in der (Spät)Moderne.

⁴⁶⁷ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 45; vergleiche dazu den gesamten Artikel (40 – 58); sowie Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 67 – 88.

⁴⁶⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 50.

⁴⁶⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 48

⁴⁷⁰ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 92.

Begnadet, Du, hast einst du dein Land,
hast für Jaakob die Wiederkehr kehren lassen,
hast den Fehl deines Volkes getragen,
hast all ihre Sünde verhüllt.
Empor!
Du hast dein Aufwallen all eingerafft,
dich abgekehrt von der Flamme deines Zorns.

Lass es uns wiederkehren,
Gott du unserer Freiheit!
Deinen Unmut über uns brich!
Willst du in Weltzeit uns zürnen,
deinen Zorn hinzieh'n für Geschlecht um Geschlecht?
Willst nicht du, wiederkehrend du uns beleben,
dass dein Volk an dir sich erfreue?
Lass uns, Du, sehn deine Huld,
deine Freiheit gib uns!
(aus Psalm 85)

Gottesfrage und (Spät)Moderne

Damit beauftragt, einen Diskussionsgegenstand für ein geplantes Europäisches Jahrbuch der Philosophie, einen Sammelband mit Beiträgen unterschiedlicher Autoren, zu wählen, plädierten im Jahr 1992 Jacques Derrida und Gianni Vattimo ohne Absprache für das Thema Religion. Auch wenn sie damit ganz im Trend der Zeit des ausgehenden zweiten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung zu liegen scheinen – ist doch überraschenderweise die Rede von einer möglichen Wiederkehr der Religion gegenwärtig in vieler Munde – wird sich ihre Auseinandersetzung mit dieser Thematik nicht bruchlos in die heute so heiß umstrittene Diskussion fügen.

Wenn nun im Folgenden die Verwendung der Ausdrücke „Wiederkehr der Religion“ oder gar „Wiederkehr des Religiösen“ die nötige Klarheit und Präzision vermissen lässt, so scheint dies zunächst an der behandelten Sache selbst zu liegen, denn all die Phänomene, welche mit einer möglichen wie auch immer gearteten Wiederkehr der

Religion in Verbindung gebracht werden, ergeben insgesamt ein sehr diffuses Bild dessen, was hier angeblich erneut auftreten soll. Unverbindliche Esoterik und freiheitsraubender Fundamentalismus, Wellness und Selbstaufopferung, Megatrends und kleine Herde, fernöstlich inspirierte Spiritualität und westlich orientierte Ersatzreligionen, schrittweise Auflösung der zwischen Sozialismus und Kirche lange gepflegten Vorbehalte und unpolitischer Heilsegoismus sind nur einige der hier zu nennenden Beobachtungen. Diese Vagheit, welche das allgemeine Bewusstsein kennzeichnen mag, ist als geschichtliche Gestalt ernst zu nehmen und nicht vorschnell durch klare und eindeutige Bestimmungen der Trendforscher, Analytiker, Zeitkritiker oder Philosophen zu überspielen.

Zumal der Horizont unserer Überlegungen die biblisch-christliche Tradition ist, wird dort, wo von Religion als wiederkehrender oder verschwindender die Rede ist, auch immer die Frage nach dem sich zeitigenden Gottesverhältnis als *Frage* mitzudenken sein – methodische Trennung von Religion und Gottesgedächtnis wäre Abstraktion. Freilich muss ein Wiedererwachen religiösen Sinnes nicht per se theistisch konnotiert sein muss, bereits im Jahr 1886 spricht Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* den Eindruck aus, „dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt“⁴⁷¹. Wird aber im zutiefst personal-theistisch geprägten europäischen Kontext über eine mögliche Wiederkehr des Religiösen befunden, so kann dies – wo nicht die Flucht in eine abstrakte Geschichtslosigkeit angetreten wird – nur in Auseinandersetzung mit dem tradierten biblisch inspirierten Gottesgedächtnis erfolgen. Es gibt für das *allgemeine Bewusstsein* keinen unschuldigen Neubeginn bei einem erwachenden „religiösen Instinkte“, der nicht mit der Tradition einer „theistischen Befriedigung“ in Zusammenhang gebracht werden müsste. Jene vermeintliche Unbedarftheit erscheint umso fragwürdiger, als sie implizit auch die sich an den personal-theistischen Religionen entzündende Religionskritik und Entfremdung, durch welche vermittelt sich allein ein religiöser Instinkt heute redlich artikulieren kann, überspielt. Dieser Tendenz zur Naivität wird Vattimo das Motiv einer durch die Geschichte und all deren Entfremdungserfahrungen verunreinigte Wiederkehr der Religion entgegensetzen.

⁴⁷¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 53.

In welcher Weise wird uns nun die Rede von der Wiederkehr des Religiösen zugemutet? Die ganz unterschiedlichen Deutungen und Einschätzungen dieses Phänomens, und grundsätzlicher noch die Beurteilung der Frage, ob es überhaupt diagnostiziert werden darf und nicht „von den Trendforschern selbst erzeugte heiße Luft“⁴⁷² ist, stützen sich in Affirmation wie Ablehnung bevorzugt auf empirisch erhobene Daten sowie – in der weniger systematischen Variante – auf auffällige Häufungen von Ereignissen in der Alltagsbeobachtung. Wenn man so die Welt zunächst zum Objekt quantifizierender Beobachtung und damit das religiöse Bewusstsein zum Gegenstand messender Analyse gemacht hat, kann hernach bezüglich des religiösen Charakters beinahe jede Deutung an die gefundenen Ergebnisse appliziert werden, zumal Religion sich ja nie zur Gänze als positive Manifestation und Sinnkonstruktion darstellen lässt, sondern immer eine ihr innewohnende schwächend-dekonstruktive Tendenz hat. Diese aber entzieht sich dem Versuch, positive Phänomene festzustellen. Ohne in irgendeiner Weise die erschließende Kraft der Soziologie infrage stellen zu wollen, sei die Möglichkeit erwogen, dass in diesem Fall sämtlichen Diskussionspartnern in ihren mitunter konträren Deutungen und äußerlichen Begründungen des Phänomens recht zu geben ist, kommt doch die beobachtende Vernunft „in Ansehung des Gesetzes und der Notwendigkeit“, das heißt des tiefengeschichtlichen Charakters, „nicht über den *großen Einfluss*“, über „artige Bemerkungen“⁴⁷³, interessante, witzige und scheinbare Beziehungen hinaus.

Vattimo sieht seine „philosophische Intention“ im „Vorschlag einer ontologischen und nicht nur soziologischen, psychologischen, historisch-kulturellen Lektüre des menschlichen Daseins im Rahmen seiner spätmodernen, postmodernen, technologischen Bedingungen“⁴⁷⁴. In diesem Sinn geht es um die epistemische Tiefendimension sowie um eine *geschichtliche*, das heißt *auf eine Tradition verpflichtete* Verantwortung einer möglichen Wiederkehr der Religion. Es scheint die

⁴⁷² Körtner, Religion ohne Gott, Art. in: Furche 46, 11.

⁴⁷³ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 226.

⁴⁷⁴ Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 12f.

Gottesfrage der Neuzeit, die *Gottesfrage in der (Spät)Moderne* zu sein, welche Motor „einer erneuerten Reflexion über die Religion“⁴⁷⁵ ist.

Tatsächlich ist die Moderne jener Hintergrund, den sämtliche Überlegungen Vattimos voraussetzen. All jene sprachlichen Signale, welche ein Ende der Moderne oder wenigstens deren Müdigkeit diagnostizieren, erweisen sich letztlich, Präfixe der Moderne zu sein: *Post-* und *Spät*moderne markieren einen Kontext, welcher „an das gebunden [ist], was man unter Moderne versteht“⁴⁷⁶ und diese – ebenso wie die ihr korrespondierende Metaphysik – nicht einfach als Überwundene hinter sich gelassen hat. Auch die von manchen regressiven Strömungen ersehnte Rückkehr hinter die Revolutionen der Denkungsart, welche die neue Zeit einläuten, in eine Zeit vor der Moderne kann sich nicht als eine authentische Rückkehr in die Geschlossenheit mittelalterlichen Kosmos' entfalten, sondern bleibt als *Vormoderne* durch die Moderne gebrochen und verunreinigt. Wir vermögen die Moderne nicht zu verlassen: Wer von ihren verbotenen Früchten gekostet hat, kann diese Tat nicht mehr ungeschehen machen und bleibt in die Entfremdung geworfen. Die Verunreinigung durch die Moderne ist nicht abzustreifen. Was hier durch bildhafte Rede sich einer argumentativen Durchführung zu entwinden sucht, soll ansatzweise im Bedenken der heideggerschen Entfaltung der Begriffe „Überwindung“ und „Verwindung“ nachgereicht werden, kann aber letztlich nicht Gegenstand dieser Arbeit sein.

Die unzähligen Definitionen und Beschreibungen, welche den schillernden Begriff der Moderne auszudrücken beanspruchen, versucht Vattimo in dem Motiv des *Neuen* zu fokussieren, insofern es sich um jene Epoche handelt, „in der die Tatsache modern zu sein zu einem bestimmenden Wert wurde“⁴⁷⁷. Veränderung und das Neue werden in den Rang von *Werten an sich* erhoben. War bis ins Hochmittelalter jener Horizont, aus welchem die Menschen lebten, ein *begrenzter*, freilich in der Unendlichkeit göttlicher Ordnung geborgener, so entfaltet sich die Moderne geradezu im Durchbrechen jeglicher

⁴⁷⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

⁴⁷⁶ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 11.

⁴⁷⁷ *Ebenda*.

Grenzen als Zeitalter unersättlicher Entgrenzung. Diese muss bald auch die Situiertheit in einer umfassenden göttlichen Ordnung als Konkurrenz empfinden. In ihrem Programm umfassender Entgrenzung erweist sich die Moderne aber selbst als ambivalent, ist sie doch einerseits von einem umfassenden Herrschaftswillen geleitet, welcher in Hegels und Nietzsches Wissenskritik entschleierte und später von Heidegger als Vollendung der Metaphysik emblematisiert wird; andererseits aber ist der Moderne in ihrem Charakter der Entgrenzung eine zutiefst subversive Tendenz der Auflösung jeglicher Versuche der „Letztbegründung“⁴⁷⁸ eingeschrieben, wie sie sich in Hegels Entsicherung natürlicher Gewissheiten und Verflüssigung aller Fixierungen, in Nietzsches Ankündigung vom Tod Gottes und in Heideggers Rede von der Auflösung der Metaphysik ausspricht. Phänomenaler Ausdruck jener schrittweisen Zersetzung der Letztbegründungen sind in all ihrer Ambivalenz etwa das Verlassen einer natürlichen Sittlichkeit und der Beheimatung in entsprechenden Gemeinschaften, der Abbau hegemonialer Strukturen in der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit, die durch die Naturwissenschaften wie die Psychoanalyse eintretende Ernüchterung in der Sichtweise des Menschen und das Auftreten eines unkontrollierbaren Babels der Massenmedien. Es handelt sich um „Prozesse der Schwächung“, welche, wie Vattimo ausdrücklich festhält, „die Substanz der Moderne darstellen“⁴⁷⁹ und dementsprechend auch den erwähnten, so massiv auftretenden Herrschaftscharakter der Moderne letztlich desavouieren. Das auf dem Boden der Moderne bleibende, ja diesen nicht verlassen könnende Wissen um Grenzen, Ambivalenz, Problematik, Müdigkeit, Erschöpfung, Krise und subversive Tendenz ist es, was Vattimo unter *Spätmoderne* versteht und als den aktuellen philosophischen und gesellschaftspolitischen Problemhorizont expliziert.

Die in der Akklamation einer vereinfachten Postmoderne sich vielerorts aussprechende Rhetorik eines Endes der Moderne und ein Konservativismus, welcher schon allzu lange – seit jenem „’unselige[n] Kant“⁴⁸⁰, wie Vattimo persiflierend sagt – auf eine Gelegenheit zum Ausstieg aus und der Abrechnung mit der verderbten Epoche der Moderne wartet, reichen sich die Hände im Motiv, *die Moderne als Boden der*

⁴⁷⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 125.

⁴⁷⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 125.

⁴⁸⁰ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 61.

Überlegungen zu verlassen. Was sich dabei in postmoderner Selbstdarstellung gibt und nach einem Verlassen der Moderne ruft, erweist sich mitunter als Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Vormoderne, wie sie im religiösen Kontext massiv betrieben wird. Hat sich jedoch jene Bewegung, die wir als Moderne bezeichnen, manifestiert und Objektivität gegeben, dann wird jeder subjektive Versuch eines Ausstiegs, wie er in vielen religiösen Strömungen lanciert wird, dann wird jede nostalgische Anstrengung, „die Welt unserer Kindheit wiederherzustellen“ mit ihren „gleichzeitig bedrohlich[en] und beschützend[en]“ Autoritäten pathologisch und sich „kontinuierlich in eine neurotische Haltung [...] verwandeln“⁴⁸¹. Authentisch kann daher nur eine „moderne Religiosität“⁴⁸², eine Religion auf dem Boden der Moderne sein. Vattimo zufolge avanciert die Ausgestaltung des Verhältnisses zur Moderne überhaupt zur Schicksalsfrage des Christentums, zur grundlegenden Weichenstellung für die Zukunft, ist das Christentum doch vor die Alternative gestellt, „entweder das Schicksal der Moderne (und das ihrer Krise, ihres Übergangs zur Postmoderne) auf sich zu nehmen oder aber die eigene Fremdheit ihr gegenüber zu behaupten“⁴⁸³, was seinen Weltauftrag, die „weltliche Berufung“⁴⁸⁴ unterläuft und jene Sektenmentalität aufkommen lässt, welche das Christentum seit seiner Frühzeit als gefährlicher Schatten begleitet.

Die Moderne als Epochenbezeichnung wie als mit noetischen Implikationen aufgeladener Begriff fungiert als der gemeinsame Deutungshorizont der unterschiedlichen Zugangsweisen, welche Vattimo bezüglich einer Wiederkehr der Religion aufgreift. Es ist dies zum einen die der Moderne verpflichtete streng philosophische Reflexion, welche ihn in Fortführung seiner bisherigen Arbeit und in Beobachtung gegenwärtiger Diskurse zu einer Wiederaufnahme der Gottesfrage drängt. Zum anderen veranlassen ihn die kontroversiell beurteilte „Wiederkehr der Religion im allgemeinen Bewusstsein“⁴⁸⁵ sowie ganz persönliche Gründe und lebensgeschichtliche

⁴⁸¹ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, 21.

⁴⁸² Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 63.

⁴⁸³ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 134.

⁴⁸⁴ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 136.

⁴⁸⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

Erfahrungen als eines Zeitgenossen der Spätmoderne dazu, über welche er im kleinen Buch *Glauben – Philosophieren* Rechenschaft gibt.

„Die gemeinsame Wurzel des in unserer Gesellschaft verbreiteten religiösen Bedürfnisses und der Wiederkehr (der Plausibilität) der Religion in der heutigen Philosophie besteht in dem Bezug dieser Phänomene auf die Moderne als das wissenschaftlich – technische Zeitalter ...“⁴⁸⁶

Der Bezug von Wiederkehr der Religion bzw. Frage nach Gott und der Epoche der Moderne ist als ein wechselseitiger zu denken: Wie bereits angedeutet fungiert die Moderne mit all ihren Implikationen als Hintergrund der Auseinandersetzung um Religion und Gottesfrage. Umgekehrt ist das Gottesverhältnis als das Verhältnis zum Absoluten, welches sich als bestimmtes Setzen Gottes einer Epoche erweist, höchster Ausdruck und Kristallisationspunkt des jeweiligen Weltumgangs dieser Epoche, weshalb auch das Gottesverhältnis zum Horizont einer Betrachtung der Moderne wird. Welche Ansätze sich dafür bei Vattimo finden, wenn er ein Gottesverhältnis mit naturhaften Zügen, ein apokalyptisches Christentum und offenbare Religion als Religion der Liebe, in welcher uns Gott nicht mehr Knechte sondern Freunde nennt, unterscheidet, kann hier nicht ausführlicher gezeigt werden.

Es gilt nun, dem Verhältnis von Moderne und Wiederkehr der Religion eine erste Präzisierung und Konkretisierung abzugewinnen. Bloß die Wiederkehr des Religiösen zu attestieren und die Frage nach Gott in der Moderne für gelöst auszugeben, indem sämtliche neuzeitliche Infragestellungen von Religion einfach als Irrtum abgelegt werden, setzte eine essentielle Wahrheit voraus, „in diesem Fall der Religion, die irgendwo unbewegt feststünde, während um sie herum Individuen und Generationen in einer ihr gänzlich äußerlich und irrelevant bleibenden Bewegung kommen und gehen.“⁴⁸⁷ Jenes ungeschichtliche Religionsverständnis denkt Gott vergegenständlicht als einen zeitlos weltenthobenen, nicht als inkarnierten Logos, „geboren von einer Frau

⁴⁸⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 111.

⁴⁸⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

und geboren unter das Gesetz“⁴⁸⁸. Gott und Welt werden als zwei Sphären gegeneinander fixiert, sodass die Bestimmung Gottes nicht über eine schlechte Unendlichkeit hinauszugehen vermag, welche bloß die Defizienz des Endlichen ergänzt. Offenbarung erhält den Klang apokalyptischer Willkür und unterläuft den Selbsterweis Gottes in der Bundesgeschichte und Inkarnation, spricht doch das biblische Gottesgedächtnis von einem Gott, der „nur durch Offenbarung, d.h. im offenbarenden Selbsterweis die alles bestimmende Wirklichkeit sein kann“⁴⁸⁹, ja zu dessen Wirklichkeit Offenbarung selbst gehört.

Wird die objektivierende Fixierung eines bestimmten Inhaltes des Gottesbegriffes als ungeschichtlicher Wahrheit insofern durchschaut, als sie die menschliche Freiheit und Geschichte unterläuft, und keine Vermittlung von Offenbarung und Geschichte geleistet, bliebe der Wiederkehr der Religion, wenn sie denn statthat, nur ein von jeglichem Inhalt gereinigter, leerer, bloß formaler Gottesgedanke, welcher sich in dem Satz ausspricht: „Von Gott kann niemand etwas wissen. Aber etwas Höheres muss es geben.“ Es ist dies der vermeintlich bescheidene Versuch, einen vom Wissen der Tradition abgekoppelten Gottesbegriff zu installieren, der jedoch in Wahrheit viel mehr weiß, als seine Selbstgenügsamkeit vorgibt, wird doch *Gott in seiner Unerkennbarkeit gewusst* und damit ein ganz bestimmtes Verständnis eines Wissens von Gott vorausgesetzt. Vorausgesetzt wird in neuzeitlicher Manier ein Verständnis eines Wissens als Wissen von Eigenschaften. Gott aber offenbart sich biblisch nicht als Ding mit Eigenschaften, sondern als der einem menschlichen Weltumgang kritisch, das heißt im Wider-Spruch, Entsprechende. Es handelt sich weiters um den Versuch, einen vom allemal kontingenten Vermittlungsprozess der Tradition unberührten Gottesgedanken zu installieren, welcher aber als solcher in seiner Reinheit wieder nur als das Andere zur Geschichte firmiert und so in gleicher Weise der oben angedeuteten Kritik an einem sich nicht geschichtlich vermittelnden Absoluten verfällt. Solch ein nie zu konkreterer Bestimmung gelangen dürfender Gottes-„begriff“, welcher zum abstrakten

⁴⁸⁸ Gal 4, 4.

⁴⁸⁹ Reikerstorfer, Zur Ursprünglichkeit der Religion, 11.

Gedankenkonstrukt verkommt, vermag in der Wirklichkeit nicht „als Sinngebung des Daseins präsent zu werden“⁴⁹⁰.

Beide geschilderten Haltungen scheuen sich letztlich, Offenbarung und Geschichte als streng aufeinander bezogen zu denken, wie uns die Selbstbindung Gottes an seine Schöpfung (Bund) und die Inkarnation des Logos auftragen. Stattdessen flüchten sie in gleicher Weise in ein ungeschichtliches Gott-Welt Verhältnis, also in ein Un-Verhältnis. Demgegenüber hält Johann Reikerstorfer fest, dass

„Gott immer nur innerhalb eines bestimmten Wirklichkeitshorizonts auf *bestimmte* Weise sich als wirklichkeitsverwandelnde und -erfüllende Sinninstanz des Daseins gewähren und darin auch durch den Menschen erkannt und vermittelt werden kann. Diese Konkretheit Gottes in der Wirklichkeit, die von der Religionskritik zum Anlass einer Destruktion des religiösen Bewusstseins genommen wird, ist die Bedingung wahrhaft göttlicher Präsenz im Dasein. Demzufolge hat Gottes konkrete Wirklichkeit als bestimmte Erfüllung des gottsetzenden Bewusstseins das Dasein in bestimmter Auslegung in sich aufgenommen, um im Dasein als Sinngebung desselben sein und erfahren werden zu können.“⁴⁹¹

Tatsächlich zielt die Vattimo leitende Frage nach dem Gottesgedächtnis in der Moderne auf ein *bestimmtes* Gottesverhältnis, welches nie Geschichte als den Ort seiner Vermittlung außer sich setzen kann:

„Was ist es, was ich wiederentdecke, wenn ich das Christentum wiederentdecke, angetrieben durch bestimmte, auf der philosophischen Ebene erreichte Schlussfolgerungen, aber auch durch eine Reihe 'kultureller' Motivationen, die ich mit meiner Welt teile, und vor allem durch ein Erbe, das nie aufgehört hat, in mir zu wirken? ... Was ich wiederentdecke, ist eine Lehre, die ihren Grundpfeiler in der *kenosis* Gottes hat ...“⁴⁹²

Die Antwort, auf die Vattimo immer wieder rekurrieren wird, ist, dass in unserer Tradition nur in der *kenosis Gottes, die im Selbsterweis als erlösende Offenbarung sich*

⁴⁹⁰ Reikerstorfer, Zur Ursprünglichkeit der Religion, 12.

⁴⁹¹ Reikerstorfer, Zur Ursprünglichkeit der Religion, 12.

⁴⁹² Vattimo, Glauben – Philosophieren, 63f.

geschichtliche Konkretheit gibt, ein Gott-Welt Verhältnis begründet sein kann, welches nicht sofort hinter die Errungenschaften, Leidenserfahrungen, Entfremdungen und das Problembewusstsein der Moderne zurückfällt und nicht das Un-Verhältnis zum Abstraktum eines bloß leeren Absoluten darstellt. Gibt es kein Zurück aus der Moderne und erweist sich eine Flucht nach vor in gleicher Weise als problematisch, so bleibt auch dem religiösen Bewusstsein einzig der Weg, die Moderne in all ihrer Ambivalenz zu akzeptieren und *in ihr* dem Ruf „nach uns mit einer Stimme, von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben“⁴⁹³ zu entsprechen. Immer deutlicher wird sich die Kontinuität zeigen, in welcher auch Moderne und biblisches Gottesgedächtnis stehen. Es ist einem irgendwie schon einmal gehörten Ruf zu entsprechen, sind doch Religion und Gottesverhältnis, wenn sie nicht in die scheinbare Voraussetzungslosigkeit und Unmittelbarkeit eines bloß abstrakten Gottesgedankens fallen wollen, nicht außerhalb der schwachen Kontinuität des Überlieferungszusammenhanges, welcher sie uns zu Gehör bringt, zu verstehen. Es stellt sich dies als der Versuch dar, christliche Religion als wiederkehrende von der kenosis Gottes, die einen Raum aus erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation eröffnet, zu deuten.

⁴⁹³ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

Wann Er kehren lässt die Heimkehrerschaft Zions,
werden wie Träumende wir.
Lachens voll ist dann unser Mund,
unsere Zunge Jubels.
Man spricht in der Stämmewelt dann:
„Großes hat Er an diesen getan!“ –
Großes hatte an uns Er getan,
Frohe waren wir worden.

Lasse, Du, uns Wiederkehr kehren
wie den Bachbetten im Südgau!
Die nun säen in Tränen,
im Jubel werden sie ernten.
Er geht und weint im Gehen,
der austrägt den Samenwurf,
im Jubel kommt einst, kommt,
der einträgt seine Garben.
(Psalm 126)

Exodus und Wiederkehr

Welche Religion kann der spätmodernen Welterfahrung kritisch entsprechen? Wäre das eine Religion, welche, als unveränderliche Sicherheit gedacht, in den modernen Prozessen der Schwächung Halt zu bieten vermöchte? Wenn wir verschiedentlich auf den Begriff einer „Wiederkehr der Religion“ rekurrierten, welcher hier und dort in der Diskussion auftaucht, hören wir dabei einen „bloß akzidentelle[n] Tatbestand“⁴⁹⁴, welcher uns anleitet, uns auf die wiederkehrenden Inhalte zu konzentrieren und diese für spätmoderne Befindlichkeit auszuarbeiten, oder spricht sich in all der diffusen Rhetorik von der Wiederkehr ein tieferer Gehalt aus, eine größere Radikalität, die uns zumutet, Religion selbst als Wiederkehr zu denken? Hat uns somit die (Spät)Moderne selbst auch etwas über den Charakter der Religion zu sagen? Wird dabei aber nicht der

⁴⁹⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

Religion Gewalt angetan, wird sie als wiederkehrende verstanden? Vattimo ist der Ansicht, „dass die Wiederkehr ein wesentlicher (oder: der wesentliche) Aspekt der religiösen Erfahrung ist“⁴⁹⁵. Der Explikation dieser Überzeugung ist Vattimos zentraler Text *Die Spur der Spur* gewidmet, welchem eine eröffnende Funktion für alle anderen Religion und ihre Verbindung zur Spätmoderne umkreisenden Texte zukommt. Dem Übergang zu einer Religion als Wiederkehr gilt es Gehör zu schenken. Wird es sich dabei letztlich um das Echo jener „Passage“, jenes „Überganges“ handeln, welcher sich in der Menschwerdung ereignet?⁴⁹⁶

Zu Beginn seines Textes *Die Spur der Spur* bindet Vattimo Exodus und Wiederkehr aneinander: „Oft heißt es, die religiöse Erfahrung sei eine Erfahrung des Exodus; wenn es sich aber um einen Exodus handelt, dann ist dieser Exodus möglicherweise nur Aufbruch zu einer Rückkehr.“⁴⁹⁷ Dieser Oszillation von Exodus und Rückkehr, Aufbruch und Wiederkehr sind wir bereits in der Dialektik aus Unbehaustheit und Beheimatung in den Überlegungen zu einem wiedergefundenen (wiederkehrenden!) zweiten Mythos begegnet. Vielleicht klingt in jenem ersten Satz noch ein weiterer Hinweis an, den es nicht zu überhören gilt. Frühe Überlegungen Vattimos waren ein Versuch, „Marx und Nietzsche zusammenzubringen“⁴⁹⁸ – mithin sich in der Verbindung jener beiden Stränge zu halten, welche das moderne Denken prägen, des dialektischen Erbes und des Denkens der Differenz. Diese frühen Versuche wurden schließlich vom schwachen Denken abgelöst, das sich zunehmend seiner Nähe zur Religion als Wiederkehr bewusst wurde. Wenn Exodus und Wiederkehr den Diskurs über die Religion in *Die Spur der Spur* eröffnen, weckt dies die Erinnerung an das Erbe Marx’ und Nietzsches und die Frage ihrer Verbindung. Weder kann es jedoch um einen Auszug gehen, der in marxistische Fortschrittsteleologien führt, noch um eine Wiederkehr des Ewiggleichen gehen.

Die Rede von der „Wiederkehr“ meint nicht die Restauration immerwährender Zyklen, wie sie für mythische Religiosität konstitutiv sind. Für den aus der Welt des naturhaften

⁴⁹⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

⁴⁹⁶ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 84, 58.

⁴⁹⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁴⁹⁸ Weiß, *Gianni Vattimo*, 171.

Kreislaufs ewiger Wiederkehr in die Geschichte entfremdeten Menschen gibt es kein unschuldiges Zurück – dem einfachen Mythos fehlt die Härte der Welt, welche sich *zunächst* in der Faktizität des Gewordenen und in der Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit zeigt und welche der Logos in der Entfremdung bewusst auf sich nimmt. Dem einfachen Mythos fehlt die Theoria, die Vermittlung, die Unsicherheit, die Verunreinigung, die Kontamination. Ohne dieser Entfremdung aus dem Mythos in den Logos Rechnung zu tragen, ist aber auch Religion nicht mehr erschwinglich, will sie nicht in einen Leid und Nicht-Identität überblendenden Vereinigungsmythos *verfallen*.

Der Exodus als jüdisch-christliches Movens ist der Weg in Fremde und Entfremdung, welcher als solcher aber bereits ein Moment des Heils, eine heilvolle Kehrseite an sich hat, zumal er der Auszug aus heillosen Vereinigungsmythen mit ihren Allmachtsphantasien und ihrer Anmaßung der Unmittelbarkeit und geschichtlich ungebrochenen Identifikation des Göttlichen ist. Exodus ist biblisch gerade nicht der blinde Ausbruch in eine Bindungslosigkeit, als welcher er sofort in einen neuen Vereinigungsmythos mündete, oder aber in einen leeren sich selbst erhaltenden Prozess immer neuer Auszüge geriete, sondern lebt vielmehr aus Erinnerung und Verheißung, aus Rückkehr und *Wiederkehr*. Der *Abrahamsgeschichte* – paradigmatischer Gestalt des Aufbruchs in die Fremde – geht die *Erzählung* vom Paradiesesgarten als ewiger Vergangenheit voran. Dem Auszug aus Ägypten – paradigmatischer Gestalt eines Bruches mit Vereinigungsmythen – liegt die Verheißung eines schönen weiten Landes, „in dem Milch und Honig fließen“⁴⁹⁹, voraus. Dass der Auszug selbst nur in einem Horizont der Erinnerung und Wiederkehr verständlich sein kann, wird überblendet, wo er zum voraussetzungslos ursprünglichen religiösen Vollzug stilisiert wird – Exodus folgt einem Ruf und ist kein selbstgesetzter unvermittelt unmittelbarer Anfang. Niemand fängt in der Frage der Religion bei Null an, jüdisch-christliche Tradition setzt gerade kein Erstfundament. Auszug und Memoria, Exodus und Wiederkehr bedingen und fordern einander gegenseitig.

Vattimo warnt jedoch davor, Exodus und Wiederkehr spannungslos gleichzusetzen. Nicht jeder Auszug führt in eine geistvolle Form der Wiederkehr im Sinne eines

⁴⁹⁹ Ex 3, 8.17.

verantworteten Danachs. Es gibt auch den Auszug in die Katastrophe der Apokalypse. Nicht jede Wiederkehr bewahrt das subversive, apokalyptische Moment der Entscheidung und des Bruches, wie es jedem Exodus innewohnt. Dennoch wird es gerade um deren Verbindung gehen, in der uns zu halten wir aufgerufen sind. Wenn der Auszug Aufbruch zu einer Rückkehr ist, dann

„nicht eigentlich wegen seiner wie auch immer gearteten wesenhaften Natur; sondern weil unter unseren heutigen Existenzbedingungen (christliches Abendland, säkularisierte Moderne, Endzeitstimmung der Jahrhundertwende mit ihrer Angst vor der Drohung unerhörter apokalyptischer Risiken) die Religion tatsächlich als Rückkehr erlebt wird.“⁵⁰⁰

Es gibt keinen verborgenen, ungeschichtlichen Automatismus, welcher Auszug und Erinnerung/Wiederkehr zusammenhält; ja wir sind vielmehr ständig versucht von einer Form der selbstbezüglichen und selbstgenügsamen Erinnerung, von einer *Wiederkehr* des Ewiggleichen, welche gerade jeden Aufbruch hin zum anderen verhindert. Diesem im Dienste eines Vereinigungsmythos stehenden „Kult der 'Erinnerung“⁵⁰¹, in welchen wir immer wieder zurückzufallen drohen, muss gerade jeder Exodus abgerungen werden. Wo die Früchte der Erinnerung nicht mehr als Gabe dankbar entgegengenommen, sondern selbstmächtig verschlungen werden und das uns dargebotene Erbe in einem Kult der Erinnerung usurpiert wird, wird die Öffnung der Augen als Strafe erfahren, das Gewahrwerden der Endlichkeit als Blöße und der Aufbruch als Verlust, der Exodus als Vertreibung.

Umgekehrt gibt es, wie bereits erwähnt, auch den blinden, erinnerungslosen Ausbruch in die scheinbare Bindungslosigkeit, welcher seinen Ausgangspunkt außer sich setzt (also die Erinnerung an das Sklavendasein in Ägypten vergisst), sich selbst absolut setzt und auf diese Weise sofort wieder in neue Vereinigungsmythen flüchtet.⁵⁰² Er nimmt nicht die volle Härte der Entfremdung und die Mühe seiner eigenen Aufhebung hin zu einer Wiederkehr auf sich. Paradigmatisch dafür mag die Gestalt Lots sein, welcher

⁵⁰⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁵⁰¹ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 11.

⁵⁰² Vgl. Dtn 6, besonders die Verse 20 – 25.

gemeinsam mit Abraham wegzog, sich aber frühzeitig in der bewässerten Jordangegend ansiedelte, welche dem Garten Eden – aber gleichsam in „ägyptischer Version“ – glich. Zwar wird Gott ihm einen neuen Auszug gewähren, doch gelangt Lot nicht in die Freiheit und zur freien Anerkennung des Anderen (was Konstitutivum eines nicht dem usurpierenden Charakter der Vereinigungsmythen *verfallenden* Denkens ist), weil er immer noch der Stadt, Chiffre für die Ambivalenz aller künstlich erwirkten Vereinigungsmythen, ausgeliefert bleibt – er will in die kleine Stadt Zoar fliehen, welche gerade am Rand der bewässerten Jordangegend liegt, die dem Land Ägypten gleicht. Lot muss sich schließlich mit seinen Töchtern in die Einsamkeit einer Berghöhle zurückziehen, wo seinen Töchtern aufgrund der Selbstabschließung in die Seligkeit und Beheimatung der kleinen Gemeinschaft keine andere Möglichkeit bleibt, als ihren Vater zu überlisten, von ihm Kinder zu bekommen. Dies ist jedoch die Selbstreproduktion des Eigenen und somit Wiederkehr des Ewiggleichen, die nicht zum anderen und somit zu geistigem Dasein in Freiheit kommt. Lot verweigert sich bis zum Schluss dem Exodus als Weg in die Unsicherheit als Freiheit, Fremdheit und Offenheit und versucht selbstmächtig an Eigenem zu halten, sich mit seiner kleinen überschaubaren Welt und deren engen Horizonten zufrieden zu geben. Kann er zwar nun beruhigt sein Leben leben, so ist es doch nicht die Gestalt Lots, die Trägerin jener Botschaft der Offenheit, Vielfalt, Universalität und Gastfreundschaft wird, welche die Tora darstellt.

Der Abgeschlossenheit von Lots Höhle stehen die Offenheit und Gastfreundschaft der im Zelt wohnenden Sara und Abraham gegenüber. In ebenfalls aussichtsloser Situation auf Nachkommenschaft wird diese nicht mit List erwirkt, sondern gerade in der Begegnung und Aufnahme der Anderen, in denen Gott selbst Gastfreundschaft gewährt wird, Sara und Abraham, den *beiden*, „absichtslos“⁵⁰³ geschenkt.⁵⁰⁴ Es wird nicht die Gestalt Lots, sondern die Saras und Abrahams sein, deren Auszug zu jener Spur wird, die unmittelbar aufzugreifen uns verwehrt ist, der in antwortender Interpretation, das heißt als Spur der Spur, zu ent-sprechen, uns aber mit Juden und Muslimen gemeinsam aufgegeben ist.

⁵⁰³ Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewusstsein VI/3, 613.

⁵⁰⁴ Gen 13; 18; 19.

Vattimo hebt, so haben wir als Echo biblischen Denkens zu illustrieren versucht, auf eine Oszillation, eine Dialektik von Auszug und Wiederkehr ab. Wiederkehr hat mit Erinnerung zu tun, sie lässt Vergangenheit präsent werden, verabschiedet sich aber gleichwohl von der Anmaßung, es gäbe einen unmittelbaren Zugriff auf diese, stellt sie doch gerade das Unverfügbare dar, dessen Gegenwärtigsein nicht herstellbar ist, sondern erst im Exodus hin zu Neuem, in der Entfremdung, im Aufbrechen aus dem Unheilszusammenhang, im Wagnis und in der Gefahr des Sprunges in den Abgrund⁵⁰⁵ „absichtslos“ gegenwärtig werden kann – Vattimo zitiert das Hölderlinwort „wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch“⁵⁰⁶. Dieses Unverfügbare ist die ergangene Verheißung, die im Exodus lebendig ist, ja wiederkehrt. Das Unverfügbare ist aber auch der Ausgangspunkt von Auszug und Aufbruch in die Fremde (die Sklaverei in Ägypten), welcher nicht völlig hinweggearbeitet werden kann und nicht vergessen werden darf, um nicht als Vergessener unbewusst schicksalhaft über den zu gehenden Weg zu lasten bestimmt zu sein. Der Ausgangspunkt des Weges ist die Geschichte, die Vergangenheit, welche im Sein auf Zukunft hin (Exodus) neu umgeschrieben wird und damit ihre alles überschattende Letztgültigkeit verliert. So ist das Verhältnis zur Vergangenheit das der *Gewesenheit* (Heidegger), welche ich nie habe, sondern *bin*. Meine *Gewesenheit* bin ich aber nicht in unumschränkter Herrschaft über die Vergangenheit, meine *Gewesenheit* ist nicht einem sich selbst gegebenen Ich in unumschränkter Präsenz verfügbar – nur im Sein auf Zukunft hin, nur im Auszug kann das Dasein je neu auf die Vergangenheit zurückkommen. Nur im Sein auf offene Zukunft hin, nur im Auszug hin zum Anderen, der gerade nicht die Selbstreproduktion des Eigenen oder der sich selbst perennierende Auszug, sondern die Repräsentation von Unverfügbarkeit und das Zerbrechen aller selbstgenügsamen Maßstäbe ist, kann die Vergangenheit frei entlassen werden und „verwunden“ wiederkehren. „Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist.“⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Das Bildwort von der Gefahr des Sprunges in den Abgrund klingt aus den später erfolgenden Überlegungen zum Begriff des Andenkens (Heidegger, Vattimo) zurück.

⁵⁰⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 112.

⁵⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 326.

Dieser Deutungsvorschlag von Exodus und Wiederkehr nimmt nicht zuletzt auf Motive Heideggers Bezug, dessen Denken sich Vattimo zufolge in nicht unerheblichem Maß am christlichen Begriff der Parusie (Wiederkunft) bildet. Es findet sich der zur „Wiederkehr“ eng verwandte Begriff der „Wiederholung“, welcher bereits in *Sein und Zeit* ein für die gesamte Philosophie Heideggers zentrales Problem ans Licht bringt.⁵⁰⁸ Neben Marx und Nietzsche kommt mit Heidegger eine dritte Gestalt ins Spiel, wenn es darum geht, der Tiefendimension des Begriffs der Wiederkehr nachzufragen. Heidegger schreibt:

„Diese Ekstase [die vorlaufende Entschlossenheit] ermöglicht es, dass das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*.“⁵⁰⁹

Die vorlaufende Entschlossenheit, also die eigentliche Zukunft, ermöglicht dem Dasein, seine Geworfenheit, die immer den Aspekt der Vergangenheit an sich hat, zu übernehmen; sie ermöglicht es, dem *to ti en einai*, welches im Ausdruck „das Seiende, das es schon ist“ anklingt und im nun folgenden Zitat ausdrücklich in Übersetzung auftaucht, zu entsprechen. Heidegger schreibt dazu explizit:

„Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, dass das zukünftige Dasein sein eigenstes 'wie es je schon war', das heißt sein 'Gewesen', *sein* kann.“⁵¹⁰

Im Vorlaufen auf Zukunft hin ist eigentliches Gewesen-sein möglich, welches Heidegger „Wiederholung“ nennt. Diese lässt die *Vergangenheit* in all ihren *Möglichkeiten* (Zukunft) *zur Sprache kommen* (Gegenwart), und trägt somit der Verschränkung der Ekstasen der Zeit Rechnung. Die Wiederholung – Vattimo spricht, ebenfalls mit Heidegger, von Andenken und sogar von Genuss und Wiedererleben⁵¹¹ –

⁵⁰⁸ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 189.

⁵⁰⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68, 339.

⁵¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 325f.

⁵¹¹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 192f.

betrachtet die Vergangenheit nicht als stumm, als unabänderlichen Schatten, der das Dasein beständig begleitet, oder als ständig anwachsendes Depositum, sondern im wiederholenden Zurückkommen erschließt sich die eigene Gewesenheit je neu und vermag so erst ins Recht gesetzt zu werden. Vattimo gibt, hierzu folgende Charakterisierung:

„In *Sein und Zeit* ist es bekanntlich die eigentliche Entschlossenheit zum Tode [das radikale Vorlaufen auf Zukunft hin, der radikale Auszug aus der Selbstgegebenheit des Ichs und aus allen Erstarrungen], die es ermöglicht, die Vergangenheit nicht als vergangen, sondern als gewesen zu begreifen, also als eine noch offene Möglichkeit.“⁵¹²

Ogleich Vattimo in diesem Zusammenhang sehr viel von Heidegger übernommen zu haben scheint, deuten sich leise, aber doch entscheidende Schwerpunktverschiebungen an, welcher Umstand uns im Lauf dieser Arbeit in immer neuen Anläufen beschäftigt. Heidegger konstatiert: „Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen.“⁵¹³ Die äußerste und eigenste Möglichkeit des Daseins aber ist das Vorlaufen auf den Tod, welches somit den Angelpunkt des Konzeptes darstellt.

„Der volle existential-ontologische Begriff des Todes lässt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“⁵¹⁴

Heidegger hat die Existenz des Menschen als radikal endliche bestimmt. Auch Vattimo möchte das damit erreichte Problembewusstsein nicht unterlaufen, bewertet jedoch die Rolle des Todes im Rahmen der Frage nach Wiederholung/Wiederkehr anders. Bei Heidegger ist es das Vorlaufen auf den je eigenen Tod, welches ein verstehendes Zurückkommen auf das eigenste Gewesen, welches Wiederholung, welches ein Sich-Neuerschließen der Vergangenheit ermöglicht. Bei Vattimo ist der Tod nicht die absolute Realität, die absolute Schranke, sondern auch Tod und Endlichkeit des

⁵¹² Vattimo, *Weltverstehen – Weltverändern*, 56.

⁵¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 326.

⁵¹⁴ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 52f, hier: 258f.

Menschen, die ja nicht allein die Zukunft bedeuten, sondern gerade in seine seine schicksalhafte Vergangenheit umschlagen, müssen sich im Horizont der Menschwerdung des Wortes (Inkarnation) und der Auferweckung einer Neuinterpretation, einer Neuerschließung unterziehen. „Der paulinische Satz 'Tod, wo ist dein Stachel?' (1 Kor 15, 55) kann mit gutem Grund als extreme Leugnung des 'Wirklichkeitsprinzips' gelesen werden.“⁵¹⁵ Wohl ist das Christentum tatsächlich der Versuch einer umfassenden Neuschreibung und Neuerschließung, einer gänzlichen Verkehrung der unter der Wirklichkeit und Macht, der unter dem Schicksal des Todes stehenden Welt und Geschichte. Der kardinale Punkt, aus dem heraus sich alles erschließt, bleibt dabei nicht der Tod, sondern „die eigenste und äußerste Möglichkeit des Daseins“ ist gerade der neue Mensch, das nicht positivierbare, offene, geschichtliche Sein in Christus, dem neuen Adam, wie es in der Taufe auf *seinen* Tod geschenkt wird. Christi Tod aber ist der überwundene, der verkehrte Tod.⁵¹⁶

Die angedeutete Verschiebung gegenüber Heideggers Denken des Todes kündigt sich schon *vor* Vattimos ausdrücklicher Bezugnahme auf das religiöse Erbe an, was darauf hindeutet, dass die neuerliche Zuwendung zur religiösen Tradition nicht bloß im Sinne eines Überbaus am endlichen Dasein ergänzen soll, was ihm von der säkularen Philosophie vorenthalten wird, sondern dass die Durcharbeitung dieser unter der Leitlinie von Schwächung und Abschied und Verfall wieder Gehör für das Erbe, dessen Säkularisierung sie darstellt, ermöglicht und so auch einen neuen Zugang zur Religion erschließt. Vattimo orientiert sich weniger an Heideggers Diktion aus der Epoche von *Sein und Zeit*, sondern nimmt eine mystische Bestimmung späteren Datums auf, wo vom „Tod als 'Schrein'“⁵¹⁷ die Rede ist. Bei Heidegger – wenigstens in seinen frühen Schriften – fungiert der Tod als die eigenste, unbezügliche Möglichkeit, als absolut vereinzeltende Macht. Vattimo hingegen legt in einer weniger existenzialistischen denn hermeneutischen Interpretation den Schwerpunkt nicht auf die Vereinzelung, sondern gerade auf die Kontinuität. Er scheint sich dabei auch auf Hegel zu beziehen, bei dem die Deutung des Todes unendlich differenzierter als bei Heidegger erfolgt. Der Tod ist

⁵¹⁵ Vattimo, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit?* Art.

⁵¹⁶ Röm 6, 3 – 11.

⁵¹⁷ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 17f.

in der *Phänomenologie des Geistes* jene Macht, welche im natürlichen, die Dinge fixieren wollenden Bewusstsein „alles Fixe“ erbeben lässt, es ist dies „das absolute Flüssigwerden alles Bestehens ..., die absolute Negativität“⁵¹⁸. Vom ersten Auftreten des Todes in der Herr-Knecht-Dialektik am Beginn des Selbstbewusstseinskapitels ist freilich ein weiter Weg zu gehen bis in die Nähe einer geistvollen Deutung des Todes aus biblischer Sicht – die sich zu Beginn schon zeigenden Momente der absoluten Verflüssigung alles sich Verhärtenden und der Negativität werden aber in jeder der weiteren Stufen präsent bleiben und in ihrer zersetzend-auflösenden Kraft je neu auftreten. Der Tod ist Chiffre für ein Zerschneiden jeder Selbstzuschreibung, jedes Versuches, eine Gestalt des Denkens festzuhalten, jedes „an sich-Haltens“, jeder Vorstellung eines die Welt erzeugenden Ichs, wie sie uns in unserem Machbarkeitswahn behext, jeden unmittelbaren Ich-Sagens. In dieser Zertrümmerung einer harten, starren Subjektivität wird erst *Menschen-Geschichte* möglich, weil dadurch erst alle Botschaften, „Ruinen“, „Spuren“, „Kristallisationen“ und „Reste“⁵¹⁹, die uns erreichen, frei entlassen werden können. An einer starken, atomisierten Subjektivität festzuhalten meint, im Tod auch die Welt sterben zu lassen – es gibt keine Geschichte und Zukunft auch der Verstorbenen, es gibt keine Kontinuität, welche in dialektischem Verhältnis zur Diskretion der Subjekte stünde, es bedeutet die absolute Verhärtung einer der Neuschreibung sich versagenden Vergangenheit als „konfuse Häufung von Ereignissen“⁵²⁰. Damit würde aber auch die Theodizeefrage suspendiert, welche in ihrem Leidensgedächtnis (Metz), in ihrem der Vergangenheit zugewendeten Antlitz gerade ein Band und eine Kontinuität zu den Leidenden, Verstorbenen, den Ruinen, der „Katastrophe“ und den „Trümmern“ (Benjamin) allem Schwergewicht des Vergessens gegenüber aufrechterhält. Die Vattimo unterstellte von Hegel inspirierte⁵²¹ Deutung des Todes als Chiffre absoluter Verflüssigung jeglicher Fixierungen bedeutet weder biologischen Abbruch (im Sinne einer Naturierung des Daseins) noch Transitus (im Sinne religiöser Deutung als bloßes Durchgangsstadium in ein anderes Reich), sondern

⁵¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 153.

⁵¹⁹ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 19.

⁵²⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

⁵²¹ Wie weit diese Deutung auch mit dem späten Heidegger konvergiert, kann hier nicht beurteilt werden. Heideggers späte Ausführungen waren aber in jedem Fall wesentlich für Vattimos Auseinandersetzung.

begründet gerade erst jene Kontinuität einer Geschichte, die auch eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten zu stiften vermag, in welcher Lebende und Tote einander Gäste und Gastgeber werden. Nicht das entschlossene Vorlaufen auf den je eigenen Tod stiftet die Kontinuität der Zeit, Geschichte ereignet sich erst, wenn es ein Band und eine schwache Kontinuität zu den Verstorbenen gibt. In einer sehr schönen, beinahe poetischen Stelle heißt es dazu bei Vattimo:

„Nicht nur die Lust an den Dingen des Lebens ist eng an deren Unbeständigkeit und Vergänglichkeit, an deren Werden und Vergehen gebunden. Auch der Reichtum der menschlichen Geschichte in seiner Veränderung und Anreicherung (an Bedeutungen und Nuancen) durch die Abfolge der Generationen und die Vielfalt der Interpretationen hindurch steht in strenger Abhängigkeit zum Sterben. Der Tod ist der Schrein, in dem die Werte aufbewahrt sind: die Lebenserfahrung der vergangenen Generationen, die Großen und Schönen der Vergangenheit, mit denen wir zusammen sein und sprechen wollen, die Personen, die wir liebten und die verschwunden sind. Selbst die Sprache als Kristallisation von Wortakten, Erfahrungsweisen liegt im Schrein des Todes aufbewahrt.“⁵²²

Gelangt Vattimo zunächst in Antwort an Platon⁵²³ und Weiterentwicklung von Gedanken des späten Heidegger, der vom Tod als Schrein spricht, zu dieser „Neubewertung“ des Todes und des Verhältnisses zu den Verstorbenen, so scheint in Folge deutlicher zu werden, dass dem keine gelebte und gefeierte Gestalt der Bezeugung korrespondiert und der Gedanke abstrakt bleiben muss. Möglicherweise findet Vattimo in der christlichen Tradition bei allem Scheitern doch eine in Feier (Liturgie), Verkündigung und Praxis gegebene *Kontinuität* des Wissens um die Bezeugung einer derartigen Verkehrung des vereinzeltenden Todes in ein gemeinschaftstiftendes Moment schwacher Kontinuität.

Der „neue Mensch“ sowie „Taufe“ sind keine individuellen Kategorien persönlichen Heils – Paulus spricht in der zuvor erwähnten Stelle aus dem Brief an die Römer immer die Gemeinschaft an, welcher er auch selbst angehört: es ist die *Gemeinschaft* der

⁵²² Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 17f.

⁵²³ Platon, *Apologie* 41a.

Zusammengewachsenen in der Gleichheit seines (Christi) Todes⁵²⁴, welche um Auferstehung und Neuheit der Existenz weiß. Dieses Insistieren auf dem allgemeinen, gemeinschaftlichen Horizont lässt uns hellhörig werden für eine weitere sich ankündigende Schwerpunktverschiebung in den Konzepten von Heidegger und Vattimo.

In der Wiederholung (Heidegger) bleibt das Sich-Neuerschließen der Vergangenheit Sache des im Vorlaufen auf den je eigenen, unbezüglichen, unvertretbaren Tod radikal *Vereinzeln*. Gemeinschaft bedeutet hier bereits ein Moment des *Verfallens*.⁵²⁵ Wenn Vattimo hingegen von *Wiederkehr* spricht, ist es ihm gerade um Gesellschaft und Geschichte und um eine bestimmte Zeitepoche zu tun. Nicht nur, dass ein Sich-Neuerschließen der Vergangenheit selbst immer in einem bestimmten gesellschaftlichen Horizont verortet sein muss, sondern dass dies auch „Tat“ einer Gesellschaft ist. Dieser gesellschaftliche Impetus Vattimos zeigt sich in seinen Überlegungen hinsichtlich der Chancen und unerwarteten Möglichkeiten, die sich gesellschaftlich in einer bestimmten Zeit einstellen können.

„Tat einer Gesellschaft“, wie oben vermerkt, kann nur Hilfsausdruck sein, zumal „Wiederkehr“ gerade kein Herstellen, keine Handlung eines Subjekts, und sei es der Gesellschaft, an einem Objekt, sondern eher ein Freilassen meint. Wo gewaltsam eine Umschreibung der Vergangenheit versucht wird, wo Wiederholung und Wiederkehr künstlich erwirkt werden sollen, bleibt die Vergangenheit tot, gelangt sie nie zur Lebendigkeit, sondern tritt dem Subjekt gerade in all ihrer Widerständigkeit als der Stachel entgegen, an dem alle Kraft der Welt scheitern muss. Abgestorbene Religion kann auch durch Aktionismus *künstlich* nicht wiederbelebt werden.

Wenn wir Vattimo Recht geben dürfen, dass Auszug und Wiederkehr konstitutive Elemente der uns bis heute zutiefst prägenden biblischen Tradition sind, muss in jeder

⁵²⁴ Röm 6, 5.

⁵²⁵ Im späteren Bestreben des Hörens auf die Seynsgeschichte und die Wahrheit der Dichter scheint dieser Horizont absoluter Vereinzelung auch bei Heidegger selbst wieder aufgebrochen. Dies muss allerdings hier als Frage bleiben.

Epoche je neu die Frage nach ihrer Vermittlung und Einheit, nach ihrer gesellschaftlichen Konkretisierung gestellt werden, zumal sich ihr Verhältnis und ihre Verwirklichung als spannungsreich und keineswegs ewig „wesenhaft“⁵²⁶ feststehend oder mechanistisch sich abspulend darstellt. Gerade in der Neuzeit, in der das Ich aus allen substantiellen Bindungen sich löst (auszieht), bis es selbst in diesem Prozess beständigen Auszuges verschlungen zu werden droht, weil es erinnerungslos eine Wiederkehr in die Wahrheit vergangener Epochen meidet – gerade in der Neuzeit gewinnt die Frage nach Vermittlung und Einheit, nach gesellschaftlicher Konkretisierung von Auszug *und* Wiederkehr eine eminent wichtige Bedeutung für Religion *und* säkulare Kultur. In Vattimos Werk scheint jene Frage als wesentliches Motiv unablässig präsent zu sein, versteht er doch hermeneutische Philosophie, welcher er sich selbst zugehörig fühlt, nicht als technische Interpretationslehre, sondern als durch den Geist ermöglichten Auszug zu Neuem (Offenheit, Unsicherheit und „Produktivität des interpretatorischen Aktes“⁵²⁷) in der „verwundenen“ Wiederkehr der Vergangenheit (Denken der pietas, des Genusses, Andenken, Verwindung⁵²⁸) und im Erfragen eines geistigen Bandes, das den gemeinsamen (allgemeinen) Weltumgang einer Epoche konstituiert (Denken der Kontamination⁵²⁹ – diese im Sinne der lateinischen Herkunft als Vermengung und Verschmelzung gedacht).

Das Gottesgedächtnis muss sich vor dem Horizont der (Spät)Moderne, in der klassische Verhältnisbestimmungen von Endlichem und Unendlichem, Zeit und Ewigkeit, Offenbarung und Geschichte, Paradies und Entfremdung, Gott und Welt in immer neuen Auszügen sukzessive zerbrochen sind, explizieren. Wir werden nun die *Spur der Spur*⁵³⁰ aufzunehmen suchen und uns von ihr zu einer Konkretion von Wiederkehr der Religion und Religion als Wiederkehr führen lassen. Als Spuren gilt es nun im zweiten Teil dieser Arbeit genauer auf jene Philosophien und Strömungen der (Spät)Moderne

⁵²⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁵²⁷ Vattimo, *Abschied*, 160.

⁵²⁸ Vgl. Vattimo, *Heideggers Verwindung der Moderne*, 40 – 50. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 178 – 197.

⁵²⁹ *Das Ende der Moderne*, 178 – 197, besonders: 193 – 195.

⁵³⁰ So der ins Deutsche übertragene Titel jenes bereits des Öfteren von uns zitierten Textes, in welchem Vattimo wohl am deutlichsten und dichtesten über Wiederkehr der Religion schreibt.

Bezug zu nehmen, durch welche hindurch sich die Botschaft von der Menschwerdung als Echo in einer schwachen Kontinuität vernehmen lässt. Die eine Erzählung der kenosis, die sich uns als Tiefengeschichte subversiver Überlieferung gezeigt hat, stößt sich erneut ab in die vielen Erzählungen, welche von fernher Antwort geben und gerade *als Erzählungen der Moderne* zum Voraus jeder religiösen Rede der Spätmoderne werden müssen. Wir finden uns in einer Oszillation von Erzählung und Erzählungen, eröffnendem Ursprung und Heterotropie, Geschlossenheit und Offenheit.

Religion als Wiederkehr

Und siehe, zwei von ihnen gingen an ebendem Tag in ein Dorf, sechzig Stadien entfernt von Jerusalem, welches den Namen Emmaus trug, und sie redeten über all das sich ereignet Habende. Und es geschah in ihrem Reden und Sich-Besprechen, Jesus selbst näherte sich und ging mit ihnen, ihre Augen aber wurden gehalten, dass sie ihn nicht erkannten. Er aber sagte zu ihnen: Welche Worte [logoi] sind diese, die ihr einander zuwerft, umhergehend? Und sie blieben stehen mit trübem Blick. Antwortend aber sagte einer mit Namen Kleopas zu ihm: Wohnst du allein als Fremder in Jerusalem und hast nicht erfahren das sich in ihr in diesen Tagen Ereignet-Habende? Und er sagte ihnen: Welches? Sie aber sagten ihm: Das mit Jesus, dem Nazarener, der ein Mann war, Prophet, mächtig in Werk und Wort Gott und dem ganzen Volk gegenüber, wie die Oberpriester und unsere Oberen ihn übergeben haben ins Urteil des Todes und ihn gekreuzigt haben. Wir aber hofften, dass er es ist, der Israel erlösen Wirdende, aber doch verbringt er bei all dem schon diesen als dritten Tag, seitdem dies geschehen ist. Aber auch einige Frauen von uns haben uns aus der Fassung gebracht, frühmorgens zur Grabkammer gekommen, und sie kamen, ohne seinen Leib zu finden, behauptend, auch eine Erscheinung von Engeln gesehen zu haben, die sagen, er lebe. Und einige derer, die mit uns sind, gingen weg zur Grabkammer und fanden sie so, wie auch die Frauen gesagt hatten, ihn aber sahen sie nicht. Und er sagte zu ihnen: O Unverständige und Langsame im Herzen bei all dem, was die Propheten gesprochen haben. War nicht dieses nötig, dass der Gesalbte leide und einging in seine Herrlichkeit? Und begonnen habend von Mose und von allen Propheten legte er ihnen aus in all den Schriften, das über ihn. Und sie kamen dem Dorf nahe, wohin sie gingen, und er selbst gab vor, noch weiter zu gehen. Und sie nötigten ihn sagend: Bleibe bei uns, weil es gegen Abend ist und der Tag sich schon geneigt hat. Und er ging hinein, mit ihnen zu bleiben. Und es geschah: Als er sich mit ihnen zu Tisch niedergelegt hatte, nahm er das Brot, sprach den Segen und gebrochen habend, gab er es ihnen hin, ihre Augen wurden geöffnet und sie erkannte ihn: Und er wurde unsichtbar weg von ihnen. Und sie sagten einander: War nicht unser Herz brennend in uns, wie er zu uns auf dem Weg sprach, wie er die Schriften eröffnete? Und aufgestanden wendeten sie sich in ebender Stunde nach

Jerusalem zurück und fanden die Elf und die mit ihnen versammelt, sagend, dass der Herr wirklich auferstanden und dem Simon erschienen ist. Und sie erzählten das auf dem Weg und wie er von ihnen erkannt worden ist beim Brechen des Brotes.

(Lk 24, 13 – 35)

Aber geht hin und sagt seinen Jüngern und dem Petrus,
dass er [Christus] euch vorausgeht nach Galiläa,
dort werdet ihr ihn sehen,
wie er euch gesagt hat.
(Mk 16, 7)

Die Spur der Spur

Der Weg, den der Evangelist Lukas in der Emmaus-Perikope beschreibt, führt zwei Jünger, denen Jerusalem, die *Stadt* der großen Hoffnung, Verheißung und Heimat fremd geworden, aufs Land, in Richtung eines kleinen Dorfes. Dieser Auszug ist voll der Erinnerungen und Spuren all des Geschehenen. In ihrem Gespräch gibt ein Wort das andere, sie werfen einander die Worte zu, bestätigen einander beständig in dem, was sie ohnehin schon sind und wissen, nichts Neues kann sich ereignen. Alles dreht sich nur im Kreis, ihr Dialog ist bloß in sich kreisender Monolog, der kein Element des Fremden und Anderen zulassen kann. In ihrem Reden, das Echo und Widerhall all dessen ist, was sich ereignet hat, nähert sich Jesus als Fremder, in unerwarteter Gestalt. Sie lassen ihn gastlich teilhaben an ihrem Weg und ihren Worten. Und Jesus vermag als Fremder ihr Gespräch aufzubrechen. Sie selbst werden Gast des von ihm eröffneten Raumes neuer Perspektiven. Er wird der genannt, der allein als Fremder in Jerusalem wohnt. Die Jünger sprechen unmittelbar aus, was sie noch nicht verstehen können – Jesus ist tatsächlich der, der als einziger als Fremder in Jerusalem wohnt und nicht so zuhause und heimisch ist in den doch für alle offensichtlichen Plausibilitäten, dass in Jerusalem die großen Hoffnungen und Erwartungen zerbrochen sind, dass die Zukunft an der Macht des Faktischen, ja dass Leben am Tod gescheitert ist. Vermuten die beiden Jünger bezüglich der Ereignisse in Jerusalem zunächst noch einen Mangel an Wissen und Erfahrung bei dem Fremden, so ist doch er es, der in der Tat das Zerbrechen erfahren hat – wie auch dessen heilvolle Verkehrung in der Auferstehung. Der Fremder und Gast vermag ihr Gespräch aus der Selbstbezüglichkeit herauszureißen und fragt nach den Worten – nach dem Logos, dem Ganzen, dem Sinn, der ihr Gespräch trägt. Dieser Sinn aber, der Logos, ist es, der auf dem Spiel steht. Der Logos, das Wort, in dem die Welt geschaffen ist, ist der „Urraum des Andersseins“, Gottes schöpferisches „Ja zur nicht-göttlichen Welt“ (Reikerstorfer), in dem sich der trinitarische Gott selbst

entspricht und welthaft offenbart.⁵³¹ Jesus, der Fremde erklärt sich gleichsam als *antwort-ende* Interpretation von Mose (Gesetz) und Propheten schlechthin. Er ist das Mensch gewordene Wort. In der Auferstehung bewährt Gott dieses Ja zur nicht-göttlichen Welt als Leben und Zukunft auch für die Gestorbenen. Wenngleich die Jünger die reale Präsenz Christi im Fremden⁵³² noch nicht zu begreifen vermögen, fühlen sie eine Nähe, die sie veranlasst, ihn zum Bleiben aufzufordern. Als sie Christus schließlich erkennen, entschwindet er ihren Blicken, ohne Spuren zu hinterlassen, die als Manifestationen seiner Präsenz konserviert werden könnten. Vielmehr wurden ihre Augen geöffnet (*dienoichtesan*), wie der Fremde zuvor schon die Schriften eröffnete (*dianoigen*) und wie Adam und Eva im Paradies die Augen geöffnet wurden (Gen 3, 5: *dienoichesontai*, Gen 3, 7: *dienoichtesan*).⁵³³

Adam und Eva wurden im Drang nach übergroßer Nähe, nach unumschränkter Beheimatung und Angleichung (Seinwollen wie Gott), wie sie sich im Bedürfnis nach unmittelbarer Manifestation des Göttlichen aussprechen, die Augen geöffnet, und es kommt ihnen die Härte der Welt entgegen.⁵³⁴ Sie, die keine Transzendenz und Fremde zulassen konnten, finden sich nun selbst als „Wesen des Exils“⁵³⁵ in die Welt hinausgeworfen. Infolge dessen beginnt ein langer *Weg*, gezeichnet von *Auszug und Wiederkehr (Erinnerung)*, den Abraham und Sara, den ihre Nachkommen, den das Volk Israel zu beschreiten und auf welchem es selbst als Fremdes zu wandern hat. Das Volk erfährt sich auf diesem Weg von Gott angesprochen und vermag seinerseits Antwort gerade im Verhalten dem Fremden gegenüber zu geben, wie die Erzählung von Abraham und Sara zeigt, welche vorbehaltlos die drei fremden Wanderer zum Bleiben einladen und als Gäste aufnehmen.

Am *Weg* nach Emmaus werden die Augen der beiden Jünger geöffnet, welche den Fremden absichtslos zum Bleiben einladen und ihn letztlich auch im Erkennen

⁵³¹ Diese Ausführungen verdanke ich den Vorlesungen von Johann Reikerstorfer.

⁵³² vgl. auch Mt 25, 40.

⁵³³ Für Hinweis auf die Verwendung des Wortes „dianoigen“ an jener Stelle in der Septuaginta danke ich Alfred Dunshirn.

⁵³⁴ Gen 3, 14 – 19.

⁵³⁵ Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 244.

verschwinden lassen, das heißt aus der eigenen Verfügung entlassen können. Ein Blick eröffnet sich, der keiner unmittelbaren Spuren des Göttlichen bedarf, welche sich in ihrer Unterschiedenheit von säkularen Momenten auszuweisen hätten – der Weg wird nicht durch deren Identifikation, sondern im Gehen (Nachfolge) zur Spur. Die in der Gestalt von Gesetz und Propheten sich äußernden Schriften werden erst in antwortender Interpretation zur verbindlichen Spur der Jesusnachfolge. Das (liturgisch) gebrochene Brot wird erst in der Anerkennung eines Raumes des Andersseins, in der Aufnahme des Fremden, der zum Bleiben eingeladen wird, zu Spur des Auferstandenen. Gleichwohl gilt für diese geschichtlich vermittelte Spur, welche sich in all den erwähnten Vollzügen einstellt; gleichwohl gilt für diese Spur schlechthin, diese Spur der Spur, dass in ihr Christus real präsent wird. Die Erzählung vom Weg nach Emmaus ist gleichsam Antwort und Entsprechung zur Erzählung vom Sündenfall. Jene Fremde, die im Paradies nicht zugelassen werden konnte und durch das Streben nach unmittelbarer Manifestation des Göttlichen abgehalten wird, kann am Weg nach Emmaus angenommen werden. Öffnen sich beim Baum der Erkenntnis die Augen für die Härte und Leere einer Welt, in der das Fremde, das Transzendente usurpiert und in göttlicher Nähe aufgesogen zu werden droht, so werden am Weg zur Gaststätte, zum Wirtshaus von Emmaus die Augen für ein geistvolles Sehen, für ein Zulassen von Fremde und Transzendenz offen.

Jenes geistvolle Sehen wendet nicht im Sinne eines Vereinigungsmythos' – erneut das Göttliche in Besitz nehmend und die Fremdheit zu übertünchen trachtend – den Blick ab von den Brüchen und Leiden der Welt. Vielmehr bleibt die Wiederkehr der Jünger in die Gemeinschaft nach Jerusalem geprägt von ihrem Auszug, von jenem verzweifelten Weg, den sie beschritten haben und von dem sie nun den anderen erzählen.

Im Horizont der Spätmoderne, in dem uns die klassischen Verhältnisbestimmungen von Endlichem und Unendlichem in all ihren Spielarten in gleicher Weise fraglich geworden sind wie unvermittelt unmittelbare Manifestationen des Göttlichen, kann es keine unmittelbare Wiederkehr der Religion geben. *Vielmehr gilt es nach jenen Spuren zu fragen, die nicht in direkter Weise zurück in die Religion führen, sondern die als reflektierter Ausdruck einer Zeit Echo und Wi(e)derhall des Erbes der Menschwerdung*

als kenosis sind, das sich darin in vermittelter und durch die Auszüge der Kritik gegangener Weise erneut zu Gehör bringt. Welche Wege kann die Begegnung mit jenen Erzählungen der Moderne, welche selbst unter dem Gesichtspunkt subversiver Auszüge aus sich verhärtenden Fixierungen zu lesen sind, eröffnen und inwiefern kann sich im Gehen jener Wege Wiederkehr ereignen?

Die beiden Pole Auszug und Wiederkehr als Grundkategorien biblischer Gottesrede lassen sich im Begriff der *Spur* verbinden, ohne ihre Spannung aufzulösen. Spur ist nie neutral und geschichtlich unschuldig, sondern stets Verweis auf Geschichte: im Sinne des biblischen subversiven Gottesgedächtnisses auf eine Geschichte der Auszüge – und sei es auch der Auszüge aus der Religion, von denen es noch immer zu lernen gilt. Ernst Bloch treibt in seinem Buch *Atheismus im Christentum* den biblischen Begriff des Exodus bis in eine radikale Kritik der Religion und des Gottesglaubens selbst. Spur gibt aber ein Zweites zu bedenken – sie verweist immer auch auf Wiederkehr. Das Aufnehmen einer Spur steht nicht unter der Anmaßung von Neuheit als Unvermitteltheit. Was zur Spur werden kann, verweist auf ein *Voraus*. Der Begriff der Spur konstituiert sich aus den Motiven von Auszug und Wiederkehr und erschließt sich erst im Gehen eines Weges. Dieser ist nun weiter zu verfolgen, um schließlich dem nachzu-*spüren*, was in der selbstreferentiellen Verwendung des Terminus als „Spur der Spur“ ausgesprochen wird.

Bevor wir auf jene Spur, die es als Voraus wiederkehrender, vermittelter, geschichtlich verunreinigter Religion aufzunehmen gilt, Gehör schenken wollen, lassen wir uns zunächst für einen Augenblick aus dem spätmodernen Europa mit seiner „Angst vor dem Verlust des Sinns der Existenz, vor jenem wahren und eigentlichen *ennui*, der mit der Konsumgesellschaft unvermeidlich einherzugehen scheint“⁵³⁶, in einen anderen Kontext führen: In Lateinamerika ereignete sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine in der jüngeren Kirchengeschichte wohl einzigartige Wiederkehr der Religion, welche weder von einigen wenigen Experten oder Hierarchen inszeniert wurde, noch sich in der Innerlichkeit einzelner Gläubiger abspielte, sondern vor allem

⁵³⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

die kollektive Bewegung einer Gemeinschaft, eines Volkes, ja eine zutiefst *ekklesiale* Bewegung war. Subjekt dieser war nicht das abstrakt einzelne ungeschichtliche Individuum, sondern die konkrete *Gemeinschaft*, die lateinamerikanische Kirche. So konnte diese Wiederkehr der Religion auch ihre *epochale* Bedeutung entfalten: Sie stellt als Antwort auf die Herausforderung ihres Ortes und ihrer Zeit, die sich in den Schlüsselwörtern Befreiung, Entwicklung, Inkulturation ausspricht, ein zutiefst *geschichtliches* Ereignis dar und ist in lateinamerikanischem Kontext gegebene Antwort auf die Moderne. Was in der Theologie und Philosophie der Befreiung seinen systematischen Niederschlag fand, waren *Auszug* und *Wiederkehr*: Auszug aus entwürdigenden Abhängigkeitsverhältnissen und – fernab bloßer Folklore – Wiederkehr christlichen Erbes und eigener Tradition in vielfältigen Facetten: In diesem Exodus wurde begonnen, die Geschichte Lateinamerikas und seiner Kirche *selbstständig und eigenhändig* zu schreiben⁵³⁷, ja wurde Vergangenheit neu geschrieben. Theologische Fragen wurden in neuem Kontext von Grund auf neu durchdacht, und es vollzog sich ein Aufbruch, der bei allem Einfluss der großen Theologien von Karl Rahner, Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann ein genuin aus der Tradition Lateinamerikas herauswachsendes Ereignis war.⁵³⁸

Die diesem wahrhaft prophetischen Aufbruch von römisch-kirchenamtlicher Seite entgegengebrachte Skepsis und Ablehnung rührt wohl, wo sie nicht lediglich kirchen- oder *weltpolitisch* motiviert ist, vor allem von der tiefliegenden Angst vor der Moderne mit ihren Implikationen der Autonomie und Freiheit des Menschen sowie einer Säkularisierung und Profanierung des Heiligen, des Unverfügbaren her. Die Ablehnung entstammt der Ratlosigkeit gegenüber der Moderne und einer ihr entsprechenden Religion, welche das Kleid unvermittelt unschuldiger Unmittelbarkeit verloren hat und nur mehr als wiederkehrende zu erfahren ist. Die Ablehnung entstammt der Angst vor der unheilbaren Kontamination durch die Moderne, welche ins ambivalente Feld der

⁵³⁷ Für den bedeutenden lateinamerikanischen Philosophen und Theologen Enrique Dussel etwa sind philosophisch-theologische Auseinandersetzung und Geschichtsschreibung nicht voneinander zu trennen. So wurde Dussel auch zum Autor eines großen kirchengeschichtlichen Werkes Lateinamerikas.

⁵³⁸ Wichtige Hinweise Theologie und Philosophie in lateinamerikanischem Kontext betreffend verdanke ich Hans Schelkshorn.

Geschichte reißt, die Wegweisung *einer* sicheren und unmittelbaren (babylonischen) Spur aber vorenthält.

Auszug und Wiederkehr erweisen sich in der hier bemühten Weise nicht bloß abstrakte Konstrukte zu sein. Inwieweit sie jedoch geeignet sind, Fragen betreffend das Verhältnis von Religion und Gesellschaft (allgemeinem Bewusstsein) im Europa der säkularisierten Spätmoderne, in der sich eine Form der Wiederkehr der Religion – ähnlich wie im Lateinamerika der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – eindeutig vermissen lässt, zur Sprache zu bringen, wird sich zu zeigen haben. Eine unmittelbare Anwendung dieser Kategorien und damit unvermittelte Rede von der Wiederkehr der Religion ist entgegen mancher Formen popularisierter religiöser Trendforschung in europäischem Kontext offensichtlich nicht erschwinglich. Es gibt keine unmittelbare Spur, welcher folgend wir uns in Vergessenheit der Auszüge und Entfremdungen einer Wiederkehr versichern könnten. Vattimo warnt, wie oben bereits gezeigt, mit Paulus und dem frühen Heidegger vor jeglichem Enthusiasmus, welcher die im Letzten in der Parusie wurzelnde Wiederkehr in unmittelbaren Identifikationen zu finden meint.

Die Kategorien Auszug und Wiederkehr sind, wie die erst vagen Andeutungen nahe legen, weder ein äußerliches Merkmal, welches in irgendeiner Art und Weise der distanzierten Beurteilung religiöser Phänomene der (Spät)Moderne dient, noch ein technischer Erklärungsmechanismus dieser. Vielmehr entstammen sie selbst der biblischen Tradition, von welcher Gianni Vattimo, der Anfang der sechziger Jahre auch bei Karl Löwith studiert hat, schreibt, sie habe die Moderne heraufgeführt: „Die Moderne aber ist eine Tochter der religiösen Tradition: vor allem der Säkularisierung dieser Tradition.“⁵³⁹ – ja, des Auszugs aus ihr. Die Moderne ist Echo und Wi(e)derhall einer religiösen Tradition. Umgekehrt vermochten in den Erzählungen der (Spät)Moderne in einem säkularen Raum Transkriptionen und Interpretationen jener tiefengeschichtlichen Fabel der Menschwerdung in kenosis zu entstehen, auf welche die religiöse Tradition als Bezeugung jenes Erbes verwiesen bleibt, welche mithin zur Vorgabe jeder religiösen Rede werden. Die von der religiösen Tradition eröffnete

⁵³⁹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 67.

(Spät)Moderne wird somit selbst zur Offenbarung für das gläubige Bewusstsein, das sich in seinem Charakter der Nachträglichkeit und Vermittlung erkennt. Wir finden uns in einer von der Menschwerdung als kenosis eröffneten Zirkularität wieder, die sich auch als *Wiederkehr* emblematisieren lässt und zutiefst die Struktur abendländischen Denkens prägt. In dieser Verbindung gilt es sich zu halten und jenes doppelte religiös-säkulare Erbe in seinen (selbst)kritischen Potentialen zu entfalten, um so die Frage nach Religion und dem Gottesgedächtnis im Horizont der (Spät)Moderne nicht aus äußerlich abstrakter Beobachterperspektive zu stellen und auch die Moderne nicht zu unterlaufen, indem wir sie unter der Prämisse eines ursprünglichen Atheismus, der ein spätes Konstrukt der Aufklärung ist, losgelöst von ihrer biblischen Herkunft betrachten. Gleichwohl darf die Moderne auch in ihren kritischen Impulsen des Auszugs aus religiöser Geborgenheit und Beheimatung nicht zugunsten einer unmittelbaren Wiederkehr der Religion verlassen werden. Diese Überlegungen vermögen uns zu einem Verständnis des bereits mehrfach erwähnten, sich nicht unmittelbar erschließenden Titels *Die Spur der Spur* zu führen.

Religion und Gottesgedächtnis haben, was uns in der *Spät*moderne in großem Maße bewusst zu werden beginnt, in der *Moderne* den Charakter unschuldiger Unmittelbarkeit verloren – der mittelalterliche Einheitsmythos, dessen integraler Bestandteil der Glaube war, ist heute nicht mehr erschwinglich, zumal im Zerschneiden der christlichen Einheit, in den machtvoll einsetzenden Formen neuzeitlicher Religionskritik, in der Säkularisierung sämtlicher Lebensbereiche, in der Betonung menschlicher Freiheit, Endlichkeit und Geschichtlichkeit, im sich durchsetzenden Subjekt-Objekt Dualismus und der Heraufkunft der Herrschaft empiristischen und positivierenden Weltumgangs ein nicht mehr rückgängig zu machender und nicht aufzuhaltender Exodus aus jener Einheit begonnen hat. Mag es auch einzelne Personen und Refugien geben, wo Glaube unberührt von all diesen Entwicklungen lebendig bleiben konnte, handelt es sich dabei doch nicht um eine allgemeine Gestalt einer Religion der Moderne, wie einzig sie der Gegenstand unseres Fragens sein kann.

Wir erfahren Religion auch dort, wo sie in Kontinuität lebendig geblieben ist, als Wiederkehr, sie wird heute „tatsächlich als Rückkehr erlebt“⁵⁴⁰. Unser einziger *Zu-gang* zur Religion ist vermittelt über die vielen *Um-wege* und *Aus-züge* gegeben, welche das allgemeine Bewusstsein in der Moderne vollzogen hat und wohl auch teilweise vollziehen musste. „Wir wollen also dieser Spur der Spur nachgehen“⁵⁴¹, wir haben jenen Spuren affirmativer wie kritischer Rede zu folgen, welche uns überliefert sind als in der Frage der Religion *vorge-spur-te*.

„Ist es, ganz nebenbei, überhaupt möglich, dass die Frage nach dem Glauben kein erneutes Aufwerfen eines alten Themas ist? Eine gute Frage, denn wie sich im folgenden zeigen wird, scheint mir für die religiöse Problematik gerade die Tatsache konstitutiv zu sein, dass sie die Wiederaufnahme einer Erfahrung ist, die wir auf irgendeine Art und Weise bereits gemacht haben. Niemand von uns in unserer abendländischen Kultur – und vielleicht in jeder Kultur – fängt in der Frage des religiösen Glaubens bei Null an.“⁵⁴²

Wenn wir diese Akzentuierung der *Nachträglichkeit* im Zitat Vattimos nicht individualistisch autobiographisch verengen, kündigt sich darin an, dass den Glauben ein „Voraus“ ausmacht, welches „konstitutive[s] Moment eines Glaubensweges, der sich als *Nachfolge* [!] versteht“, ist. Der Glaube kann demnach nicht auftreten als ein dieses „Voraussetzungsmoment vertilgen wollende[s] unmittelbare[s] Sich-Versenken ins Göttliche“⁵⁴³, sondern bewegt sich immer bereits in der Nachträglichkeit einer „*Gottesspur*“ (Reikerstorfer). Das (Wieder-)Aufnehmen, die Wiederkehr jener sich in die Geschichte eingeschrieben habenden *Gottesspur* als Spuren des Glaubens *und* seiner Bestreitung vermag nicht einfachhin als Weg im Sinne einer unmittelbaren Anleitung zum Göttlichen zu fungieren, als welcher er einem zeit- und geschichtsenthobenen *Procedere* oder einer bestimmten Praktik gliche, welche zufällig vergessen und ebenso wieder entdeckt werden können.⁵⁴⁴ Dies unterliefe das kritische Selbstverständnis der

⁵⁴⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁵⁴¹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

⁵⁴² Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 8.

⁵⁴³ Appel/Auinger, *Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“*, 91.

⁵⁴⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107f, 117f.

Religion und die Eigenart des als Wiederkehr erfahrenen Glaubensvollzugs, als deren Signum gerade „konkrete und höchst bestimmte Geschichtlichkeit“⁵⁴⁵ sich erweist. Die Spur ist demnach nicht Spur von *etwas*, Weg hin zu etwas oder Vergegenwärtigung von etwas (objekthafte Repräsentation des Göttlichen); sie bestimmt sich vielmehr als „Spur der Spur“ – nicht im Sinne eines sich in die Unendlichkeit verflüchtigenden Regresses (Spur der Spur der Spur ...), der im Grunde nur die eigene Endlichkeit perpetuiert, sondern als Spur schlechthin, welche ihren Gehalt erst *im Gehen dieses Weges*, im Antwort-Geben, und damit in der geschichtlichen Ausgesetztheit in die Entsicherheit des Heute, eröffnet. Dieser Gang ist nicht als entbehrlicher Irr- und Umweg das eine ersehnte Gottesunmittelbarkeit vereitelnde Moment, das zugunsten einer Rückkehr zur geschichtlich nicht kontaminierten Religion getilgt werden müsste. Es kann keine „Wiederaneignung“ eines ursprünglichen, unvermittelten Gottesverhältnisses, kein unmittelbares Sich-Versenken ins Göttliche geben. In diesen Spuren, in diesem Weg bringt sich vielmehr die Vermitteltheit jeder Gottesbeziehung durch die Welt, die Geschichte, die Tradition, die Echos und Antworten, die uns erreichen, zum Ausdruck, in welcher Vermittlung sich Gott aber gerade in seiner Unmittelbarkeit Dasein gibt, das heißt: in schwacher Kontinuität als erlösend offenbart. Exodus und Wiederkehr sind der biblischen Religion nichts Äußerliches, diese konkretisiert sich als wiederkehrende, christlich gesprochen: als Religion der Parusie (Wiederkunft).

Vattimo nimmt in seinem Text die „Spur der Spur“ gleich nach der Erwähnung von Religion im Zusammenspiel von Exodus und Wiederkehr sämtliche auf unterschiedliche religionskritische Traditionen und „Auszüge“ der Moderne verweisende Fäden (*Spuren*) auf und setzt sie mit einer ihnen entsprechenden Form der Wiederkehr der Religion in Beziehung.

„Sie [die Religion, die als Rückkehr erlebt wird] ist die Vergegenwärtigung von etwas, das wir endgültig vergessen zu haben meinten, das Wiederauftauchen einer verwehten Spur, das Aufbrechen einer Wunde, die Wiederkehr eines Verdrängten, die Offenbarung eines für *überwunden* (wahr geworden und folglich für abgetan) Gehaltene(n) als eines

⁵⁴⁵ Vattimo, Die Spur der Spur, 114.

bloß *Verwundenen*, eine lange Konvaleszenz, in der wir unsere Rechnung mit der unauslöschlichen Spur der Krankheit noch einmal aufmachen müssen.“⁵⁴⁶

Die Erinnerung an Marxismus, Nietzsche, Heidegger, den deutschen Idealismus und seine Epigonen, Psychoanalyse und vielleicht auch an Levinas und Derrida klingt hier an. Es sind dies Erzählungen, welche sich dem Halbgläubigen als einer authentischen Gestalt spätmodernen (Un-)Glaubens, welche sich dem Halbgläubigen, der von neuem fordert, das Wort des Evangeliums anhören zu dürfen, als Echo und ferner Wi(e)derhall der kenosis eröffnen und auf diese Weise selbst zum Voraus jeder religiösen Rede werden. Religion als Wiederkehr zeigt sich nicht als der apokalyptische Einbruch des Göttlichen, sondern bleibt auf deren eröffnende Funktion angewiesen. Wenn Gott „in seiner Schöpfermacht kein zeitenthobener Sinngrund der Welt, zu dem man sich – die Zeit als uneigentlich hinter sich lassend – wie in einem platonisierenden Aufstiegsgeschehen erheben könnte“, ist, wenn anders auch ein göttlicher „Anfang nicht steil von oben fällt“, bedeutet „vielmehr jedes Anfangen ein *Verwinden*“. Wenn die Religion des menschengewordenen Wortes keine Sinnkonstruktion darstellt, sondern gerade die Schwächung sich manifestierender Verkleidungen der Welt, ist jedes Anfangen als Wiederkehr zu denken.

⁵⁴⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie
und kann eure Feiern nicht riechen.
Wenn ihr mir Brandopfer darbringt,
ich habe keinen Gefallen an euren Gaben,
und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen.
Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören,
sondern das Recht ströme wie Wasser,
die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.
Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht
während der vierzig Jahre in der Wüste,
ihr vom Haus Israel?
(Amos 5, 21 – 25)

Marxistische Religionskritik

Zunächst wird die Wiederkehr der Religion als „die Vergegenwärtigung von etwas, das wir endgültig vergessen zu haben meinten“⁵⁴⁷, gefasst, was als Anspielung auf die marxistische Religionstheorie gelesen werden kann. Diese rechnet in ihrer ursprünglichen Spielart damit, dass Religion durch Verbesserung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse ganz von selbst vergessen wird, zumal sie als „das notwendig falsche Bewusstsein, das sich aus gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt, die noch von dem Widerspruch zwischen den Bedürfnissen der Menschen und den zu deren Befriedigung zur Verfügung stehenden Kräften bestimmt sind“⁵⁴⁸, nach der Heraufkunft einer besseren Gesellschaft überflüssig würde. Diese These sollte auf verdreht-parodierte Weise zumindest teilweise recht behalten: Zwar waren es nicht die realsozialistischen Gesellschaften, welche die Religion zum Verschwinden gebracht haben, aber doch in erheblichem Maße die kapitalistischen, deren ungeheure, wenngleich sozial höchst ungerecht verteilte Steigerung des Lebensstandards mit einer wachsenden allgemeinen Bedeutungslosigkeit der Religion Hand in Hand ging. Wenn

⁵⁴⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁵⁴⁸ Bütow/Lieber, *Ideologie*, 90.

nun Religion weder in den realsozialistischen noch in den kapitalistischen Wirtschaftsordnungen völlig in Vergessenheit geraten ist, so kann sie doch „nur“ mehr als eine wiederkehrende erfahren werden, welche ihre Lektion aus jener Entfremdung lernen muss. Als Antwort auf marxistische Religionskritik, welche sich als *praktisch-revolutionäre Gesellschaftskritik* entfaltete, kann eine Wiederkehr der Religion nicht mehr bloß im innerlichen Gefühl oder der intellektuell akademischen Anstrengung des Einzelnen sich vollziehen, sondern nur im Horizont von Gesellschaft – und dort nur mit einer klaren Option für die Verlierer. Religion kann Praxis und gesellschaftliche Verantwortung nicht mehr als bloß nachträgliche Anwendung ihres dogmatischen Gehalts außer sich haben, sondern diese sind als noetische Kategorien integraler Bestandteil ihrer Gottesrede. Sakrale Sonderräume, die sich nicht in Welt qua Geschichte und Gesellschaft hinein vermitteln und aufheben und somit eine unbedingte Weltverantwortung ablehnen, sind Heilsegoismus. Die praktisch-revolutionäre Gesellschaftskritik des Marxismus, der Religion als Vertröstung, Überbau und falsches Bewusstsein (Ideologie) gilt, weist der Gottesrede ein Niveau sozialer Verantwortung und Verpflichtetheit, welches weder von gelebtem und gefeiertem Glauben noch von der Theologie unterschritten werden darf. Eine sich Jahrhunderte lang gesellschaftlich und politisch weithin unschuldig wahnende Gottesrede sieht sich dadurch an ihre biblische Herkunft gemahnt. Es war besonders die Neue Politische Theologie⁵⁴⁹, welcher in geschärfter Aufmerksamkeit für den Weltblick Israels und Jesu sowie in Annahme des Anstoßes (neo)marxistischer Religionskritik daran gelegen war, „Weltgeschichte mit ihren Erfahrungen als immer neue Herausforderung der christlichen Hoffungspraxis zu erläutern: Geschichte als schöpfungstheologisch geforderter Ort theologischer Wahrheitssuche“⁵⁵⁰. Dies bedeutet eine Verzeitlichung aller metaphysisch-theologischen Begriffe, welche in einem fixierten Gegensatz aus Ewigem und Zeitlich-Endlichem keinen Bestand mehr haben können. Die Herausforderung marxistischer Religionskritik ernst zu nehmen, stellt uns vor die Schwierigkeit, erlösende Offenbarung nicht mehr losgelöst von antwortender

⁵⁴⁹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft; vgl. dazu auch: Metz, Marxismus als Herausforderung an die Theologie, in ders. (Hg.), Anfragen an den Marxismus und an das Christentum, 53 – 66.

⁵⁵⁰ Reikerstorfer, Weltfähiger Glaube, 165.

Interpretation zu denken: Offenbarung muss den Charakter geschichtlich unschuldiger Übermittlung von Inhalten (Was?) aufgeben und lässt sich nur mehr in ihrem Vollzugssinn, der in Nachfolge und antwortender Interpretation zum Ausdruck kommt, erläutern.

Wir sind uns der groben Vereinfachungen in der Darstellung der komplexen und äußerst vielschichtigen historischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen bezüglich des Verhältnisses von Marxismus und jüdisch-christlicher Religion bewusst. Eine präzisere Auseinandersetzung damit kann hier nicht geleistet werden, geht es doch an dieser Stelle lediglich darum, den vom Marxismus ausgehenden Impuls nicht zu übersehen und anzudeuten, in welche Richtung dieser die Theologie weisen mag. Vattimo selbst scheint hingegen nicht nur in einem derart vage und äußerlich anmutenden Bezug zur geistesgeschichtlichen Gestalt des Marxismus zu stehen – er war für den postkommunistischen „Partito dei Democratici di Sinistra“ Mitglied des Europaparlaments und bezieht sich gesellschaftspolitisch auf Antonio Gramsci, welchen er als den „vielleicht letzte[n] bedeutende[n] Vertreter des westlichen Marxismus“⁵⁵¹ ansieht. Wie Gramsci geht es ihm

„um den Bau einer liberalen, demokratischen, laizistischen (und damit umso christlicheren), von allen getragenen Kultur, die den Weg für die Schaffung einer Gesellschaft öffnet, die sich nicht dem Fortschritt um jeden Preis unterwirft, sondern entschlossen für die Durchsetzung von Werten wie Solidarität und Zusammenhalt eintritt, den letztlich besten Garanten der Sicherheit“⁵⁵².

Abgesehen vom gesellschaftspolitischen Engagement hat sich Vattimo besonders in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit dem Marxismus, vor allem mit der Gestalt des revolutionären Subjekts beschäftigt. In seinem leider bislang nicht in deutscher Sprache erschienen Buch *Il soggetto e la maschera* (1974) habe er „versucht, Marx und Nietzsche zusammenzubringen“⁵⁵³, wovon er dann aber wieder abgekommen sei. Was Vattimo vom marxistischen beziehungsweise neomarxistischen Erbe aufgreift, welches

⁵⁵¹ Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 44; zum Marxismus vgl. 36 – 45.

⁵⁵² Vattimo, *Wieder ein Regime? Zur politisch-gesellschaftlichen Situation in Italien*, 18.

⁵⁵³ Weiß, Vattimo, 171f.

ihn in Gestalt von Marx, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Bloch, Marcuse, Lukás und auch Sartre als Verwandtem erreicht und in der zeitgenössischen, zumal italienischen Geisteslandschaft eine unüberhörbare Stimme darstellt, ist die bereits erwähnte *dissolutive (auflösende) Tendenz*. Dieses Motiv war gerade dort, wo sich der Marxismus als politische Leitidee manifestierte, der massiven Bedrohung der Erstarrung ausgesetzt. In Akzentuierung der auflösenden Tendenz lässt sich ein Denken marxistischer Provenience in durchaus parteilicher relecture als Teil jener schwachen Kontinuität der Auflösung starker, ungeschichtlicher Strukturen lesen, die Vattimo zufolge in der Menschwerdung als kenosis, ja die schon im subversiven Gottesbegriff des Exodus und der Propheten gründet. So erscheint es also durchaus konsistent, wenn sich die Theologie vom marxistischen Einspruch an die ihr zutiefst eingeschriebene, oftmals aber tief verschüttete Dimension der Vergeschichtlichung der Welt erinnern lässt.

Umgekehrt gibt es sowohl von Seiten Vattimos wie auch der Neuen Politischen Theologie einen motivisch ähnlich gelagerten, an der Frage nach der Bedeutung der Erinnerung erwachsenden Einspruch gegen die marxistische Weltanschauung klassischer Prägung, welchen Einspruch auch die neomarxistischen Modifikationen bis zu einem gewissen Grad vollziehen. Vattimo übt, was besonders in einem Interview der Zeitung *lotta continua* des gleichnamigen, linksgerichteten, außerparlamentarischen Bündnisses ersichtlich wird, Kritik an den Formen einer „Projekthaftigkeit von Geschichte“⁵⁵⁴, welche diese in einer wie subtil auch immer artikulierten Teleologie als von einem letzten Sinn, einer letzten „absoluten Versöhnung“, „Wieder-Aneignung“⁵⁵⁵, Wieder-in-Besitz-Nahme getragen sieht. Diese Modelle einer säkularen Übernahme der Vorstellung der Allversöhnung und absoluten Beheimatung zehren, wie wohl sie gerade dagegen angetreten sind, immer noch von jenem „platon[st]ischen Betrug“, welcher den Wert des Endlichen, des Zeitlichen und Verletzlichen in einem Unendlichen aufgesogen sieht, und verbleiben so noch im Bereich der „Mystifikation“⁵⁵⁶, in der „Vorgeschichte“⁵⁵⁷. Der Eintritt in die Geschichte erfolgt erst dort, wo man lernt, „unter

⁵⁵⁴ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 11.

⁵⁵⁵ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 29.

⁵⁵⁶ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 17.

⁵⁵⁷ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 32.

der Bedingung zu leben, nirgendwohin unterwegs zu sein“⁵⁵⁸. Es ist das „ein Sich-Einüben auf Sterblichkeit“⁵⁵⁹, auf Endlichkeit: „Der wahre Ausbruch aus der Vorgeschichte erfolgt nicht durch die Aneignung eines vermeintlich ‚absoluten‘, theologischen Sinnes von Geschichte [...], sondern durch die Erkenntnis, dass Geschichte gewissermaßen keinen Sinn hat ...“⁵⁶⁰ Dies bedeutet ein Ausgesetztwerden in die Aktualität und Unsicherheit, in der das Heute steht, wie ein Sich-Aussetzen jener „gefährlichen Erinnerung“ (Metz), „die nicht nur das Gelungene erinnert, sondern auch das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern auch das Verlorene“ und die sich „gegen die Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und des Bestehenden wendet“⁵⁶¹. Vattimo sieht sich aufgrund der Schrecken, die mit den revolutionären, die Verwirklichung eines zukünftigen Ziels erzwingen wollenden Bewegungen einhergehen, wie aufgrund der Entleerung des Neuen in eine zunehmend entfesselte selbstlaufende Reproduktion des Immer-Neuen „mehr der Vergangenheit, mehr den als Kristallisationen, als Werke, aber auch als Ruinen zurückgelassenen Spuren und Werten verpflichtet als einer Projekt-Vision, die künftig zu realisieren wäre“. Der sich immer schneller drehende Kreislauf automatisierter ständiger Erneuerung, in welchem „die Vergangenheit als Kontinuität von Erfahrung, als Verkettung von Bedeutungen“ vom Verschwinden bedroht ist, spricht sich als der große Mythos der Moderne aus. Kennzeichen eines freien Menschen ist hingegen „erst die Pflege des Gewesenen, der Reste, der Spuren der Vergangenheit“⁵⁶².

Dieses 1980 in Auszügen erstmals veröffentlichte Interview stammt aus einer Zeit, in der sich im Werk Vattimos noch keine direkten affirmativen Bezüge auf die christliche Tradition, welche selbst ja meist sehr vehement und ungebrochen mit den Kategorien Sinn und letztem Ziel hantiert, zu finden scheinen. Demgegenüber entdeckt Vattimo, wie der schon des Öfteren zitierte Artikel *Os mé* zeigt, in den paulinischen Schriften mit

⁵⁵⁸ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 17.

⁵⁵⁹ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 27.

⁵⁶⁰ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 32.

⁵⁶¹ Metz, *Anfragen an den Marxismus und an das Christentum*, 61.

⁵⁶² Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 19.

ihrer (schwachen) Bestimmung der christlichen Existenz als „Mangel und Drangsal“, „als in Erwartung der Parusie erduldet *Schwachheit*“ eine radikale Kritik und „beständige Verweigerung, sich für 'gesinnt' (soll heißen: *sinnvoll*) zu halten“⁵⁶³. Zum anderen gibt es im christlichen Glauben eine lange und nie ganz aufgegebene Tradition der Erinnerung an das Verlorene, an die Gestorbenen, an die Opfer, die sich jeder bruchlosen Verwirklichung von Geschichte als projekthaftes Sich-Zeitigen eines Zieles widersetzt. Nietzsche und Heidegger, mit welchen wir im Folgenden in Dialog zu treten versuchen, gelten Vattimo als jene beiden Denker der Philosophie der Spätmoderne, deren Anstoß und Kritik zeigt, dass sich Neues nur im erinnernden Rückgang in die Geschichte, im Aufnehmen der vergangenen Spuren und nicht in der tätigen Verwirklichung auf Ziele und absolute Werte hin gibt.

Es bleibt die Frage, inwiefern der Marxismus trotz all seiner Erstarrung in unbewegliche, dogmatische Gehäuse Elemente eines wiedergefundenen Mythos gezeitigt hat. Was ist und war deren Größe? Woran sind diese gescheitert, sich nicht tiefer im allgemeinen Bewusstsein zu verankern? Der Marxismus scheint bislang betreffs eines wiedergefundenen, durch den Logos gegangenen, geschichtlich verunreinigten Mythos' noch wenig bedacht. Eine Artikulation dessen ist aber für unser Thema einer aus der marxistischen Kritik wiederkehrenden Religion gleichwohl unerlässliches Desiderat, lässt sich doch erst in Hinblick darauf die Frage nach der Bedeutung von liturgischer Feier und Erinnerung – etwa im Unterschied zu den kultischen Elementen im Marxismus – angemessen stellen. Gibt es eine Dignität des Festes, welche den zukunftssträchtigen Charakter von Utopie und Exodus nicht unterläuft und die Spannung aus Unbehaustheit und Beheimatung nicht sistiert?

Hat dieses Kapitel seinen Ausgangspunkt bei einer von der marxistischen Religionstheorie ausgehenden Kritik an das zeitlich Endliche ins Ewige flüchtenden, sich in sakrale Sonderräume zurückziehenden, der gesellschaftlichen und politischen Verantwortung sich enthebenden Ausgestaltungen der Religion genommen, so muss nun die Fragestellung noch einmal umgewendet werden und sich auf Substanz und Gehalt einer die soziale Dimension nicht sistierenden Form von Fest und liturgischer

⁵⁶³ Vattimo, *Os mé*, 180.

Feier richten. In welcher Weise hebt sich darin das gesellschaftliche Engagement befreiender Praxis noch einmal in die Unmittelbarkeit des Lobpreises und eines verdankten Ja zur Schöpfung auf?

Auch jener Hinweis auf die Frage nach einem wiedergefundenen Mythos vermag uns zu den nächsten Formen der Religionskritik, vor deren Hintergrund sich christlicher Glaube als wiederkehrender explizieren muss, zu leiten. Sowohl bei Nietzsche als auch bei Heidegger expliziert sich Philosophie nicht als Erstellen eines umfassenden Begründungszusammenhanges und Suche letzter Fundamente, sondern als Frage nach einem wiedergefundenen Mythos.

... und auf Erden Friede unter den Menschen *guten Mutes*.
(Lk 2, 14)

Nietzsches rückläufige Bewegung

Eine Botschaft vom Frieden auf Erden unter allen Menschen *guten Mutes* verkünden die Engel den Hirten bei der Geburt Jesu, wie der Evangelist Lukas berichtet. Dies darf nicht als Weihnachtsidylle diskreditiert werden. Vielmehr steckt jene Ankündigung der Engel voll apokalyptischer Präsenz – es ist allein der *kairos* der Geburt des Erlösers, die Versammlung aller Zeit im Augenblick der Menschwerdung, welche die Engel im chronologischen Horizont der Fremdherrschaft diese Worte sprechen lässt. Verbirgt sich in jenem kleinen Wort die unglaubliche *Zu-mut-ung*, den apokalyptischen *kairos* aus den Szenarien des Katastrophisch-Gewaltigen herauszunehmen und in eine *Erzählung* von Menschen *guten Mutes* zu transkribieren? Zeigt sich hier eine Umkehr apokalyptischen Bewusstseins, welche *kairos* und Kontinuität verbinden möchte? Jener freudige Ton, der im gesamten Lukasevangelium hörbar wird, versteht sich ganz von daher.

Wenn Vattimo vom „Aufbrechen einer Wunde“, von einer langen „Konvaleszenz, in der wir unsere Rechnung mit der unauslöschlichen Spur der Krankheit noch einmal aufmachen müssen“⁵⁶⁴, spricht, deutet diese Metaphorik auf die Religions- und Wissenskritik Nietzsches hin. Anspielungen aus jenem Umfeld sind in Nietzsches mittlerer Schaffenszeit, welcher unter anderem *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* angehören, häufig und füllen „die Schriften eben dieser Periode seitenlang“⁵⁶⁵. Jene Bilder lassen sich nicht eindeutig ins argumentativ Rationale übersetzen, wie überhaupt der metaphorisch poetische Charakter der Aphorismen und Dichtung Nietzsches nicht einfachhin in begründende Rede umgewandelt werden kann, um daraus „philosophische, existentielle oder ähnliche ‚Wahrheiten‘ zu gewinnen“⁵⁶⁶. Eine eindeutige Auflösung obigen Bildes, welche „Krankheit“ und „Wunde“ in bruchlos identifizierender Manier mit Religion gleichsetzt,

⁵⁶⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁵⁶⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 186; vgl. auch Vattimo, *Nietzsche*, 52 – 57.

⁵⁶⁶ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 100.

die im Prozess der Genesung von abergläubischen und religiösen Ideen hin zu einem aufgeklärten Bewusstsein noch einmal von sich reden machen lässt, überspringt den *erzählenden* Charakter von Nietzsches Texten. Jener narrative Gestus verlangt Zeit und ein wiederholtes Erzählen. Er evoziert einen Bedeutungsreichtum, eine Ambiguität und Fülle an Verweisen und widersetzt sich einer vollständigen Übersetzung. Gleichwohl lehnt Vattimo eine lediglich kulturkritisch-literarisch akzentuierte Lektüre Nietzsches ab und affirmiert die von Heidegger erstmals vollzogene Wende, Nietzsche „als einen Philosophen im vollen Sinne des Wortes“⁵⁶⁷ unter ontologischem Anspruch zu lesen. Es gilt, den abschließenden „Denker der Metaphysik“ in seinem philosophischen Gehalt nicht zu unterlaufen und doch der Eigenart seines zu Dichtung und Literatur aufschließenden Schreibens Gehör zu schenken.⁵⁶⁸

Die von Vattimo zitierten Wendungen aus dem Bereich Krankheit und Genesung treten bei Nietzsche stets im Zusammenhang mit einer Dekonstruktion jener als ambivalent zu betrachtenden Leitideen auf, in denen sich das Zeitalter der Moderne ausspricht: *Entwicklung, Überwindung und Begründung*. „Wiederkehr der Religion“, wie sie den Hintergrund von Vattimos Aufnahme Nietzschescher Motive in *Die Spur der Spur* darstellt, ist nicht lediglich als soziologisch konstatierte unerwartete Rückkehr religiösen Bewusstseins in der Moderne verstanden, als „bloß akzidenteller Tatbestand [...], den man beiseite lassen kann, um sich einfach auf die dergestalt wiederkehrenden Inhalte zu konzentrieren“⁵⁶⁹. Vattimos Anspielung auf Nietzsche scheint auch nicht an das Unverständnis jener Zuhörer des tollen Menschen zu denken, die selbst zwar schon lange zu Atheisten geworden, doch der größten Tat, der Tötung Gottes, befremdlich gegenüberstehen und diese in ihren Konsequenzen keineswegs zu ermessen vermögen⁵⁷⁰, insofern also immer „noch fromm“⁵⁷¹ sind. Es ist nicht die erfolglos aufgegebene Suche nach „Worten“ und „Ohren“⁵⁷², welche fähig seien, der Botschaft

⁵⁶⁷ Vattimo, Nietzsche, 3.

⁵⁶⁸ Vgl. Vattimo, Nietzsche, 1 – 5; ders., *Jenseits vom Subjekt*, 36 – 64; ders. *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 141 – 153.

⁵⁶⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

⁵⁷⁰ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 125.

⁵⁷¹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 344.

⁵⁷² Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 346.

jener großen Tat zu entsprechen, die Vattimo mit Nietzsche von einer Rückkehr der Religion sprechen lässt. Vielmehr gilt es, die Rede vom Tod Gottes ernst zu nehmen⁵⁷³ und die Verwobenheit von Religion und (Spät)Moderne in Vattimos unorthodoxer, skandalöser Nietzsche- und Nihilismusinterpretation⁵⁷⁴ zu erfragen.

Nietzsches Erzählungen eröffnen Räume einer „Schule des Verdachts“⁵⁷⁵, in welchen sich eine umfassende „Entlarvungsarbeit“⁵⁷⁶ an Kunst, Kultur, Wissenschaft, Religion und Metaphysik vollzieht. Diese ist weder motiviert durch ein Telos gleichwelcher Art, sei es ein geschichtlich anzustrebendes, sei es ein jenseitig zu erhoffendes, sei es ein ewig sich entziehendes oder transzendental regulatives, noch erschöpft sie sich darin, bloß situative Kulturkritik zu sein. In den in immer neuen Anläufen vollzogenen demaskierenden Erzählungen spricht sich ein *Über-gang* aus, dessen ontologischer Gehalt in der Schwächung starker Strukturen im Sinne einer ‚schwachen‘ Seinskonzeption⁵⁷⁷, einer „interpretativen Seinsstruktur“⁵⁷⁸ besteht. Nietzsche erzählt, was sich gebündelt im Wort vom „Tod Gottes“ zum Ausdruck bringt, den Verlust letzter Fundamente als Sicherheiten und Schlusssteine der Begründungszusammenhänge zugunsten „hermeneutischer Erfahrung“⁵⁷⁹ von Welt und Subjekt als eines „komplexen Interpretationsspiel[s]“⁵⁸⁰. Diesen Gedanken haben wir früher schon in die Nähe von Hegels Begriff der Erfahrung gerückt, Vattimo stellt ihn in späteren Texten selbst als Dialog von Wort und Antwort, von Botschaften und Verkündigungen, ja als Geschichte des Geistes und als Echo der als kenosis begriffenen Fleischwerdung des Wortes dar. Zumal ein Werk nie von seiner Wirkungsgeschichte zu trennen ist und diese im Fall Nietzsches sich gegenwärtig in der hermeneutischen

⁵⁷³ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 9f.

⁵⁷⁴ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 10.

⁵⁷⁵ Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie*, 46.

⁵⁷⁶ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 54.

⁵⁷⁷ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 64.

⁵⁷⁸ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 49.

⁵⁷⁹ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 50.

⁵⁸⁰ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 60.

Philosophie am lebendigsten und fruchtbringendsten entfalten kann, ist Vattimo zufolge eine Deutung Nietzsches in der Tradition *hermeneutischer Ontologie*⁵⁸¹ zu affirmieren.

Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche kann nicht in erster Linie vom Ziel eines wahrenen Verständnisses *des* Denkers, dem alle „wahre Welt“ zur Fabel geworden ist⁵⁸², getragen sein. Zum Leitfaden durch die disparate und widersprüchliche Philosophie Nietzsches wird eine Interpretation aus der Erfahrung der Schwächung, welche in einer Kontinuität zum paulinischen Erbe steht. Dies eröffnet im Horizont der Spätmoderne einen Raum unvorhersehbarer Auseinandersetzung mit der Wiederkehr christlicher Botschaft bei den Halbgläubigen guten *Mutes* und Temperaments.

Der *Übermensch* ist Vattimo zufolge keineswegs der elitär herrschende (oder gar völkisch identifizierte⁵⁸³) Gewaltmensch, sondern als „*Mensch des über*“⁵⁸⁴ eine Gestalt des *Über-gangs*, des *Über-schreitens* starren, identifizierenden, „*subjektiven*“ Weltumgangs hin zu Erleichterung und Schwächung im Sinne interpretativer, *verbaler* Welterfahrung. Im Gegensatz zu einem im Subjekt-Objekt-Dualismus gefangenen Denken des Urteils ist er Verkörperung und Entsprechung interpretativer Seinsstruktur. Der *Mensch des über* kann nicht, wie anfängliche Versuche Vattimos, ihn mit dem revolutionären Subjekt der marxistischen Tradition in Verbindung zu bringen, insinuieren, „als versöhntes Subjekt verstanden werden, weil er sich nicht als *Subjekt* denken lässt“⁵⁸⁵. In dieser Kritik an einem starken Subjektbegriff lassen sich die Motive von Nietzsches Auflösung der Unbedingtheit der Prinzipien der Moderne bündeln. Nietzsches *Mensch des über* wird nicht mehr als letzter Einheitspunkt, als Letztsubjekt gedacht, sondern in „konstitutiver Gespaltenheit“⁵⁸⁶, worin Vattimo eine Nähe zum Ich der künstlerischen Avantgarde des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, der Literatur und der Situation des postmodernen Menschen sieht. Das „aufgehobene Subjekt“

⁵⁸¹ Vgl. Vattimo, Nietzsche and Contemporary Hermeneutics, 58 – 68.

⁵⁸² Vgl. Nietzsche, Götzendämmerung. Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde.

⁵⁸³ Vgl. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 357.

⁵⁸⁴ Vgl. Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 49.

⁵⁸⁵ Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 40.

⁵⁸⁶ Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 62.

findet eine Darstellung „am Modell des Clowns“, wie er in Blochs *Geist der Utopie* auftaucht⁵⁸⁷. Vor allem aber sieht er im Übermenschen den Menschen „guten Charakters“⁵⁸⁸.

„Freilich gehörte hierzu, wie gesagt, ein gutes Temperament, eine gefestete, milde und im Grunde frohsinnige Seele, eine Stimmung, welche nicht vor Tücken und plötzlichen Ausbrüchen auf der Hut zu sein brauchte und in ihren Äußerungen nichts von dem knurrenden Tone und der Verbissenheit an sich trüge – jenen bekannten lästigen Eigenschaften alter Hunde und Menschen, die lange an der Kette gelegen haben.“⁵⁸⁹

„Diese Einstellung, die über eine Widerlegung und Ablehnung hinaus ist“⁵⁹⁰ und in der die „Emphasis“ und die „alten Motive des heftigeren Begehrens“⁵⁹¹, die Verbissenheit und das Knurren, entschwinden, zeugt von einer Haltung der „Erleichterung“⁵⁹², der Schwächung. An diese Erleichterung ist auch zu denken, wenn Vattimo in seiner Lektüre von Heideggers Pauluskommentar die Unmöglichkeit, christliche Existenz durch Wesensbestimmungen, „positive Aufgaben auf der Ebene der Moral“⁵⁹³ oder bestimmte Sinnkonzepte und Teleologien zu definieren akzentuiert und dem verbissenen Hüten eines erreichten Status, woran ja Paulus bekanntlich nicht viel gelegen ist⁵⁹⁴, und dem Festhalten bestimmter Identifizierungen einer Wahrheit christlicher Existenz ein Stehen in der Unsicherheit und Not des Heute sowie die Ironie der dem ersten Brief an die Korinther entnommenen Wendung des „als ob nicht“ gegenüberstellt: Was jemand tut, tue er angesichts der Kürze der Zeit, „als ob nicht“⁵⁹⁵. Damit zersetzt sich die Anmaßung einer Letztgültigkeit der Wirklichkeit, welche dissolutive Tendenz zum Zeigestab der die absolute Todesmacht verkehrenden

⁵⁸⁷ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 45.

⁵⁸⁸ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 63.

⁵⁸⁹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Aph. 34.

⁵⁹⁰ Vattimo, *Nietzsche*, 54; siehe auch Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 346.

⁵⁹¹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Aph. 34.

⁵⁹² Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, Aph. 350.

⁵⁹³ Vattimo, *Os mé*, 181.

⁵⁹⁴ Phil 3, 4 – 14.

⁵⁹⁵ 1 Kor 7, 29ff.

Offenbarung Gottes werden kann. Es ist der Mensch guten Mutes und guten Temperaments, der in dieser vom Ernst der unerbittlichen Letztgültigkeit befreiten Welt leben kann und der vor die Aufgabe gestellt ist, in seinem „milden“ Blick auf die Welt in ihrer Gebrochenheit der die Todesmacht verkehrenden Liebe Gottes zu entsprechen. Der Mensch guten Temperaments ist nicht mehr verbissen an die Hoffnung einer Rückkehr zu einer „reinen Religion“ gekettet, weiß er doch um die Gefahr eines vereinheitlichenden „babylonischen“ Standpunktes angemäßer Absolutheit und um die Dignität und *Ver-bind-lichkeit* einer geschichtlich kontaminierten Religion, welche Vielfalt und Kritik, Umwege, Irrungen und Irrtum als Erfahrungen an ihr hat. Nachdem Vattimo nach dem *Menschen des über* im revolutionären marxistisch leninistischen Subjekt, im befreiten Subjekt Marcuses, im Menschen „einer Welt der verdichteten Kommunikation oder besser noch: der *Metakommunikation*“⁵⁹⁶ (wie beim späteren Habermas), in der literarischen Gestalt (z. B. Musils *Mann ohne Eigenschaften*), in der ästhetischen, „unausgeglichenen“⁵⁹⁷ Gestalt künstlerischer Avantgarde gesucht hat, spricht er in gewisser Nähe zu Hegels Bestimmung des Selbstbewusstseins vom postmetaphysischen Subjekt als einem gedoppelten Subjekt, welches er in der paulinischen Erfahrung des *os mé* angelegt sieht. Dieses schwache Subjekt ist nicht mehr im Sinne lückenloser Selbsttransparenz, eines Verfügens über eine unumschränkte Selbstgegebenheit und einer „starken Identifikation mit sich selbst“⁵⁹⁸ zu denken, sondern steht in einer Geschichte des Geistes und hat als solches immer auch allgemeinen Charakter. Entgegen jeglicher Figuren absoluter Beheimatung lässt sich das schwache Subjekt im Sinne Hegels als ständige Verkehrung von Einzelfem und Allgemeinem, als „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“⁵⁹⁹, als „selbstbewusste unruhige Ruhe des Geistes“⁶⁰⁰ verstehen. Die Schwächung der Selbstgegebenheit des Subjektes meint einen Prozess des Sich-Anders-Werdens⁶⁰¹ des Ichs, das dadurch zugleich Wir

⁵⁹⁶ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 63.

⁵⁹⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 45.

⁵⁹⁸ Weiß, Vattimo, 172.

⁵⁹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 145.

⁶⁰⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 354.

⁶⁰¹ Vgl. auch Vattimo, *Jenseits des Subjekts*, 125.

ist.⁶⁰² Das paulinische Subjekt ist das, das allen alles geworden ist und in die Welt eintaucht bis in die Verkörperung ihrer Vergänglichkeit und Todesgestalt, darin aber als neuer Mensch wieder aufersteht, um nicht mehr in Selbstpräsenz, sondern im Sinne des in ihm lebenden Christus zu leben. Vollzug dessen ist das paradoxe *os mé* (als ob nicht), das als Unterschied, der keiner ist, im Sinne der zweiten übersinnlichen Welt Hegels ein Selbstbewusstsein insinuiert, das weder unter allgemeinen Gesetzen steht noch der individuellen Willkür des sinnlichen Diesseits dahingegen ist, sondern der Fraglichkeit des Anderen ausgesetzt ist, denen Paulus alles geworden ist, das heißt denen gegenüber er seine gesamte Substanz aufgegeben, um sie als schwaches Subjekt von ihnen wieder zu erhalten: „Ihr seid meine Ehre, meine Freude.“⁶⁰³ Dieses Subjekt lässt sich nicht mehr als ein religiöses mit den starken Merkmalen der Identifikation und Zugehörigkeit verstehen, dessen Wiederaneignung möglich wäre, sondern als eines, dessen Sein „(immer schon) *gewesen ist*“⁶⁰⁴ und das nur „als Gedächtnis“, als „in einer verblassten und ‚schwachen‘ Form“ wiederkehrendes Gegenwart erlangen kann – Paulus spricht zur Gemeinde von Saloniki: „Ihr seid schon geworden ..., ihr habt schon gewusst ...“⁶⁰⁵ Vattimo denkt nicht an die einfache Wiederaneignung des religiösen Subjektes – all die Kritik an Moderne, Metaphysik, Moral und Religion, die sich in der Gestalt des *Menschen des über* ausspricht, darf nicht vergessen werden. Vielmehr stellt sich das wiederkehrende schwache Subjekt in der Spätmoderne als die Gestalt des Halbgläubigen dar, dessen Eigenart sich in je neuen Fahrten, Interpretation und Antworten an die uns geschichtlich erreichenden Botschaften und den jeweiligen Weltumgang der Zeit gestalten muss. Die Gestalt des Halbgläubigen muss sich nicht in kritischer Überwindung von der Vergangenheit lossagen, sondern begegnet ihr in *pietas* und guten Mutes. Diese sich von jeder katastrophisch apokalyptischen Gestimmtheit verabschiedende *Einladung* spricht auch Paulus in den letzten Versen seines ersten Briefes an die Gemeinde von Saloniki aus: „Freut euch! Seid guten Mutes!“⁶⁰⁶

⁶⁰² Vgl. Appel, *Zeit und Gott*, 264 – 267.

⁶⁰³ 1 Thess 2, 19f.

⁶⁰⁴ Vattimo, *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 152.

⁶⁰⁵ 1 Thess 1, 5 – 7.

⁶⁰⁶ 1 Thess, 5, 17.

Vattimo scheint im Kontext des zitierten Aphorismus vom guten Temperament besonders das Verhältnis zur Vergangenheit im Blick zu haben.⁶⁰⁷ Jene Art und Weise des Rückbezugs auf die Vergangenheit, die Art und Weise, seine Gewesenheit zu sein, die Vattimo mit Nietzsche anzudenken sucht, kann nicht die der Verbissenheit und des knurrenden Tones sein, kann nicht mehr die „Bitterkeit und Leidenschaft des Losgerissenen“ sein, welche in ihrem distanzlosen Ernst in einfacher Unmittelbarkeit zu ihrem Gegenstand aufgeht; kann nicht auf Dauer die der *kritischen Überwindung* sein, welche in ihrem Automatismus und der Tendenz zur Perpetuierung zutiefst eine Haltung der Unfreiheit wird – eine Haltung des Verfügens über die Vergangenheit, die zurückschlägt in ein Verfügterwerden durch eben diese. Mit welchen Worten, in welcher Sprache und auf welche Weise in gesellschaftlicher Wirkmächtigkeit lässt sich die Frage nach einer Alternative zur Haltung der kritischen Überwindung zum Ausdruck bringen? Wie kann es möglich sein, Ernst und Eifer des Losgerissenen abzulegen und sich in freierer Weise auf die Vergangenheit zu beziehen? Wie können die Erzählungen vorausgehender Generationen zur Vor-Gabe werden, die wir dankend und ohne durch sie vergiftet zu werden⁶⁰⁸, entgegennehmen können? Vielleicht ist dies auch die Frage, wie das Verlorene, das sich intentionaler Erinnerung und Kommemoration entzieht, „als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben“⁶⁰⁹ fordert. Dies ist „Unser Fragezeichen“ – es ist dies auch die Frage nach einem freien Umgang mit einer Geschichte der Moderne, welche sich zusehends in der Alternative von Theismus und Atheismus zum Ausdruck gebracht hat.

„*Unser Fragezeichen*. – Aber ihr versteht das nicht? In der That, man wird Mühe haben, uns zu verstehn. Wir suchen nach Worten, wir suchen vielleicht auch nach Ohren. Wer sind wir doch? Wollten wir uns einfach mit einem älteren Ausdrucke Gottlose oder Ungläubige oder auch Immoralisten nennen, wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben: wir sind alles Dreies in einem zu späten Stadium, als daß man begriffe, als daß *ihr* begreifen könntet, meine Herren Neugierigen, wie es einem dabei

⁶⁰⁷ Vattimo, Nietzsche, 54; Vattimo, Das Ende der Moderne, 191f.

⁶⁰⁸ Vgl. Sloterdijk, Zur Welt kommen – zur Sprache kommen, 45 – 48.

⁶⁰⁹ Agamben, Die Zeit, die bleibt, 52.

zu Muthe ist. Nein! nicht mehr mit der Bitterkeit und Leidenschaft des Losgerissenen, der sich aus seinem Unglauben noch einen Glauben, einen Zweck, ein Martyrium selbst zurecht machen muss!⁶¹⁰

Auf unorthodoxe Weise, indem Nietzsche selbst einer Transkription ausgesetzt wird, liest Vattimo dessen Texte als Eröffnung eines Raumes, der nicht in der starren Alternative von Theismus und Atheismus gefangen bleibt und den zu denken, zu bewohnen, zu erzählen die große Aufgabe unserer Epoche bildet. Die Gestalten der Gottlosen, Atheisten und Immoralisten sind in ein zu spätes Stadium eingetreten. Werden sie, die an einer monologisch-eindeutigen Erzählung festhalten wollen, vom *Menschen des über* als der Gestalt des *Über-gangs*, die der Hybris der Interpretation, Transkription und Versetzung *sich öffnen* kann, abgelöst?

Wir entwerfen hier nicht eine abstrakte Gestalt eines Halbgläubigen, der nur ephemeres Nebenprodukt einer überraschend wiederkehrenden Religiosität ist, es geht grundsätzlicher um die Frage nach Religion unter den Prämissen der Spätmoderne. Jener Aphorismus muss auch auf alle sich als Gläubige in authentischem Sinne Verstehenden gewendet werden. Auch sie sind in der Epoche der Spätmoderne „Losgerissene“, welche sich in einem „zu späten Stadium“ befinden, als dass sie eine ungebrochene, unschuldige und monologisch-eindeutige Kontinuität gläubiger Tradition in Anspruch nehmen könnten. So sehr sie diese als Einzelpersonen für sich veranschlagen mögen, so sehr stehen sie doch einer säkular gewordenen Welt gegenüber, welche ihnen die unvermittelte Partizipation an einem allgemeinen religiösen Geist versagt. Zumal aber biblische Religion immer auf jenen Raum der Allgemeinheit verwiesen bleibt, kann auch von ihnen Religion nur in Gestalt der Wiederkehr erfahren werden. Wenn Wiederkehr wesentlicher Zug einer Religion der Spätmoderne ist, gibt es nur eine Geschichte und ein Geschick der Religion, welches „authentische“ Gläubige *und* Halbgläubige umfasst. Religion kann aus den Prozessen der Moderne nur als gewandelte hervorgehen und hat die Gestalt des „über“, das aus jenem *Über-gang* nachhallt, vom dem sich Nietzsches *Mensch des über* versteht. Niemand findet sich nach den Umwälzungen der Moderne noch in derselben Gestalt der

⁶¹⁰ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 346.

Religion vor, wie sie vor jenen Revolutionen der Denkungsart bestanden hat. Auch die sich als authentisch verstehenden Gläubigen sind der Frage nach dem „Temperament“ nicht enthoben. In verdrehter Weise zum Aphorismus Nietzsches besteht für die Gläubigen die Gefahr, sich aus dem Unglauben der Welt noch einen Glauben, einen Zweck, ein Martyrium selbst zurecht zu machen, die Substanz des Glaubens gleichsam aus der Distanzierung gegenüber dem als verwerflich diskreditierten Unglauben der Welt zu gewinnen und damit nicht aus dem antagonistischen Wechselspiel von Glauben und reiner, kritischer Einsicht herauszukommen, wie es Hegel als für die moderne Welt der Bildung konstitutiv ansieht. Diese sich einen Weg zur *Versöhnung* und zur kenotischen Gestalt offener Religion verschließende Haltung der knurrenden Bitterkeit gegenüber der Welt der Moderne mag in ihrem Beschwören vormoderner, heilvollerer Gestalten als die konservative, zurückspringende Form kritischer Überwindung gelten, bleibt aber gänzlich den Prämissen der Moderne ausgeliefert.

Die Moderne bestimmt sich in ihren Prozessen sukzessiver Aufklärung (der Freiheit, Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Menschen) als „Zeitalter der Überwindung und der Kritik“⁶¹¹, mithin der *kritischen Überwindung*. Die Aufgabe des Denkens besteht darin, „zum Grund zurückzugehen und *auf diesem Weg* den Komplex von *novum*, Sein und Wert wiederzufinden (der in seiner immer weitergetriebenen Entfaltung der Geschichte Sinn verleiht ...)“⁶¹². Neuheit wird zum umfassenden ontologischen Wert, sodass Vattimo sogar vom „Wesen der Moderne als Zeitalter der Reduktion des Seins auf das *novum*“⁶¹³ sprechen kann. *Entwicklung* fungiert als das ideologisch mythisch ins Universale ausgeweitete Symbol, als Netz, dem nichts entkommen kann und in das alles verwoben bleibt. Sie wird von den Paradigmen der *Überwindung* (des Alten hin zu Neuem) und *Begründung*, der umfassenden Ableitung von allem aus einem identifizierten, positivierten Grundprinzip („zum Grund zurückgehen“), getragen: „Begründung bedeutet nämlich Zugang zu einem letzten Punkt, dessen Erreichen uns in

⁶¹¹ Vattimo, Das Ende der Moderne, 183.

⁶¹² Vattimo, Das Ende der Moderne, 183.

⁶¹³ Vattimo, Das Ende der Moderne, 182.

den Besitz des gesamten 'Feldes' bringt, indem wir dadurch jene ersten Prinzipien erlangen, von denen dieses abhängt.“⁶¹⁴

Kritische Überwindung als Motor der Entwicklung denkt das Alte im Modus unumschränkter Verfügbarkeit für die Gegenwart in ihrem Planen, Berechnen und Herstellen des Neuen, wodurch wir lediglich zu einem totalitären, nicht jedoch zu einem freien Begriff von Vergangenheit und Zukunft gelangen. An Stelle dessen etabliert sich das Verständnis einer ins Unendliche weiterlaufenden linearen standardisierten Zeit, für welche die Fließbandproduktion als Chiffre fungieren kann und welche über allem als vergleichgültigendes Schicksal lastet. Diese schicksalhafte Maschinenzeit ist jedoch nicht die Zeit des Menschen, in welcher Hoffnung und Verheißung, Schuld und Versöhnung, Erlösung und Offenbarung ergehen können. Sinn wird untrennbar mit dem Neuen verbunden und konstituiert sich in einer sich selbst perennierenden Überwindung, die nie zum Stillstand kommen darf. Jene hohe Aufladung eines universalisierten Entwicklungsdenkens stellt nur dessen quasireligiöse Ideologisierung und Legitimierung dar, welche, konsequent verfolgt, in sich selbst implodieren muss: „Die Logik der Evolution nämlich ist die im Denken bereits festgemachte Herrschaft des Todes über die Geschichte: ihr ist am Ende alles gleich gültig wie dem Tod. Nichts, was war, ist vor ihrer gnadenlosen, gleichgültigen Kontinuität zu retten.“⁶¹⁵ Johann Baptist Metz paraphrasiert in diesem Zusammenhang Nietzsche: „Entwicklung will nicht Glück, sondern Entwicklung und weiter nichts.“⁶¹⁶ Bezüglich des Fortschritts teilt Vattimo, wie er am Beginn seines Buches *Das Ende der Moderne* schreibt, diese Einsicht: „das Ideal des Fortschritts ist leer, sein Endzweck besteht darin, Bedingungen zu schaffen, unter denen immer ein neuer Fortschritt möglich sein soll“⁶¹⁷. Die substanz- und subjektlose Leere des Fortschritts- und Entwicklungsdenkens, das verschiedentlich als Transkription biblischen Erlösungsdenkens dargestellt wurde, führt

⁶¹⁴ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 122.

⁶¹⁵ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 169.

⁶¹⁶ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 167; vgl. Nietzsche, *Morgenröte* Aph 108.

⁶¹⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 12.

schließlich „zur Auflösung des Fortschrittsbegriffs selbst – was in der Kultur zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert geschieht“⁶¹⁸ und bei Nietzsche zu Tage tritt.

Tief im allgemeinen Bewusstsein sedimentiert, durchwirken all diese Momente modernen Weltumgangs auch unversehens theologisches Denken und religiösen Vollzug folgenschwer. Sie sind trotz ihres Anstrichs wissenschaftlicher Objektivität und voraussetzungsloser Gültigkeit keineswegs religiös neutral, aber als unsichtbarer Hintergrund unseres Erlebens in ihren weitreichenden Konsequenzen beinahe undurchschaubar und in ihrer absoluten Anpassungsfähigkeit dem Bewusstsein undurchdringlich, das heißt gegen Einsprüche jeder Art immunisiert. Damit stellen sie jedoch ein konservatives Prinzip *par excellence* dar – war die Moderne mit dem *guten Mut* zur Kritik angetreten, so hat sie sich der überraschungsfreien, gleichgültigen Kontinuität und beruhigten Absicherung hingegeben. Die biblischen Zeitsymbole der Eschatologie und Apokalyptik, der messianischen Erwartung und der Prophetie, des Festes und der Erfüllung, der Gefährdung und Rettung, des *kairos*, die in ihrem entsichernden, unterbrechenden Charakter dem Menschen als Gestalt der Ambiguität, Offenheit und Interpretation in viel tieferer Weise entsprechen als die maschinelle Konformität ewig weiterlaufender Zeit, wurden als unwissenschaftlich diskreditiert und gegen die beruhigend-bedrohliche Schicksalsmacht der Maschinenzeit eingetauscht. An die Stelle vielfältigen (heterotropen) Zeiterlebens tritt – beginnend mit den *Turmuhren* – in der Moderne zunehmend eine standardisierte, uniformierte öffentliche Zeiterfahrung. Metz diagnostiziert betreffs der Zeit, deren Problematik wohl in der Tat den untergründigen Kern der oben angedeuteten Auseinandersetzung mit den Paradigmen der Moderne darstellt, in seinen *Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik*, deren Name wohl nicht zufällig einen Anklang an Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen* erweckt:

„Die Symbole für das Verständnis von Zeit haben sich längst gewandelt. Die apokalyptische Symbolik vom Abbruch, vom Ende der Zeit wurde eingetauscht gegen das pseudoreligiöse Symbol der Evolution, das in seiner Undurchdringlichkeit alle so sehr – bis in die letzten Spitzen ihres Bewusstseins – durchdringt, dass seine irrationale Herrschaft und seine quasi religiöse Totalität kaum mehr wahrzunehmen ist. Der

⁶¹⁸ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 12.

extensive Gebrauch des Wortes 'Entwicklung' in allen Lebensbereichen signalisiert etwas von dieser irrationalen Vormachtstellung.⁶¹⁹

Scheinbar voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit und religiös-mythische Verklärung reichen einander einträchtig die Hände, um modernen Weltumgang unter der Leitidee von Entwicklung als überraschungsfreier Kontinuität sicherzustellen. Und aus „lauter Angst vor 'Unzurechnungsfähigkeit' hat sich [christliche] Theologie längst in die sanfteren Arme des Evolutionismus“⁶²⁰ begeben, dabei aber die ihr eigene Zeiterfahrung und ihr kritisches Hoffnungspotential weitgehend preisgegeben.

Vattimo findet in der Philosophie Nietzsches ein scharfsinniges Durchschauen jener neuzeitlichen Tendenzen, welche gemeinsam mit anderen prominenten Werten der Kultur einer „*chemischen Analyse*“, einer Dekonstruktion in ihre Bestandteile unterzogen werden. Der erste Aphorismus von „Menschliches, Allzumenschliches“, jenem Buch, welches nach dem Verlust des Glaubens an die verbindende Kraft der Kunst (insbesondere der Richard Wagners) als wiedergefundenen Mythos' am Anfang der mittleren Schaffensperiode Nietzsches steht, ist bezeichnenderweise übertitelt mit „Chemie der Begriffe und Empfindungen“⁶²¹:

„Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschliesse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?“

Nicht ein Ins-Recht-Setzen wissenschaftlich technischen Weltumgangs ist das Motiv jener Passage, sondern „eine Methode, die es Nietzsche gestattet, 'historisch' das Werden von Moral, Metaphysik und Religion zu rekonstruieren“⁶²². Die großen Ideen zeigen sich entgegen ihrem Anspruch auf Letztgültigkeit und Voraussetzungslosigkeit

⁶¹⁹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 167.

⁶²⁰ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 169.

⁶²¹ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aph 1.

⁶²² Vattimo, Nietzsche, 49.

als Interpretationen. Die chemische Analyse führt zu einer „Auflösung der Idee der Begründung und eines ersten Prinzips gerade im Verlauf jenes Prozesses, der auf ein solches Prinzip zurückzugehen sucht“⁶²³. Dies bezeichnet Nietzsche als „Selbstaufhebung der Moral“⁶²⁴ – der unbedingte Wahrheitsanspruch, welcher Wissenschaft, Religion, Moral und Metaphysik innewohnt, wendet sich zersetzend gegen diese selbst zurück und macht auch vor den Paradigmen neuzeitlichen Weltumgangs, die wir als Entwicklung, Begründung, Überwindung herauszustellen versucht haben, nicht halt, entlarven sich diese doch entgegen aller Unschuldsbeteuerungen, Objektivitäts- und Neutralitätsbezeugungen selbst als schlechte Metaphysik⁶²⁵, als Quasimetaphysik (Metz), als ontologische Position mit Letztgültigkeitsanspruch und einer rigorosen Moral (Leistung, lebenslangem Lernen, gnadenloser Mobilität und Flexibilität, unumschränkter Verfügbarkeit, Forderung nach Selbstverwirklichung und -findung, geglücktem Menschsein ...).

Ohne die weitere Entwicklung von Nietzsches Schriften verfolgen und diesen in ihrer zerstreuten Vielfalt und in ihrem Reichtum gerecht werden zu können, haben wir uns die Frage zu stellen, worauf die von Krankheit, Genesung und Gesundheit ihren Ausgang nehmenden Überlegungen zur (Spät)Moderne hinsichtlich der Frage nach Religion in der Spätmoderne führen können. Religiöses Bewusstsein und theologische Rede sind, wenngleich sie des Öfteren in Fundamentalopposition zur Moderne scheinen, zutiefst von deren Paradigmen durchweht⁶²⁶, welche keineswegs voraussetzungslos geltende, unschuldige Annahmen sind, die sich der Logos der Gottesrede arglos zu eigen machen könnte. Für die Religion erwächst, wenn sie als wiederkehrende Nietzsche nicht unterlaufen möchte, die Notwendigkeit einer Reflexion auf die Bedingungen der Moderne, also die Notwendigkeit einer „reflexiven Moderne“, einer Zeit des „zweiten *Mutes*“ (Reikerstorfer). Jenes die Aufklärung kennzeichnende *Wagnis*

⁶²³ Vattimo, Nietzsche, 49.

⁶²⁴ Nietzsche, Morgenröte, Vorrede Aph. 4.

⁶²⁵ Vgl. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 344 mit dem bezeichnenden Titel: „Inwiefern auch wir noch fromm sind.“

⁶²⁶ Sehr schön zeigen dies etwa Johann Baptist Metz (Glaube in Geschichte und Gesellschaft) und Kurt Appel (Entsprechung im Wider-Spruch) auf.

gilt es in einem wiederholten Anlauf als Reflexion auf die Religion im Zeitalter der Spätmoderne erneut einzugehen.

„Reflexive Moderne“ kann keine *Überwindung* der Moderne insinuieren, zumal Überwindung als „typisch moderne Kategorie ... gänzlich ungeeignet ist, einen Ausweg aus der Moderne anzugeben“⁶²⁷. Nietzsche erkennt dies bereits in seinen frühen Schriften und greift zunächst auf Mythos und Kunst als äternisierende Mächte zurück, um dann aber verstärkt die tragische Epoche der Griechen zu akzentuieren. An die Stelle von *Überwindung der Moderne* tritt die Metaphorik von *Gesundheit und Genesung von einer Krankheit*.⁶²⁸ Aus spätmoderner Sicht ist – ungeachtet dessen, ob es sich nun um religiöse oder säkulare Positionen handelt – Genesung *nicht* in einer Aktualisierung griechischer Tragik und damit einem neuerlichen Sich-Begeben unter die absolute Macht des Schicksals möglich, da es kein Zurück hinter die Menschwerdung des Wortes⁶²⁹, hinter die jüdisch-praktische Aufklärung und die vielen modernen Prozesse der Aufklärung gibt. Auch für Religion und Theologie kann es kein einfaches Überwinden der Moderne geben, wie es all jene imaginieren, die aus der Verderbtheit dieser Epoche flüchten wollen – sei es in ein heilvolles *Zurück* oder in ein Ablegen der Moderne gleich einem unpassenden Kleid *voraus*. Religion kann nur im Prozess einer langen, nicht abzuschließenden Konvaleszenz, in der Wunde und Krankheit wieder von sich reden machen, wiederkehren. Es geht um eine nicht abzuschließende Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren Bedingungen, welche diese in all ihren Errungenschaften und Irrungen, wie in ihrem wirkmächtigen kritischen Anspruch zur Sprache kommen lässt. Es muss um eine nicht abzuschließende Auseinandersetzung mit Religion *in* der Moderne mit all deren Implikationen zu tun sein; um eine Wiederkehr, die all die Stufen der Kritik der Moderne (im Sinne eines Genetivus subjektivus *und* objektivus) an sich trägt. Der Vorstellung einer Wiederaneignung einer *reinen* Religion stellt Vattimo die einer *kontaminierten* gegenüber, die nur mehr als *Wiederkehr* erfahren werden kann. Sehr schön bringt Nietzsche diese Erfahrung im Gegensatz zu jener der kritischen Überwindung in einem

⁶²⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 180.

⁶²⁸ Vgl. Vattimo, Nietzsche, 39; Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 179 – 186.

⁶²⁹ Kol 2, 8 – 23.

weiteren Aphorismus am Beginn von „Menschliches, Allzumenschliches“ auf den Punkt:

Einige Sprossen zurück. – Die eine, gewiß sehr hohe Stufe der Bildung ist erreicht, wenn der Mensch über abergläubische und religiöse Begriffe und Ängste hinauskommt und zum Beispiel nicht mehr an die lieben Englein oder die Erbsünde glaubt, auch vom Heil der Seelen zu reden verlernt hat: ist er auf dieser Stufe der Befreiung, so hat er auch noch mit höchster Anspannung seiner Besonnenheit die Metaphysik zu überwinden. *Dann* aber ist eine *rückläufige Bewegung* nöthig: er muß die historische Berechtigung, ebenso die psychologische in solchen Vorstellungen begreifen, er muß erkennen, wie die größte Förderung der Menschheit von dorthier gekommen sei und wie man sich, ohne eine solche rückläufige Bewegung, der besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit berauben würde. – In Betreff der philosophischen Metaphysik sehe ich jetzt immer mehrere, welche an das negative Ziel (daß jede positive Metaphysik Irrthum ist) gelangt sind, aber noch wenige, welche einige Sprossen rückwärts steigen; man soll nämlich über die letzte Sprosse der Leiter wohl hinausschauen, aber nicht auf ihr stehen wollen. Die Aufgeklärtesten bringen es nur so weit, sich von der Metaphysik zu befreien und mit Überlegenheit auf sie zurückzusehen: während es doch auch hier, wie im Hippodrom, noth thut, um das Ende der Bahn herumzubiegen.⁶³⁰

Dieser Aphorismus zielt auf eine Schwächung des Herrschaftscharakters der modernen Leitwörter der kritischen Überwindung und Entwicklung – ohne Rückwendung zu den „Kristallisationen“, den „Ruinen“ und „Spuren“ der Vergangenheit muss der Fortschrittsgedanke in die völlige Leere implodieren, weil er zur selbstlaufenden Maschinerie verkommt. „Die Zukunft – das heißt der Ablauf eines Prozesses, das Sichgeben von Neuem – ist heute paradoxerweise durch die Automatismen des Systems garantiert ...“⁶³¹ Demgegenüber hängt für Vattimo die Dignität des Neuen an der *pietas* und dem verbindenden Band zum Vergangenen: „Die neuen Erfahrungen, die wir machen, haben nur Sinn als Fortführungen des Dialogs mit dem, was der Todesschrein – die Geschichte, die Tradition, die Sprache – uns überliefert hat.“⁶³² Es ist dies die

⁶³⁰ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 20.

⁶³¹ Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 19.

⁶³² Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 18.

Begegnung mit dem ‚Inhalt‘ der Botschaften, die sich durch die Abfolge der Generationen überliefern“⁶³³.

In unzähligen, nur teilweise systematisierbaren Aphorismen tritt Nietzsche in Dialog mit den Spuren der Vergangenheit, ohne dieser bei aller dissolutiven Lektüre eine wahrere Welt entgegensetzen zu wollen. „Die Archäologie Nietzsches feiert der Metaphysik gegenüber vielmehr ‚Gedächtnisfeste‘, sie durchläuft die Geschichte dieser Irrtümer als eine ‚Geschichte des Seins‘.“⁶³⁴ Die Fortführung des Dialogs auch mit der jüdisch-christlichen Herkunft kann für Vattimo, anders als für Nietzsche, wieder in einer unbefangeneren Weise erfolgen. Nietzsche, der sich eher nach der tragischen Haltung der Griechen ausstreckt, zeigt sich verwundert über den noch nicht zur Gänze abgelegten christlichen Glauben – „wie schauerlich weht uns dies Alles, wie aus dem Grabe uralter Vergangenheit an! Sollte man glauben, dass so etwas noch geglaubt wird?“⁶³⁵

Es bleibt die Frage, aus welchem Geist Nietzsches Denken lebt, welchen *Logos* dieses Denken, dem (nicht zuletzt in der chemischen Analyse) alle Logizität der Welt entwindet, voraussetzt. Vattimo scheint diese Frage nach dem Logos mit der „Rückwendung im Hippodrom“ in Verbindung zu bringen, welche nicht nur auf diese und jene Begebenheiten zurückführt, sondern wesentlich auf die christliche Herkunft. Er sieht in der Botschaft von der Inkarnation des Logos und der Geistsendung, im Angesprochen-Werden durch das Wort⁶³⁶ den Horizont, aus dem sein Denken, ja aus dem auch ein sprachlicher, nicht mehr starker Seinsbegriff und somit die „Geschichte des Seins“ als Geschichte des Untergangs⁶³⁷, des Verfalls, der Schwächung lebt. Das Bewusstwerden dieses Horizontes der *Herkunft* ist wohl die tiefste Erfahrung der Wiederkehr. Das Zurücksteigen einiger Sprossen auf der Leiter ist wesentlich mit der

⁶³³ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 145.

⁶³⁴ Vattimo, *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 148 – zur Thematik siehe den gesamten Artikel: 141 – 153.

⁶³⁵ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Aph. 113.

⁶³⁶ „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet und wir haben seine Herrlichkeit gesehen ...“ Joh 1, 14; „Gott sprach“ Gen 1.

⁶³⁷ Vgl. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 65 – 69.

Wiederkehr der *Religion* als Wiederkehr verbunden. Sie ermöglicht es erst, den in Kritik, Entfremdung und Auszug erreichten Problemhorizont der Spätmoderne, welcher sich im Hören auf die Ereignishaftigkeit des Seins emblematisieren lässt, nicht sofort wieder zu unterlaufen; nur so scheint es Vattimo denkbar, sich „auf der Ebene der Möglichkeit des Seins [zu] halten“⁶³⁸.

Vattimo sieht Nietzsches und auch Heideggers Versuche einer Genesung von der Metaphysik als einer Rückkehr in die Tradition ihrem Anspruch nicht ganz gerecht werden, insofern sie ein vergegenständlichendes Denken nicht zu verlassen vermögen. Sie bleiben „Gefangene des griechischen Objektivismus und weigern sich folglich, die Implikationen der christlichen antimetaphysischen Revolution konsequent zu entwickeln“⁶³⁹. In ihren großartigen Versuchen, einem vergegenständlichenden, fixierenden Denken zu entkommen, ist bei aller Kritik und Ablehnung ein Nachklang der „Kraft der christlichen Neuheit“⁶⁴⁰ zu spüren, welche jedoch nicht zu weiterer Entfaltung kommen kann, zumal sie sich dieser ihrer Herkunft in ihrem Rückgangs in die Seinsgeschichte („Gedächtnisfeste“⁶⁴¹ bei Nietzsche, „Andenken“ bei Heidegger) verweigern. Vattimo bindet Andenken und die rückläufige Bewegung der Gedächtnisfeste an ihre geschichtlich-geschickliche Herkunft aus der biblischen Tradition.

„Die Philosophie, die auf den Appell zur Überwindung der Metaphysik antwortet, kommt aus der jüdisch-christlichen Tradition, und der Inhalt ihrer Überwindung der Metaphysik ist kein anderer als das Heranreifen des Bewusstseins von dieser Herkunft.“⁶⁴²

Dieses Heranreifen des Bewusstseins von jener *Herkunft*, das auf den Appell der Überwindung der Metaphysik antworten möchte, ist die „rückläufige Bewegung“, jene Wiederkehr, welche all die Entfremdungen an sich hat, welche den Weg bis zur

⁶³⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 121.

⁶³⁹ Vattimo, *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, 226.

⁶⁴⁰ Vattimo, *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, 226.

⁶⁴¹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Aph. 223.

⁶⁴² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 119.

äußersten Sprosse der Leiter genommen. Dieses Heranreifen des Bewusstseins von jener Herkunft bezieht sich insbesondere auf den christlichen Mythos der *Menschwerdung Gottes* und der *Geistsendung* – so schreibt Vattimo über die Hermeneutik als jene Philosophie der Interpretation, welche die rückläufige interpretierende Bewegung der Erfahrung in philosophischer Hinsicht akzentuiert: „Nur als Erbe des christlichen Mythos von der Fleischwerdung Gottes kann die Hermeneutik sein, was sie ist: eine nicht metaphysische Philosophie vom wesentlich interpretativen Charakter der Wahrheit und mithin eine nihilistische Ontologie.“⁶⁴³ Die Menschwerdung ermöglicht eine nihilistische Ontologie, das heißt eine Lösung des Seinsbegriffes aus seinen vielfältigen Positivierungen und verewigenden Präsentifizierungen:

„Dieses geschichtliche Ereignis [die Menschwerdung] zeugt von der nihilistischen Berufung des Seins, von einer Teleologie der Schwächung jeglicher 'ontischer' Starrheit zugunsten des Verbuns, zugunsten des Logos, des im lebendigen 'Gespräch' getauschten Wortes, insofern wir geschichtlich existieren, d.h. sind.“⁶⁴⁴

Nietzsches (und auch Heideggers) Denken erschließt sich Vattimos skandalöser Interpretation zufolge im Lichte von Menschwerdung und kenosis als deren entfernter Wi(e)derhall.

Kommt in dieser produktiven, wohl aber gewagten Nietzscheinterpretation Vattimos die Selbstaufhebung der Moral⁶⁴⁵, wie sie den Jahrtausende alten Glauben an Gott und Wahrheit⁶⁴⁶ konsequenterweise ereilt, zumal sich gerade im unerschütterlichen Festhalten an und Suchen nach der Wahrheit jedes Fundament und schließlich Wahrheit (Moral) selbst auflösen, auch dem Denken Nietzsches als Schicksal entgegen? Vollzieht sich in dessen Weiter- und Durchführung, wie sie Vattimo zu betreiben sucht, die Selbstaufhebung von Nietzsches Auflösung des Wahrheitsbegriffes hin zu einer freilich nicht mehr positivierbaren Wahrheit, zu jener Wahrheit, von der uns überliefert ist, sie

⁶⁴³ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 84.

⁶⁴⁴ Vattimo, *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, 228.

⁶⁴⁵ Nietzsche, *Morgenröte*, Vorrede von 1886, Aph. 4.

⁶⁴⁶ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Aph. 344.

werde uns *frei* machen, wenn wir im Horizont des Wortes, der verbalen Welterfahrung bleiben?⁶⁴⁷ Diese Vermutung wird gestützt durch eine Passage aus Nicoletta Capozzas Buch *Im Namen der Treue zur Erde*, in welchem sie einen großangelegten Vergleich zwischen dem Denken Nietzsches und Bonhoeffers anstellt. In Anlehnung an den „schwachen Hegelianer“ Vattimo schreibt sie:

„Man kann den Eindruck gewinnen, dass Nietzsches Denken eine in sich zurückkehrende Bewegung vollzieht, die gewisse Ähnlichkeiten mit Hegels *Phänomenologie* hat. Nur führt Hegels Weg zur in der Negation zurückgewonnenen Wahrheit des Begriffes, während Nietzsches Bewegung die Auflösung des Wahrheitsbegriffes bestätigen will.“⁶⁴⁸

Vielleicht darf rekapitulierend das, was wir mit Vattimo (als Interpret Nietzsches) als *Wiederkehr* im Rahmen einer in ihren Fundamenten erschütterten Moderne zu interpretieren versucht haben, in die Nähe dessen gerückt werden, was Johann Reikerstorfer Zeit des „zweiten Mutes“ als elementare Vergewisserungen im in die Krise geratenen Projekt der Moderne nennt:

„Wenn Erinnerungen ihre strukturierende Kraft verlieren, wenn man den Eindruck hat, dass unsere hohen Begriffe der Humanität verbraucht wirken und nur kraftlos frühere Erfahrungen reproduzieren, dann ist vielleicht die Stunde eines „zweiten Mutes“ angebrochen. Dann brauchen wir in der wachsenden Bodenlosigkeit elementare Vergewisserungen jener Interessen, jener Motive und Horizonte, aus denen unsere abendländische Kultur erwuchs und unseren Lebensraum prägte.“⁶⁴⁹

Die Moderne *bleibt* das Zeitalter der kritischen Überwindung, der Religionskritik, der chemischen Analyse, der Entfremdung, in welcher uns die Welt in all ihrer Härte entgegenkommt, aber *gleichzeitig* muss sie auch die Epoche der Wiederkehr, die je neu in ihre Traditionen zurückgeht, und des wiedergefundenen Mythos sein – Religion der

⁶⁴⁷ „... Wenn ihr bleibt im Wort [logos], dem Meinen, wahrhaftig seid ihr meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Jo 8, 31f)

⁶⁴⁸ Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde*, 187 – Nicoletta Capozza verweist auf Vattimos Buch *Il soggetto e la maschera*.

⁶⁴⁹ Reikerstorfer, *Zeit des „zweiten Mutes“*, 119; vgl. zum Thema den gesamten Artikel 111 – 125.

Moderne, die sich nur als Wiederkehr verstehen kann, muss die Formen ihrer Kritik als Verunreinigung an ihr haben, muss sich diese innerlich machen und so in sich zurückgehen.

Vattimos Bezugnahme auf Nietzsche schließt sich nicht in einer Funktionalisierung der Religion, indem er sie gerade dort in seinen Diskurs aufnimmt, wo er im Denken Nietzsches (und auch Heideggers) – allgemeiner: in einem „Denken der Überwindung der Metaphysik“ auf Aporien stößt. Vattimo schreibt: „Vielleicht könnte die Philosophie gerade (und nur) dann daran gehen, diese Aporien zu überwinden oder zumindest einen nicht nur widersprüchlichen Sinn in ihnen zu entdecken, wenn sie die eigene Herkunft von der Dreieinigkeitstheologie anerkennt.“⁶⁵⁰ Es erfolgt kein Rückgriff auf etwas beliebig Äußerliches, auf irgendeine gerade als geeignet erscheinende Mythologie, deren Stunde dann gekommen ist, wenn das rationale Denken an seine Grenzen gelangt. Dies wäre nach dem Weg der Entfremdung und Kritik, nach dem Erreichen des Bewusstseins der Autonomie des Menschen tatsächlich nicht mehr erschwänglich und hätte den Charakter des konstruiert Hergestellten, des Künstlichen, des Gewaltamen und Ideologischen.

Für den Halbgläubigen Vattimo hingegen bedeutet Wiederkehr der Religion ein Sich-Einstellen schwacher *Kontinuität* hinsichtlich der eigenen religiösen Herkunft und damit die Ermöglichung einer verwundenen „Heimkehr“⁶⁵¹. Jenseits individueller Befindlichkeit und Befriedigung von Bedürftigkeit geht es um eine Erfahrung geschichtlicher Zugehörigkeit in der Verschränkung von persönlich-biographisch Einzelem und gesellschaftlich-geschichtlich Allgemeinem. Die Entdeckung des Bandes zwischen Genesung von der Metaphysik und Wiederkehr des religiösen Erbes „öffnet“ für Vattimo „den Weg für den Dialog mit der christlichen Tradition, der anzugehören ich niemals aufgehört habe (was auch für die moderne Welt gilt, in der ich lebe), deren Sinn ich jedoch nicht mehr zu verstehen vermochte“⁶⁵². Eine Tradition erschließt sich neu, welche untergründig die gesamte europäische Moderne durchwaltet und aus welcher diese nicht heraustreten kann. Wenn sich aber in der Spätmoderne

⁶⁵⁰ Vattimo, Die Spur der Spur, 121.

⁶⁵¹ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 34f.

⁶⁵² Vattimo, Glauben – Philosophieren, 70.

Entfremdung und Wiederkehr, Kontinuität in Säkularisierung und Transkription als Motive religiöser Erfahrung zeigen, bleiben wir damit jüdisch christlicher Tradition nicht äußerlich?

Einem *Weltumgang der kritischen Überwindung* (sei es der progressiven hin zu Neuem oder aber auch der konservativen zurück zu einem Erträumten), wie er für die Moderne charakteristisch ist, stellt Vattimo nicht den apokalyptischen Abbruch der Fortschrittsteologien, sondern *Mut und Frohsinn des guten Temperaments* gegenüber. Nietzsches gutes Temperament scheint allerdings unter eine letzte Notwendigkeit, ein Schicksal gestellt, welches im zentralen Wort vom „amor fati“⁶⁵³ gepriesen wird. So wird Nietzsches Philosophie selbst zur tragisch-komödiantischen *Erzählung*, zu einem Mythos, welcher nur in einer radikal geschichtlichen Sicht wird aufgegriffen werden können und welcher in der konsequenten Verfolgung seiner Herkunft über sich hinaus getrieben werden muss, um sich in dieser Versetzung einem neuen Zugang zu öffnen. In jenem Aphorismus, in welchem Nietzsche vom guten Temperament spricht, ist zu lesen:

„Man lebte zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der *Natur*, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung, an Vielem sich wie an einem *Schauspiel* weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte. Man wäre die Emphasis los und würde die Anstachelung des Gedankens, dass man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden.“⁶⁵⁴

Jenem guten Temperament, über dem die absolute Macht des Schicksals zu lasten bestimmt ist, geht jede Form der Verantwortung verloren – man „würde die Anstachelung des Gedankens, dass man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden“. Alle Maßstäbe entschwinden zugunsten „jenes freie[n], furchtlose[n] Schweben[s] über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“. Der unter dem Schicksal stehende Frohsinn verbraucht die Substanz, auf deren Basis er ruht; in seinem komödiantischen Gestus geht ihm jegliche Substanzialität verloren, und er hat nichts anderes mehr mitzuteilen als die bloße

⁶⁵³ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 276.

⁶⁵⁴ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Aph. 34.

Leerheit seiner selbst – „Die Freude an diesem Zustande theilt er gerne mit und er hat vielleicht nichts Anderes mitzuthemen“. ⁶⁵⁵ Vattimo kann bei diesem *verhängnis*-vollen Frohsinn des guten Temperaments nicht stehenbleiben – vermag doch eine Bewusstseinsgestalt, die jegliche Substanz aufzehrt, keinen Bestand zu haben. Der so genügsame Frohsinn findet *nicht* die Erfüllung und führt nicht zur Anerkennung des Anderen, welchem Umstand Vattimo zu entsprechen sucht, wenn er die Bewegung dieses komödiantischen Weltumgangs hin zu einer neuen Form der Substantialität (mit)vollzieht – tatsächlich spricht er auch in *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* von einer „Substanz der Pietät“, welche in Bindungen, Rücksichten und Zugehörigkeiten besonders den Spuren des Lebendigen gegenüber besteht ⁶⁵⁶, und anderswo von einer „Substantialität“ der geschichtlichen Übertragung ⁶⁵⁷, d. h. Überlieferung. In verwegener konsequenter Verfolgung nietzschescher Motive kann Vattimo Religion als eine wiederkehrende Erfahrung und den Charakter guten Mutes entgegen jeglicher apokalyptisch-katastrophischer Vorstellungen aufgreifen. Er schreibt, den Terminus des guten Temperaments verdrehend:

„Das Wort, das diese Einstellung zur Vergangenheit und zu alledem, was uns – auch gegenwärtig – überliefert wird, zu umreißen vermag, könnte noch einmal ein anderes sein: das der *pietas*.“ ⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Alle: Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 34.

⁶⁵⁶ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 95.

⁶⁵⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 18.

⁶⁵⁸ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 191f.

Heideggers Andenken

„... ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon erreicht hätte ...“

Phil 3, 13

Gutes Temperament und Gelassenheit

In jener kurzen Anfangspassage aus *Die Spur der Spur*, in welcher Vattimo die Koordinaten jenes Raumes absteckt, innerhalb dessen von Wiederkehr der Religion zu sprechen ist im doppelten Sinne des Wortes, dass in der (Spät)Moderne nicht außerhalb dieses Feldes, sondern nur im Durchgang durch es die Rede von Wiederkehr der Religion erschwänglich ist *und* dass gerade ein konsequentes Sich-Bewegen innerhalb dieser Eckpunkte die Frage nach der Religion erneut zum Thema werden lässt, wird „die Offenbarung eines für *überwunden* ... Gehaltenen als eines bloß *Verwundenen*“⁶⁵⁹ genannt. Ohne an dieser Stelle all die Anspielungen aufnehmen zu können, welche das Wort „überwunden“ zu bergen scheint, wenden wir uns dem Paar „überwunden – verwunden“ zu, welches auf Heidegger verweist.

In organischer Weiterführung werden wird dabei auf dem mit Nietzsche beschrifteten Weg einer rückläufigen Bewegung und eines neuerlichen Gewährwerdens der Frage nach der Religion gehalten. Vattimo schreibt, er habe sich „eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut“⁶⁶⁰ und rückt die beiden Denker auch tatsächlich in eine große motivische Nähe zueinander, welche jene Verwandtschaft wohl noch übersteigt, die Heidegger selbst in seinen Texten zu Nietzsche anerkennt: Die beiden Philosophen könnten gleichsam als einander wechselseitig interpretierend gelesen werden – nicht nur vermag, wie dies in der Rezeption im 20. Jahrhundert stark gepflogen, Heidegger als Interpret Nietzsches zu fungieren, sondern auch, der chronologischen Abfolge ungeachtet, Nietzsche als Interpret Heideggers aufzutreten.⁶⁶¹ Vattimo liest Nietzsche und Heidegger in einer Form wechselseitiger Bezugnahme und Begegnung. Der Terminus der *Verwindung* meint einen *Übergang* zu einer anderen

⁶⁵⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁶⁶⁰ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 26.

⁶⁶¹ Vattimo, *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 141 – 153.

Form des Denkens, oder besser: zum eigentlichen Denken, welches für Heidegger das *Andenken* ist. Nietzsche erweist sich als *der* Denker des Übergangs hin zu einer künftigen Form des Denkens.⁶⁶²

Vattimos Präferenz für den Nietzsche des „*guten Temperaments*“ gibt uns – Nietzsche gleichsam zum Interpreten Heideggers erhebend – eine Tendenz zur Deutung der Philosophie des Letzteren an die Hand: Sie leitet uns an, das Werk Heideggers unter dem Gesichtspunkt der Schwächung, das heißt aus einer nihilistischen Perspektive zu lesen. Es wird nicht der Heidegger mit dem Zug zum Gewaltigen, dem „Kult des sokratischen Urworts“ und dem sich darin zumindest tendenziell zeigenden Glauben an eine „unmittelbare“ Erfahrung des Seins“⁶⁶³, an eine „nichtmetaphysische Urwahrheit“, sein, an den sich Vattimo hält, sondern der Heidegger der *Gelassenheit*, der im *Andenken* dankend und denkend⁶⁶⁴ zurück zu den Botschaften und Kristallisationen der Geschichte geht. Dies ist auch die Blickrichtung der Dichter, von denen Heidegger sagt, sie lenkten „das Denken der Menschen weg vom gewaltigen Rauschen und Krachen, Brechen und Stürzen auf etwas Unscheinbares, das still und sanft waltet“⁶⁶⁵. Gegen die Tendenzen, das *Ereignis* im Sinne diskontinuierlich-apokalyptischen Einbruchs zu denken, hält Heideggers Akzentuierung von Stifiers sanftem Gesetz:

„Verstehen wir unter dem 'Gesetz' die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenen anwesen, in sein Gehöriges gehören lässt, dann ist das Ereignis das schlichteste und sanfteste aller Gesetze, sanfter noch denn jenes, das Adalbert Stifter als 'das sanfte Gesetz' erkannt hat.“⁶⁶⁶

Als eine Nahtstelle des nietzscheschen, heideggerschen und christlichen Erbes, wie Vattimo es aufnimmt, gilt ihm der Begriff der *pietas*. Wir werden zu zeigen versuchen, dass Vattimo *mit dem Begriff der pietas das Erbe Nietzsches (gutes Temperament, rückläufige Bewegung) und Heideggers (Ding, Verwindung, Andenken) in christlichem*

⁶⁶² Siehe etwa: Heidegger, Was heißt Denken? oder den in den Wegmarken veröffentlichten Aufsatz „Zur Seinsfrage“.

⁶⁶³ Vattimo, Gadamer zum Hundertsten, 82f.

⁶⁶⁴ Vgl. Heidegger, Wegmarken, 309f.

⁶⁶⁵ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, 196.

⁶⁶⁶ Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 259.

Kontext verwunden wiederkehren sieht. Der Ort dieser Wiederkehr ist aber dessen Herkunft und kann in dieser Bewegung nur als sich wandelnder wiedergefunden werden. Darin kommt eine zirkelhafte Struktur zum Ausdruck, welche jeden Anfang als schon gesetzten, „jedes Anfangen [als] ein Verwinden“⁶⁶⁷ erweist.

... nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est
pietas autem ad omnia utilis est
promissionem habens vitae
quae nunc est et futurae

... körperliche Übung ist zu wenig Nutzen,
die *pietas* aber ist nützlich zu allem,
hat sie doch die Verheißung des Lebens –
des Gegenwärtigen wie des Künftigen
(1 Tim 4, 8)

Denken der pietas

In römischer Religiosität und Kultur kommt der Haltung der *pietas*, die personifiziert als Göttin Verehrung genoss, große Bedeutung zu, ehe sie später in die patristische Theologie und christliche Frömmigkeit Eingang finden sollte. Die Vulgata gibt mit diesem Wort das griechische „eusebeia“ wieder. Bevor der Begriff *pietas* Pate stand für das Wort „Pietismus“ und damit allmählich in den Bereich des innerlich romantisch *pietistisch* Frommen abgedrängt wurde, brachte er Ehrfurcht, Achtung, Andacht, Andenken, dankbares Gedenken, Herkunft, Antwort auf eine „Erbschaft“ zum Ausdruck und zeigte sich in einem „Gefühl“ des *Verdanktseins* und einer Beziehung der *Unverfügbarkeit*, welche sich sowohl auf Gott (beziehungsweise die Götter und Göttinnen) als auch auf die vorhergehenden Generationen (besonders die Eltern) und

⁶⁶⁷ Reikerstorfer, Weltfähiger Glaube, 161.

auf das Gemeinwesen ausstreckten.⁶⁶⁸ Damit scheinen bereits die wesentlichen Motive vorgeprägt, die wir mit Vattimo im Rückgang auf Heidegger und die christliche Tradition erfragen wollen. Vattimo selbst kennzeichnet den Begriff der *pietas*

„als andächtige Achtung vor dem, was nur einen begrenzten Wert besitzt, aber gerade aufgrund dieses begrenzten Wertes Aufmerksamkeit verdient, weil er der einzige ist, den wir kennen: *pietas* ist die Liebe zum Lebendigen und dessen Spuren. Die Spuren, die es hinterlässt, und die, die es trägt, insoweit es sie von der Vergangenheit empfängt.“⁶⁶⁹

Der Begriff der *pietas* stellt eine Weiterführung und stärkere Konturierung des *guten Temperaments* dar. In seiner Übernahme in den Kontext zeitgenössischer Philosophie erfährt er eine Transkription und Erleichterung seines religiösen Charakters. Diese Beerbung und Säkularisierung lässt aber ihre Herkunft nicht als Überwundene zurück, sondern als Verwundene wiederkehren. Als säkularisiert-religiösem Begriff fehlt ihm die Unmittelbarkeit eines direkt ausgesprochenen Gottesbezuges. Dieser bringt sich als schwacher erst in Vermittlung durch Sterblichkeit, Endlichkeit, Unverfügbarkeit und Geschichte zum Ausdruck. Oder in anderen Worten: Die Zuwendung in *pietas* zielt nicht auf Identifikation und endliche Zuschreibungen, nicht auf die identifizierende Frage „Bist du ein Gott oder ein Mensch?“, das heißt auf die Trennung religiöser und säkularer Erzählungen, sondern gilt der Beziehung der Unverfügbarkeit und Anerkennung des Anderen. Diesen Gedanken der Zurückweisung einer unvermittelten Gottesunmittelbarkeit und deren Verpflichtung auf die Erzählung des Anderen spricht Johann Baptist Metz aus, wenn er immer wieder erinnert, dass Jesu erster Blick nicht der Sünde als Verletzung des Gottesbezuges, sondern dem Leid des Anderen, seiner Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit, galt.

Pietas meint eine Beziehung zum Lebendigen *als dem Endlichen und Unverfügbaren* – zu dem, was nur einen begrenzten Wert besitzt, was als *Sterbliches*⁶⁷⁰ nicht der ewigen

⁶⁶⁸ Vgl. Schmitz, *Moribus aniquis res stat Roma* – Römische Wertbegriffe bei christlichen und heidnischen Autoren.

⁶⁶⁹ Vattimo, *Abschied*, 118; zum Begriff der *pietas* siehe den gesamten Artikel, 109 – 126.

⁶⁷⁰ Vgl. Vattimo, *Abschied*, 123.

Verfügung anheim gegeben ist; es meint die „Andacht-Achtung, die dem Leben-Tod gilt“⁶⁷¹. Nicht der Rückgang auf „archai“, auf letzte Gründe, oder das Anvisieren eines telos erschließen deduktiv im begründenden Gressus den Wert des Lebendigen, sondern gerade seine Endlichkeit und *Unverfügbarkeit*, welche den tieferen Sinn des ersten, physischen Todes darstellt, der „den Anderen und auch uns aus dieser letzten Verfügbarkeit entzieht und erst wirkliches Leben ermöglicht, insofern setzt der Geist die Sterblichkeit, solange diese nicht als zweiter, ewiger Tod missverstanden wird“⁶⁷². Die *pietas* ist demnach als ein geistiges Geschehen, ein *geistiges Band*, zu denken, welches nach dem Anderen und seinen Erzählungen, nach dem Anderen in seiner Sterblichkeit und Endlichkeit frägt und ihm als solchem Antwort zu geben gerufen ist.

Gegenüber dem heideggerschen Daseinsentwurf radikaler Endlichkeit wird Vattimo im Denken der *pietas* eine Schwerpunktverschiebung vornehmen. Wir haben bereits an anderer Stelle davon gehandelt, dass Vattimo, ohne das von Heidegger mit der Betonung des Vorlaufens auf den je eigenen Tod erreichte Problembewusstsein aufgeben zu wollen, den Tod und die Endlichkeit des Menschen im Horizont der kenosis Gottes, der Menschwerdung als erlösender Offenbarung, einer radikalen Neuerschließung und gänzlichen Verkehrung unterstellt sieht. Im Denken der *pietas* kündigt sich, aus demselben Ereignis lebend, eine weitere Verdrehung an. Vattimo spricht von einer „Erbschaft, der gegenüber man Pietät empfindet, die man allen Spuren dessen, was gelebt hat, schuldet“⁶⁷³. Dies mutet wie das Bemühen an, auch den Toten *Subjektivität* nicht abzusprechen, dem Tod nicht die Bedeutung der absoluten Schranke zu geben und die Toten nicht als die definitiv Gestorbenen zu setzen. Freilich möchte auch Heidegger entschieden jede Positivierung der Toten vermeiden, wie etwa die Auseinandersetzung mit der Erfahrbarkeit des Todes der Anderen oder auch die Betonung der Unvertretbarkeit und Unbezüglichkeit des Todes zeigt⁶⁷⁴, doch bleibt die Frage, ob nicht die Anderen, die Toten, in seinem Konzept letztlich in ihrer *Subjektivität* unterlaufen werden, zumal die übermächtige Betonung des eigenen

⁶⁷¹ Vattimo, Abschied, 120.

⁶⁷² Appel, Zeit und Ewigkeit. Aus der Beschreibung des gleichnamigen Forschungsprojektes.

⁶⁷³ Vattimo, Dialektik, Differenz, schwaches Denken, 91.

⁶⁷⁴ Heidegger, Sein und Zeit, § 47, § 53.

Todes als des umfassenden Verweisungszusammenhangs den Gedanken einer *Gemeinschaft von Lebenden und Toten*, wie er Mitte christlicher Hoffnung ist, wohl nicht mehr als erschwinglich erscheinen lässt. Die Haltung der *pietas* will demgegenüber gerade eine Beziehung der Unverfügbarkeit, des unableitbaren Verdanktseins auch den Toten und ihrer Geschichte gegenüber aussprechen und ihnen auf diese Weise in ihrer Subjekthaftigkeit entsprechen.

Die Einstellung der *pietas* erstreckt sich aber nicht nur auf die Vergangenheit (Denken des Genusses als Wiedererleben der Vergangenheit) und ist nicht allein die ehrfürchtige Haltung den Toten gegenüber, sondern bezieht sich auch auf all das, was uns gegenwärtig überliefert wird (Denken der Kontamination als Vermengung und Verschmelzung) und erfragt so ein geistiges Band, welches das gemeinsame Verstehen in den sich ins Unermessliche differenzierenden Sprachspielen ermöglicht und einen gemeinsamen Weltumgang konstituiert.⁶⁷⁵ Hier hat auch Vattimos Fragestellung nach den Änderungen allgemeiner Weltwahrnehmung angesichts der technologischen Entwicklung besonders im Bereich der Medien und angesichts des Entstehens einer Massenkultur, was Vattimo entgegen allem dogmatischen Pessimismus gerade nach den sich in dieser geschichtlichen Situation eröffnenden Hoffnungsmomenten fragen lässt, ihren Ort.⁶⁷⁶

Verstehen und damit auch die Frage nach der Anerkennung des Anderen können letztendlich weder aus einem angebbaren noch aus einem sich mythisch entziehenden Grund leben, sie sind weder von irgendwelchen archai abzuleiten noch von einem telos motiviert; es gibt auch keine der Sache äußerliche, außer- oder übersprachliche Metaebene, kein „Metaspiel“, welches die Befolgung der Regeln der Sprachspiele vorschreibt⁶⁷⁷ und so die Möglichkeit von Verstehen und Anerkennung gewährleisten soll.

„Was die Achtung der Spielregeln zu leiten vermag ... kann letztlich nur die *pietas* sein, die wir empfinden und gewissermaßen gegenüber dem Lebendigen und seinen Spuren-

⁶⁷⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 192 – 195.

⁶⁷⁶ Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*.

⁶⁷⁷ Vattimo, *Abschied*, 122.

Monumenten unmöglich nicht empfinden können, wenn wir erst einmal die Erfahrung der Ereignishaftigkeit, der Unbegründetheit und der Un-Anwesenheit des Seins gemacht haben.⁶⁷⁸

Das Empfinden der pietas hervorzuheben, will nicht heißen, auf die Ebene des Gefühls abschieben, was sich einer positiven Benennung entzieht. Vielmehr handelt es sich um eine *noetische Kategorie*; es geht darum, pietas als Haltung der Unverfügbarkeit und des Verdanktseins angesichts der Sterblichkeit und Hinfälligkeit gegenüber jeglichem deduktiven Begründungsdenken, welches stets eine ins Unendliche reichende Fülle äußerlicher Gründe zu applizieren vermag, herauszustreichen. Nur im Ernstnehmen der Sterblichkeit und Hinfälligkeit, welche mir den Anderen als Unverfügbaren vorstellen, kann es überhaupt Verstehen und Anerkennung geben, wird doch sonst der Andere immer von der eigenen Hybris als in meiner unumschränkten Verfügungsgewalt stehend gesetzt. Die pietas leitet uns zu einer dialektischen Bestimmung an: In der Auflösung jedes Grund-Fundamentes „begründet“ sich erst Begegnung. In der größeren Nähe und im Verstehen nimmt gerade die Verborgenheit und die Entzogenheit des Anderen, die Anerkennung der Unverfügbarkeit, Hinfälligkeit und Sterblichkeit zu. In der Schwächung jener sich ständig erneuernden Versuche der Fundamentierung und Begründung wird erst der Eintritt in ein sprachliches Verhältnis zum Anderen möglich, welches der Fraglichkeit des Anderen zu entsprechen vermag.

Jene Dialektik aus Auflösung des Grundes und Begründung, aus Nähe und Ferne gilt es nun im Rekurs auf Heidegger noch genauer in den Blick zu nehmen. Heidegger denkt Dasein nicht in völliger Selbstgegebenheit als ein Ganzes und als Präsenz, sich von dieser oder als diese auf Vergangenheit rückbeziehend und auf Zukunft hin ausstreckend, sondern sieht jede Form der Selbstgegebenheit durch das Vorlaufen auf den eigenen Tod vermittelt. Nicht aus dem descartschen Denken qua Zweifeln erlangt das Ich die unerschütterliche Gewissheit seines Seins, sondern das „Für-wahr-halten des Todes“ ist „des In-der-Welt-seins gewiss“⁶⁷⁹. Ist bei Leibniz die Güte Gottes jener

⁶⁷⁸ Vattimo, Abschied, 122f.

⁶⁷⁹ Heidegger, Sein und Zeit, § 53.

Referenzpunkt, welcher die Monade in ihrer Einheit und Ganzheit als „hermeneutische Totalität“, als lebenden immerwährenden Spiegel des Universums, als umfassenden Vermittlungszusammenhang konstituiert, so ist es bei Heidegger das Vorlaufen auf den eigenen Tod, welches die existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen als Sorge, als „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)“, als „hermeneutische Totalität“ gewährleistet.⁶⁸⁰ Lassen wir zu diesem für Vattimo (und die hermeneutische Ontologie überhaupt) so zentralen Punkt Heidegger selbst zu Wort kommen:

„Das Für-wahr-halten des Todes – Tod *ist* je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewissheit bezüglich eines innerweltlich belegenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiss. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz. Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigenen Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern. Daher muss die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewusstseins notwendig hinter der Gewissheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr 'da-haben' will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.“⁶⁸¹

Aus diesem in Rechnung Stellen des je eigenen Todes, wie es Heidegger im zweiten Teil von „Sein und Zeit“ veranschlagt, erschließt sich auch, was er im ersten Teil als Verstehen und Entwurf entfaltet hat⁶⁸², in tieferer Weise. Dort hat er bereits das Dasein wesentlich als *Seinkönnen*, als Sein seiner Möglichkeiten, als Entwerfen ausgeführt – „als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.“⁶⁸³ So ist

⁶⁸⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 42; vgl. dazu besonders das erste Kapitel des zweiten Abschnitts: „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“, § 46 - § 53.

⁶⁸¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53.

⁶⁸² Vgl. besonders Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31.

⁶⁸³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31.

es nicht die versammelte Präsenz seiner eigenen Vergangenheit, sondern es *ist* seine Möglichkeiten – das Dasein ist „ständig ’mehr‘, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren“⁶⁸⁴. Dies hat entscheidende Folgen für die Frage der Anerkennung des Anderen und für den Umgang mit dem, was uns überliefert wird, wie für das gemeinsame Verstehen, welches sich in einem geschichtlichen Weltumgang manifestiert. Zumal sich Dasein nicht als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren lässt, sondern immer als seine Möglichkeiten ist, kann einem dieses, fremdes wie eigenes, nie, auch nicht idealiter, in vollständiger Präsenz gegeben sein und so auch nie in erschöpfender Weise erkannt und beschrieben werden. Es gibt keinen Rückgang auf das Dasein, fremdes wie eigenes, als auf ein unhintergehbare, aller Interpretation vorausliegendes Objekt, ein *factum brutum*, welchem man sich mehr oder weniger gut annähern, angleichen kann und welchem – immer nachträglich – verschiedene Deutungen appliziert werden. Diesem Denken unter der Ägide der Kategorie der Vorhandenheit und der Trennung von Subjekt und Objekt setzt Vattimo das Konzept einer an Heidegger *und*, wie es scheint, auch an Hegels Begriff der Erfahrung (Vattimo ist Schüler Gadamers, der sich in dieser Hinsicht an Hegel anlehnt⁶⁸⁵) orientierten Hermeneutik, ein Denken der *pietas* entgegen, das in seinem interpretativen Charakter dem Dasein in seinem Selbst- und Weltverhältnis gerecht werden möchte.

Als Referenzpunkt für das Dasein, welches ja als seine Möglichkeiten existiert, erweist sich im heideggerschen Versuch, wie bereits erwähnt, die ausgezeichnete Möglichkeit des je eigenen Todes, der gleichsam als Angelpunkt des jede einfache Präsenz sprengenden Konzepts vor einem unbestimmten, beliebigen Sich-Verlieren in die Möglichkeiten bewahrt – so ist das Dasein gerade in der Auflösung, im Sich-Entziehen jedes (positivierbaren) Grundes begründet. Aus der unhintergehbaren Bedeutung des Todes im Rahmen des heideggerschen Konzepts der Unverfügbarkeit erwächst die

⁶⁸⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31.

⁶⁸⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 132f.

unlösbare Beziehung von Hermeneutik und Sterblichkeit, wie sie Vattimo des Öfteren herausstreicht.⁶⁸⁶

Diese Bezugnahmen Vattimos auf Heidegger, wie sie sich in verdrehter Weise im Begriff der *pietas* als einem *nicht verfügenden Denken des Verdanktseins* kristallisieren, beschränken sich jedoch nicht auf den frühen Heidegger mit seinem großen Werk *Sein und Zeit*, sondern erstrecken sich ebenso auf dessen späte Schriften. Sieht Vattimo im Sein zum Tode, wie es Heidegger in *Sein und Zeit* bedenkt, die Struktur einer mit der „Auflösung“ seines „Grundes“ übereinstimmenden Begründung des Daseins, das heißt eine dialektische, gerade im Auflösen jedes Grundes sich entfaltende Form des Gründens, so gibt ihm diese Charakterisierung die Möglichkeit einer einheitlichen Deutung der Philosophie Heideggers an die Hand. Vattimo expliziert dies in folgender Weise:

„Dieser Zusammenhang zwischen Begründung und Auflösung des Grundes, der in *Sein und Zeit* bei der Analyse des Seins zum Tode eingeführt wird, ist eine Konstante der ganzen nachfolgenden Entwicklung von Heideggers Denken, auch wenn das Todesthema in den späteren Werken fast zu verschwinden scheint. Begründung und Auflösung des Grundes bilden die Basis des Begriffs 'Ereignis', d. h. des Ereignisses des Seins, eines Begriffs, auf den beim späten Heidegger die Gesamtheit der Probleme, die in *Sein und Zeit* mit dem Begriff der Eigentlichkeit zusammenhängen, übertragen werden.“⁶⁸⁷

Freilich ist es nicht möglich, in einigen wenigen Bemerkungen der Spätphilosophie Heideggers, die Vattimo in einer organischen Einheit mit dessen frühen Schriften sieht, gerecht zu werden, und so mögen wir es hier bei einer knappen Andeutung zu drei Begriffen bewenden lassen, welche Vattimo im Rahmen der Erläuterung des Denkens der *pietas* immer wieder aufgreift: „Ding“, „Andenken“, „Verwindung“.

⁶⁸⁶ Vgl. besonders den Artikel „Hermeneutik und Nihilismus“: Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 121 – 139.

⁶⁸⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 125.

Treue sprießt aus dem *Erdland*,
Wahrhaftigkeit lugt nieder vom *Himmel*.
Zugleich gibt *Er* das Gute
und *unser* Land gibt sein Gewächs.
(aus Psalm 85)

Ding

Im vorstellend verfügenden Denken, wie es Heidegger zufolge die abendländische Metaphysik bis zu ihrer vollen Entfaltung in der umfassenden Herrschaft der Technik durchwaltet, kann das *Ding* nicht in seinem Dingcharakter zum Vorschein kommen, sondern wird zum bearbeitbaren, herstellbaren, verfügbaren, stummen Objekt depotenziert, welches als Gegenstand einem Subjekt *gegen-über-steht*. Wenn die umfassende Vergegenständlichung alles in seinem Ent-gegen-stehen bemisst, vergisst sie jene die Dinge konstituierende Dialektik aus Nähe und Ferne, Verbergung und Entbergung zugunsten einer gleichförmigen Abstandslosigkeit, in die alles unter der Ägide der Verfügbarkeit durch das Subjekt „zusammengeschwemmt“ wird. Das Wesen des Dings kann erst hervortreten („das Ding dingt“), wo sich dieses im *Geschenkcharakter* zeigen kann. Rätselhaft schreibt Heidegger dazu:

„Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.“⁶⁸⁸

Wo also das Ding in seinem Eigenen hervortreten kann, wo das Ding dingt, wo es in seinem Geschenkcharakter, der jeder Reduktion auf stumme Vorhandenheit entgegensteht, sein gelassen wird, stellt sich im Dingen des Dings Nähe ein, welche nicht die platte indifferente Abstandslosigkeit alles Instrumentalisierbaren ist. Im Nähern bringt sich das Ding nicht in eine unumschränkte Präsenz, wie sie im

⁶⁸⁸ Heidegger, Das Ding, 170 (179 in „Vorträge und Aufsätze“).

wissenschaftlichen Ideal einer durchgängigen Bestimmbarkeit und Transparenz der Welt, welche in der Prädikation einer noch so großen Anzahl von Eigenschaften ein „Ding“, aber auch eine Person in ihrem Wesen zu erfassen meinen, zum Ausdruck kommt, sondern die Nähe nähert die Ferne *als* Ferne, wahrt im Nähern diese Ferne. Im Nähern kann gerade die Ferne, die Entzogenheit als solche *sein*. Dabei soll der Erstellung einer Welt der Positivität, welche Gegenstände in einem Subjekt-Objekt Dualismus konstituiert, gewehrt werden – dies aber nicht durch eine Dichotomie von unverfügbarem Ding an sich und empirisch bestimmbarer Erscheinung, sondern gerade indem Heidegger versucht, das *Innere der Dinge*, das sich im Geviert bekundet, zu denken: „Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“⁶⁸⁹ Kann das Ding in seinem Dingcharakter begegnen, verweilt es das Geviert, es versammelt die Erde und den Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen im Dingen. Nicht die einfache Anwesenheit als Vorhandenheit oder die indifferente Abstandslosigkeit des Gegenstandes oder seine Nützlichkeit konstituiert dann das Ding als solches, sondern das Ereignen des Gevierts in seinen vier Dimensionen.

Jenes Ereignen des Gevierts versammelt die Dimension der *Erde* im Ding – die Erde ist „jenes Element ...“, das als Immer-wieder-Sichverschließen, als eine Art niemals durch die Interpretation aufgebrauchter, niemals in den Bedeutungen erschöpfter Kern hervortritt“⁶⁹⁰; sie ist „bauend Tragende“, „nährend Fruchtende“. Die Erde, welche Lebendigkeit und Unverfügbarkeit darstellt, steht immer im Bezug zur Vergänglichkeit. Ähnlich wie das Vorlaufen auf den eigenen Tod das Dasein in seiner Fülle an Möglichkeiten konstituiert und aus jeder Festlegung auf einen positivierbaren, in umfassender Weise durchsichtigen Bestand des Ist herausreißt, verleidet jenes dunkle Element der Erde jede abschließende Festschreibung des Dings, und noch mehr des Anderen, zu einem erschöpfend bestimmten oder bestimmbaren Objekt⁶⁹¹: „Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft unerschließbare

⁶⁸⁹ Heidegger, *Das Ding*, 166 (175); „dingen“ etymologisch von „thing“ bedeutet unter anderem „versammeln“, wie Heidegger in diesem Aufsatz ausführt.

⁶⁹⁰ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 77.

⁶⁹¹ Vgl. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 66 – 85; Heidegger, *Das Ding*, 170f (179).

gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d. h. ständig sich verschlossen hält.“⁶⁹²

Himmel, als eine weitere Dimension im Geviert, verweist auf den Zusammenhang von Zeit und Zeitlichkeit mit der Struktur von Entbergung und Verbergung. Der Himmel ist „Sonnengang“, „Mondlauf“, „Glanz der Gestirne“, die „Zeiten des Jahres“ – all dies deutet auf nicht technisierte Formen ursprünglicher Zeitlichkeit hin, wie sie die „Dinge“ in der Dialektik von Entbergung und Verbergung erst ans Licht zu setzen vermag, welcher Zusammenhang sich in den Wendungen „Licht und Dämmer des Tages“, „Dunkel und Helle der Nacht“ ausspricht. Der Ausdruck die „Zeiten des Jahres“ sowie der Bezug auch auf das Wetter, das sich am Himmel abspielt, verweist zurück auf die Dimension der Erdhaftigkeit als Vergänglichkeit, zumal es gerade die vergehenden Zeiten der Jahre, die Winde etc. sind, die ihre Spuren hinterlassen und so die Endlichkeit zum Vorschein bringen. Die Dimension des Himmels stellt das Ding nicht als in der Zeit als einem Behälter stehend vor, sondern als selbst in seinem Verbergen und Entbergen zeitlichen Charakter tragend.

Die *Göttlichen* meinen den Geschenkcharakter und das Verdanktsein des Dings, welches als solches weder Gemächte des Menschen, noch der Logik von Sachzwängen und Naturnotwendigkeit ausgeliefert ist. Von den Göttlichen heißt es, dass sie „das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen“⁶⁹³. In einem Denken, in welchem das Ding das Geviert verweilt, das Ding dem Geviert als seinem Inneren Wohnung gibt, kann das Ding nur mehr als Geschenk und Gabe vorkommen und in einer Haltung eines ursprünglichen Verdanktseins bedacht und „behandelt“ werden. Das „Geschenk der Spende“ ist dabei die Antwort auf den unverfügbaren Geschenkcharakter des Dings.⁶⁹⁴

Als letzte Dimension des Gevierts nennt Heidegger die *Sterblichen*. Das Dasein als das einzige Seiende, das den Tod als Tod vermögen, „erfahren“ kann und deshalb als Sterbliches ist, hat einen ausgezeichneten Bezug zum Sein, ist es doch „wesend im

⁶⁹² Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 36 (in *Holzwege*: 33).⁶⁹³ Heidegger, *Das Ding*, 165 (175).

⁶⁹⁴ Heidegger, *Das Ding*, 165f, 171 (174f; 180).

Gebirg des Seins“. Das Dasein „hat“ immer schon ein bestimmtes Verständnis von Sein, Welt ist ihm immer schon in einem bestimmten Seinsverständnis erschlossen. Jedoch bringt Dasein nie Sein in verfügbarer Präsenz zum Anwesen, wie dies sämtliche Ontologismen voraussetzen und glauben machen wollen, sondern jeder Bezug ist ihm stets nur über die eigene Sterblichkeit, über das Vorlaufen auf den eigenen Tod vermittelt und somit nicht außerhalb des Horizonts der Zeit als ungeschichtlicher zu denken – „Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins.“⁶⁹⁵ Das Ding ist als solches nicht einfach das vorhandene und beständige Objekt, auf welches sich dann nachträglich äußerlich ein Subjekt bezieht, sondern es west erst in einem Seinsverständnis, welches aber selbst, weil durch die je eigene Sterblichkeit des Daseins vermittelt, nie positiviert und zum einzig gültigen erklärt werden kann. Das Ding entzieht sich jeglichem Versuch einer durchgängigen und somit beständigen Bestimmung, vielmehr kommt es zu einer „Verflüssigung der Gegenständlichkeit“, um ein von Vattimo bemühtes, an Hegel angelehntes Wort aufzunehmen.⁶⁹⁶

Die vier genannten und kurz explizierten Momente des Gevierts stellen keine abstrakte Konstruktion und Zusammenstellung von Bedingungen der Möglichkeit, um das Ding als Ding denken zu können, dar, sondern zielen als die Einheit der „Vierung“, als „Ring“, als welcher sie je schon wesen, vielmehr auf eine bestimmte Form des Weltumgangs. Heidegger ist es um ein Denken zu tun, welches jedem Begründen noch vorausliegt, langt doch „das menschliche Erklärenwollen ... überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin“⁶⁹⁷. Es geht ihm, wie in den letzten Passagen des zitierten Aufsatzes deutlich wird, um einen Weltumgang des „Entsprechens“ – der Mensch als Angesprochener „antwortet“, die Welt tritt ihm nicht als stumme gegenüber, er ist in seinem gesamten Weltbezug angegangen, gerufen, *be-dingt*:

„Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des

⁶⁹⁵ Heidegger, Das Ding, 171 (180).

⁶⁹⁶ Vattimo, Weltverstehen – Weltverändern, 57.

⁶⁹⁷ Vgl. dazu Heidegger, Das Ding 172f. (181f).

Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.“⁶⁹⁸

Als Angesprochene und Be-dingte im Entsprechen zu antworten ist auch eine genuin christliche Struktur, denkt doch die Bibel von ihren ersten Zeilen an die Welt als von Gottes *Wort* ins Dasein *gerufene*. Der Mensch als *durch Gott angesprochener Hörer* des von Gesetz und Propheten vermittelten und als Fülle der Zeit geschichtlich erschienen *Wortes*, ist ein zur *Antwort Aufgerufener*. Tatsächlich führt Vattimos Interpretation und Weiterentwicklung jener heideggerschen Motive zu einem Bedenken von Wiederkehr der Religion als jener Botschaft, welche die tiefengeschichtliche Herkunft dieser Philosophie bedeutet und nun die Chance an die Hand gibt, den ureigensten Intentionen dieser Philosophie zu entsprechen, das heißt einem Hinausgelangen über die Metaphysik als vergegenständlichendem „Denken“.⁶⁹⁹

Lassen wir uns noch ein Stück weit von Heidegger leiten, so gelangen wir zu einem zweiten, bereits des Öfteren erwähnten Begriff, dem eine konstitutive Rolle in Vattimos Denken der *pietas* zukommt und welcher uns auch wieder in die Nähe von Nietzsches „gutem Temperament“ führt, dem *Andenken*, dem *andenkenden Denken*. Dieses steht in großer Nähe zum Begriff der „*Verwindung*“.

„Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.“⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Heidegger, *Das Ding*, 173 (182).

⁶⁹⁹ Vgl. dazu Vattimo, *Die Spur der Spur*, 119, 121f; Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 24f.

⁷⁰⁰ Heidegger, *Das Ding*, 174 (183).

Zu mir rufts von Seir her:
Wächter, wie viel von der Nacht noch,
Wächter, wie viel von der Nacht?
Spricht der Wächter:
Morgen zieht herauf, aber auch Nacht noch,
– wollt Ihrs ermühen, mögt ihr euch mühen,
einst sollt ihr kehren, einst herwärts ziehen.
(Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder, und fragt!)
(Jes 21, 11f)

Andenken, Verwindung

Mit der Aufnahme dieser bei Vattimo fast synonym verwendeten Begriffe betreten wir ein weites Feld der Auseinandersetzung. Heideggers Frage nach einem nicht in der Logik von Entwicklung, Überwindung und Begründung verfahrenen Denken der Unverfügbarkeit, welches den Menschen als zu Antwort und Entsprechung aufgerufenen Gerufenen, Angegangenen und Be-dingten versteht, brachte uns auf den Weg eines *andenkenden Denkens*. Sehr gut fasst Vattimo dessen wesentliche Motive an einer Stelle seines Aufsatzes *Postmoderne und das Ende der Geschichte* zusammen:

„Das *Andenken* ist nichts anderes als *Verwindung*: eine Wiederaufnahme, die den Absolutheitsanspruch der metaphysischen *archai* zurückweist, ohne ihnen eine andere Absolutheit entgegenhalten zu können, sondern nur eine Art 'Gedächtnisfest' – der Ausdruck stammt zwar von Nietzsche, gibt aber die *andenkende* Haltung Heideggers gut wieder. Es handelt sich dabei um eine Haltung, die wir auch als *pietas* beschreiben können ...“⁷⁰¹

Andenken, welches Vattimo mit Heidegger als das eigentliche Denken versteht, weist den Absolutheitsanspruch der metaphysischen *archai* zurück, welche Kritik sich nicht in erster Linie auf die großen philosophischen Konzepte seit den Vorsokratikern bezieht, deren Denken nur allzu schnell und oft ausschließlich in Hinsicht nach dem es leitenden letzten Prinzip (*arche*) betrachtet, beurteilt, klassifiziert – und eben zurückgewiesen

⁷⁰¹ Vattimo, *Abschied*, 117f. Der genannte Aufsatz findet sich auf den Seiten 109 – 126.

wird, ohne freilich den Weg, den es beschreitet, mitzugehen. Eine solche Abkehr, die ihren Gehalt bloß aus der Negation der Letztgegebenheit eines zuvor positivierten Prinzips bezieht, wird diesen großartigen Denkbemühungen in keiner Weise gerecht und ist auch diametral dem entgegengesetzt, was andenkendes Denken und Verwindung der metaphysischen Tradition meinen und was Heidegger selbst nach *Sein und Zeit* als gleichsam dessen unabschließbare Fortführung praktiziert hat, wie Vattimo nicht müde wird aufzuzeigen. Nicht die Ersetzung eines Prinzips durch ein anderes oder die Umgrenzung der Leere einer letzten Stelle entspricht Vattimos Aufnahme von Heideggers Andenken, sondern die Schwächung und Erleichterung beständig sich erneuernder Absolutheitsansprüche.

Die harsche Kritik am Absolutheitsanspruch der metaphysischen archai scheint sich in erster Linie auf all jene Positionen, die uns meist uneingestanden als Ontologismen beseelen, zu richten, auf alle Formen des Physikalismus, Biologismus, Evolutionismus, Technizismus, Neoliberalismus etc. Diese Ontologismen sind von einem bestimmten Konstruktionsprinzip der Wirklichkeit, einer bestimmten Logik und Rationalität durchwaltet, denen sie allein Verbindlichkeit und Bedeutung zuerkennen und denen folglich auch allein ontologischer Rang zukommt. So schreibt sich eine bestimmte Ordnung des Seienden von einem letzten Axiom, einem unhintergehbaren Grund (arche) her, welcher die Erklärbarkeit, oder besser: die Logizität der Welt gewährleistet: „Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist.“⁷⁰² Der Physikalismus etwa geht, je nach Spielart, zum Beispiel von einer diskreten, körnigen Struktur der Welt (Quanten der Raumzeit in der Loop-Quantengravitation), oder allgemeiner: von der grundsätzlich mathematisch erfassbaren Struktur der Welt als Grundaxiom aus.

Heidegger versucht – etwa im Aufsatz *Vom Wesen des Grundes* (1928) – aufzuzeigen, dass „in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins“⁷⁰³ liegt,

⁷⁰² Heidegger, Zur Sache des Denkens, 62; vergleiche dazu besonders den ersten Teil „Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?“ des Aufsatzes „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, 61 – 80.

⁷⁰³ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 134 (zitiert nach Wegmarken).

zumal Offenbarkeit und sich Zeigen des Seienden nur möglich ist, wenn dieses ontische Offenbaren zuvor schon immer „erleuchtet und geführt“ ist durch ein Verständnis des Seins des Seienden: „*Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem*. Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird *ontologische Wahrheit* genannt.“⁷⁰⁴ Die Ontologismen vollziehen eine Identifikation von Sein und Grund – das heißt, ihre *Grundannahme* erhält, zur umfassenden Struktur der Welt verabsolutiert, den Rang *der ontologischen Wahrheit*, innerhalb derer Seiendes, innerhalb derer die Ordnung der Dinge erst gelichtet, offenbart sein kann. Damit wird freilich ein bestimmtes Seinsverständnis zum einzigen, unausgewiesenen gültigen und eine bestimmte Ordnung des Seienden zur umfassenden Re-präsentation, Ver-gegenwärtigung des Seins erklärt. Vattimo hält dem die Position Heideggers entgegen:

„Die Nicht-Identifizierung von Sein und Grund ist aber [...] einer der ausdrücklichsten Punkte der ganzen Heideggerschen Ontologie: das Sein ist nicht Grund, jedes Verhältnis der Begründung ergibt sich immer schon innerhalb einer bestimmten Epoche des Seins, aber die Epochen als solche sind vom Sein *geöffnet*, nicht begründet.“⁷⁰⁵

Jeder Be-gründungs-zusammenhang, jedes Be-gründungs-denken, jede Wissenschaft mit ihrem Grund, ergibt sich also immer – fernab bloßer Willkür – in einer bestimmten Epoche des Seins, kann aber nicht als umfassende Vergegenwärtigung und Anwesen (verbal) des Seins verstanden werden. Dies nimmt jedem bestimmten *Seinsverständnis* den zwingend verbindlichen, immer „gültigen“ Charakter und weist den Absolutheitsanspruch der metaphysischen archai zurück. „*Seinsverständnis*“ aber, welches ja Grund erst gelichtet sein lässt, schreibt Heidegger zu Beginn seines Hauptwerkes, „*ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*“⁷⁰⁶. Und später: „Im Dasein und *als* Da-sein er-eignet sich das Seyn die Wahrheit, die selbst es als die Verweigerung offenbart ...“⁷⁰⁷ – fernab jeden Subjektivismus. Heidegger versucht, was wir hier nicht im Detail nachvollziehen können, aber aus dem bisher Gesagten schon ans Licht drängt, Grund mit *Freiheit* und beide mit Dasein zusammenzudenken:

⁷⁰⁴ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 131.

⁷⁰⁵ Vattimo, Das Ende der Moderne, 126.

⁷⁰⁶ Heidegger, Sein und Zeit, § 4, 12.

⁷⁰⁷ Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 20.

„Der Grund hat sein Un-wesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt. Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen. Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird *als Ursprung* selbst zum 'Grund'. *Die Freiheit ist der Grund des Grundes*. Das freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen 'Iteration'. Das Grundsein der Freiheit hat nicht ... den Charakter *einer* der Weisen des Gründens⁷⁰⁸], sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins.“⁷⁰⁹

„Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene 'Art' von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde*.“⁷¹⁰

Endliche Freiheit als Grund des Grundes ist nicht *etwas*, über das menschliches Belieben verfügt und auch nicht eine Eigenschaft des Menschen unter anderen. Freiheit ist nicht etwas, das *wir* haben, sondern *sie* vollzieht eine Bewegung *mit uns*, sie eröffnet den Raum des Daseins als Sein-können, als Sein-zu-seinen-Möglichkeiten, als Zukünftiges, als Seinsverständnis Zeitigendes.⁷¹¹ Sie ist das Aufbrechen des Ab-grundes des Daseins, das heißt eines *entgründenden Grundes*, dem nicht die vermeintliche Strenge begründenden „Denkens“ eignet, sondern der diesem immer schon vorausliegt. Der Ab-grund ist aber nicht ein irrational-mystisches, dem Denken entzogenes Moment, wäre doch das Irrationale dann lediglich die sich einem Begründungsdenken verweigernde Kehrseite, welche dieses schicksalhaft, schattenhaft begleitet. Als entgründender Grund weist der Ab-grund eine dem Tod (*Sein und Zeit*) analoge Struktur auf, wie wir sie oben als sich gerade im Auflösen, Entziehen und Zerbrechen jedes Grundes entfaltendes Gründen zu zeigen versucht haben. Auf diesen Zusammenhang von Tod und Abgrund scheint auch die im obigen Zitat als „*endlich*“ apostrophierte Freiheit zu weisen – mutet doch diese Kennzeichnung zunächst befremdlich an, zumal wir Freiheit gerade nicht als die immer eingeschränkte, folglich endliche Willkürfreiheit

⁷⁰⁸ Heidegger führt zuvor die dreifache Streuung des Gründens aus: Gründen als Stiften, Bodennehmen und Begründen. (vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 165ff.)

⁷⁰⁹ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 174.

⁷¹⁰ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 165.

⁷¹¹ Vgl. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 190 (zitiert nach Wegmarken).

bestimmt, sondern als eine den Raum des Daseins als Sein-können eröffnende angesehen haben. In dieser Kennzeichnung der Freiheit als endlicher, zeigt sich erneut, wie radikal Heideggers Denken der Endlichkeit und somit der Unverfügbarkeit Rechnung tragen möchte. Ausdrücklich wird der Zusammenhang von Sein, Grund, Ab-Grund und Tod gegen Ende von Heideggers Vorlesung *Der Satz des Grundes* (1955/56), wo Heideggers versucht, einem anderen, ursprünglicheren Klang des die gesamte abendländische Tradition durchwaltenden Satzes vom Grund nachzuspüren:

„Die Frage, zu der uns der Sprung in die andere Tonart des Satzes vom Grund anweist, lautet: Lässt sich das Wesen des Spiels sachgemäß vom Sein als Grund her bestimmen, oder müssen wir Sein und Grund, Sein als Ab-Grund aus dem Wesen des Spiels her denken und zwar des Spiels, in das wir Sterbliche gebracht sind, die wir nur sind, indem wir in der Nähe des Todes wohnen, der als äußerste Möglichkeit des Daseins das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit vermag? Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermesslichen, d. h. des höchsten Spiels, in das der Mensch irdisch gebracht, auf das er gesetzt ist.“⁷¹²

Das rechnende, instrumentelle, wissenschaftliche Begründungsdenken springt nicht in den Ab-grund, es versteht sich nicht aus dem Ab-grund der Sterblichkeit und denkt deshalb eigentlich nicht: „Die Wissenschaft denkt nicht“⁷¹³ und kann es auch nicht, zumal sich all ihr Forschen, Begründen, Erfinden, ihre Kreativität und ihre Paradigmenwechsel in der *Gesicherheit* eines festgelegten Ganges bewegen und an dessen Sicherheiten *verfallen* sind. Jenem Weltumgang ist alles in einer bestimmten Ausgelegtheit von Welt erschlossen und in einer bestimmten Sicht vorgestellt. In der Gesicherheit der Verfahren ergibt er sich dem Schlaf, anstatt in der „Wachsamkeit der Sterblichen“⁷¹⁴ in der Verfinsterung nach der Zeit und Stunde zu fragen. Greifen wir, entsprechend der von Vattimo vorgenommenen Parallelisierung⁷¹⁵ von *Sein und Zeit* und Heideggers Spätwerk, von Vorlaufen auf den je eigenen Tod und Sprung in den

⁷¹² Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 167.

⁷¹³ Heidegger, *Was heißt Denken?* 8 (Paginierung der Reclam – Ausgabe).

⁷¹⁴ Heidegger, *Das Ding*, 174 (183).

⁷¹⁵ Vgl. Vattimo, *An-denken. Denken und Grund*, 296 – 300; Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 123 – 129.

Ab-grund, auf eine wichtige *Sein und Zeit* entnommene Passage zurück, um das Verhältnis von Verfallen und Entsicherung (Freiheit), genauer zu explizieren:

„Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, dass es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen lässt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und 'für seine Siege zu alt zu werden' (Nietzsche). ... Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.⁷¹⁶

Was hier für die Konstitution des Daseins ausgeführt ist, gilt in gleicher Weise für das Denken – ist es das Vorlaufen auf den je eigenen Tod als den entgründend gründenden absoluten Referenzpunkt, welches das Dasein vor einem Sich-Verstehen aus dem je Erreichten, aus dem alltäglich umweltlich Gegebenen befreit, so ist es der Sprung des sterblichen Daseins in den Ab-grund der Sterblichkeit, welcher das „Denken“ erst als eigentliches ermöglicht, indem er es aus der Identifizierung von Sein und Grund und damit dem *Verfallen* an positivierte archai, an eine bestimmte Rationalität und Logik, an eine sich manifestierende Ordnung des Seienden befreit. Diese Befreiung ist aber keine von einem wie auch immer gearteten Inhalt, es wird nicht ein Was? durch ein anderes ersetzt. Die „Gegenstände“ bleiben gleich, so wird etwa die Naturkausalität nicht einfachhin geleugnet. Entscheidend ändert sich jedoch das Wie? des Sich-Verhaltens, das Wie? des Vollziehens, der *Vollzug*.⁷¹⁷ Die Gegenstände erscheinen als Dinge, die Vergangenheit als Gewesenheit. Die Vergangenheit wird nicht als Überwundene endgültig abgelegt, sondern kehrt verwunden wieder. Was sich ändert ist die *Maßgabe*. Der Tod als die bleibend unermessliche Maß-Gabe ist jener „Horizont“, welcher dem Denken nicht in die eigene Verfügung und Planung zu bringendes Maß gibt und *so*

⁷¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, 264.

⁷¹⁷ Vgl. dazu besonders Heideggers Interpretation der beiden Thessalonicherbriefe, wo Heidegger explizit diese Fragen aufnimmt: Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*; besonders: 63f, 121f.

dessen Logizität gewährt, zumal er als die Verflüssigung aller fixierten Bestände den Zuspruch des Seins verwahrt.⁷¹⁸ Das Springen in den Abgrund der Sterblichkeit aber „ist nichts anderes als das An-denken“⁷¹⁹, das heißt die achtungsvolle Zuwendung zu Botschaften, die uns erreichen und die keine starke, in der Berufung auf arche oder telos begründete Identität für sich beanspruchen können, wohl aber als Erzählungen dem discursus der Generationen, das heißt der Überlieferung und je neuen endlichen Interpretation anvertraut sind. Diese Botschaften können keine starke, metaphysisch garantierte Identität für sich beanspruchen, sie erreichen uns als Vor-Gabe und sind der Wachsamkeit der Sterblichen anvertraut.

Jenes Denken im vollen Sinn des Wortes, auf das Heidegger am Ende seiner Vorlesungen über den *Satz vom Grund* stößt, als er von Ab-Grund, Spiel und königlichem Kind spricht und sich damit nahe an den Anfang des abendländischen *Denkens* begibt (Heraklit), ist das *an-denkende Denken*, das *An-denken*: er spricht davon, „seinsgeschicklich zu denken, und d. h. uns an-denkend der lösenden Bindung in die Überlieferung des Denkens anzuvertrauen“⁷²⁰. Die Herkunft dieses Denken scheint aber nicht allein im frühen Griechentum zu liegen, wie Heidegger in der zitierten späten Vorlesung (1955/56) glauben macht, sondern spricht auch aus der zweiten großen Geburtsstätte abendländischen Denkens, der jüdisch-christlichen Tradition. In seiner frühen Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aus 1920/21 bedachte Heidegger ganz ähnliche Motive und Fragen im Rahmen seiner Exegese von erstem und zweitem Thessalonicherbrief, was laut Vattimo eine nicht unwesentliche Rolle für das Entstehen von *Sein und Zeit* gespielt hat.⁷²¹ Als Brücke zwischen griechischem und christlichem Denken schließlich mag Hölderlin gelten, der in beiden Traditionen wohnt und eines seiner Gedichte mit „Andenken“ überschrieben hat – Heidegger kommentiert dies in einem langen Aufsatz.⁷²²

⁷¹⁸ Vgl. Heidegger, *Der Satz vom Grund* 166f, 188.

⁷¹⁹ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 128.

⁷²⁰ Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 168.

⁷²¹ Vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110; Vattimo, *Os mé*, *Zur Haltung des „als ob nicht“ bei Paulus und Heidegger*, 169 – 182.

⁷²² Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 79 – 151 (ursprüngliche Paginierung: 75 – 143).

Eine deutlichere Konturierung erhält der Terminus „Andenken“ an einer Stelle von *Was heißt Denken?*, jenen Vorlesungen, in denen sich Heidegger mit Nietzsche als dem Denker des *Übergangs* auseinandersetzt. Zumal „sich in Nietzsches Denken alle Motive abendländischen Denkens, aber alle verwandelt, geschicklich versammeln“, gilt, was Heidegger bezüglich eines Überganges, bezüglich eines Hinausgehens über Nietzsches Denken sagt, vom gesamten Denken des Abendlandes, das „bei diesem Übergang in seiner eigentlichen Wahrheit angeeignet“⁷²³ wird:

„Damit wir nun aber dem Denken Nietzsches überhaupt begegnen können, müssen wir erst es finden. Erst wenn das Finden geglückt ist, dürfen wir versuchen, das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren. Dieses, das Verlieren, ist schwerer als jenes, das Finden. Denn ‚verlieren‘ heißt in einem solchen Fall nicht: etwas bloß fallen lassen, es hinter sich lassen und preisgeben. Verlieren besagt hier: von dem, was Nietzsches Denken dachte, sich wahrhaft befreien. Das geschieht aber nur so, dass wir von uns aus und uns zum Andenken dieses Gedachte in das Freie seines eigenen Wesensgehaltes freigeben und es dadurch an dem Ort lassen, an den es von sich aus gehört.“⁷²⁴

Andenken als Rückgang gestaltet sich als eine *Begegnung mit einem Denken*, die in der Dialektik von Finden von Freigeben besteht. Diese Begegnung ist nicht als passives Hinnehmen (etwa im Sinne vermeintlich objektiver Geschichtsschreibung oder der Philologie), noch als aktive Konstruktion einer Vergangenheit zu verstehen, sondern im Sinne von Erinnerung und Einräumen von Zukunft. Die Beziehung speichert und konserviert das gefundene Denken nicht wie Informationsinhalte (ein Was?), sie versucht vielmehr, es wieder zu verlieren, was aber weder ein bloßes Vergessen noch ein Überwinden noch ein richtendes Urteilen meint. Es ist um ein *wahrhaftes Befreien*, das heißt ein Befreien in die es durchwaltende und konstituierende Wahrheit, es ist um eine *lösende Bindung*, um *Verwindung* zu tun – das früher Gedachte ist nicht einfach das Vergangene, welches als unabänderlicher Schatten und unerbittliches Schicksal ewig über uns zu lasten bestimmt ist, sondern kann im Andenken freigelassen, in das

⁷²³ Heidegger, *Was heißt Denken?*, 33 (Paginierung folgt der Reclam Ausgabe).

⁷²⁴ Heidegger, *Was heißt Denken?*, 34 (Seitennummerierung nach der Reclam Ausgabe).

Freie seines *eigenen* Wesensgehaltes freigegeben werden, es kann als Gewesenes in seinen Möglichkeiten zur Sprache kommen. Erst so wird es an dem Ort gelassen, an den es *von sich aus* gehört, das heißt an dem Ort, den es sich von sich aus gibt, der nicht der von uns aus angebbare und somit verfügbare ist. Darin ist jene Bestimmung angezeigt, die Heidegger dem *Denken*, welches er einem identifizierenden, verfügenden Weltumgang entgegensetzt, gibt. In ähnlicher Diktion wie Nietzsche, der von einem Zurücksteigen der Sprossen spricht, hält auch er es für nötig, den „Schritt zurück aus der Philosophie“ zu tun: „Durch den Schritt zurück ergibt sich vielmehr die Möglichkeit, die Philosophie erst ihrem Eigenen eigens zu übereignen. So gelangt sie in ein anfänglicheres Bleiben, das den Reichtum des schon Gedachten für ein anderes Gespräch mit ihr bereithält.“⁷²⁵ Andenken in dem hier entwickelten Sinn aber bedeutet, wie Vattimo an einer zentralen Stelle seines Buches *Das Ende der Moderne* ausführt, eine Einkehr in die Lichtung, wie sie je den Weltumgang einer Epoche konstituiert. Nicht die Beurteilung der Inhalte (Was?) steht dabei im Vordergrund, sondern die Erfassung der Substanz einer Gestalt des Denkens. Es ist eine zutiefst hegelsche Lektüre, in der Vattimo Heidegger wieder liest – entfaltet sich doch auch Hegels Denken der Jugendschriften wie der *Phänomenologie des Geistes* als ein Erinnerungsweg und Rückgang in die Gestalten des Denkens selbst. Man wird, so schreibt Vattimo in Rückbezug auf die von Aristoteles an Platon geübte Kritik an der Ideenlehre,

„Platon nicht mit der Fragestellung wieder-denken, ob die Ideenlehre wahr ist oder nicht; sondern man wird sich um ein An-denken der Lichtung bemühen, der vorgängigen schicksalhaften Eröffnung, innerhalb deren so etwas wie die Ideenlehre hat auftreten können.“⁷²⁶

Jenes im Andenken angezielte Übernehmen ist nicht an einer objektiv neutralen Widerspiegelung und Registrierung des Geschehenen orientiert, wie es das Ideal eines bestimmten geschichtswissenschaftlichen Verständnisses fordert, sondern lässt in

⁷²⁵ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 632.

⁷²⁶ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 191.

„Zwie-sprache“⁷²⁷ mit einem Denken treten und meint „eine Art von uneigentlicher Überwindung“⁷²⁸, was Heidegger im Begriff der *Verwindung* zum Ausdruck bringt:

„Was Heidegger mit dem Namen der *Verwindung* – der Metaphysik wie der Moderne – sucht, will die Vergangenheit als Erbschaft auf eine bestimmte Weise fortsetzen, ohne sie als unanfechtbaren Besitz zu übernehmen und ohne sie als einen bloßen Irrtum oder als ein abgetragenes Kleid beiseite zu legen.“⁷²⁹

Vattimo sucht in immer neuen Anläufen den bei Heidegger seltenen, aber sehr wirkmächtigen Begriff der *Verwindung* zu erläutern, indem er von Abfinden (mit der Tradition der Metaphysik), von Genesung und Erholung (eine Krankheit verwinden; sich von einer Krankheit erholen, welche uns jedoch im Status der Rekonvaleszenz nicht loslässt), „Wiederaufnahme-Hinnahme-Genesung-Verdrehung“⁷³⁰, Vertiefung, Erhebung spricht. Im Gegensatz zu einer Haltung der kritischen Überwindung, die auf eine starke Subjektivität baut und mit einem massiven Geltungsanspruch auftritt, markiert *Verwindung* das Eintreten in einen Prozess des Dialogs und der beständigen Desavouierung jeglicher Aneignungsbemühungen. Vergangenheit wird nicht als Besitz verfügt, sondern birgt als Erbschaft eine Botschaft in sich. Im andenkend verwindenden Denken ereignet sich das Gehör auf ein Moment, das Heidegger an anderer Stelle Erde nennt. Erde, die in Verbindung mit den Chiffren Tod, Sterblichkeit und Ab-Grund steht, ist Verweis auf ein Zerschneiden jeglicher Anmaßung eindeutiger Identifizierungen der Botschaften und vollkommener Selbsttransparenz des Interpretationsprozesses. Entgegen dem Schwergewicht sich bildender Feststellungen weiß *Verwindung* um jene geistige Dimension, die sich als bleibende Fraglichkeit jeder Botschaft und als Reichtum der Eröffnung von Welten ausspricht. Wenn Heidegger vom Ungedachten im Rahmen des schon Gedachten und von anfänglicher Wahrheit spricht, kommt dieser Charakter der Fraglichkeit und der Eröffnung in den Blick, der nicht zum irrationalen, apokalyptisch einbrechenden Punkt außerhalb des interpretativen Geschehens gemacht werden darf:

⁷²⁷ Heidegger, Zur Sache des Denkens, 36.

⁷²⁸ Vattimo, Das Ende der Moderne, 186.

⁷²⁹ Vattimo, Heideggers *Verwindung* der Moderne, 48.

⁷³⁰ Vattimo, Abschied, 114.

„Aber ein Denker lässt sich niemals dadurch überwinden, dass man ihn widerlegt und eine Widerlegungsliteratur um ihn aufstapelt. Das Gedachte eines Denkers lässt sich nur so verwinden, dass das Ungedachte in seinem Gedachten auf seine anfängliche Wahrheit zurückverlegt wird.“⁷³¹

Bei aller Skepsis gegenüber einer vorschnellen Identifikation mit dem hegelschen Terminus der Aufhebung, zumal dessen mechanistischer Anwendung, affirmiert Vattimo im Begriff der Verwindung eine dialektische Erbschaft, wenn er vom schwachen Denken sagt, es

„konstruiert sich nicht nur, indem [es] den Diskurs der Differenz entfaltet, sondern auch wieder eingedenk der Dialektik. Das Verhältnis von Dialektik-Differenz ist keine Einbahnstraße. Es geht dem Denken der Differenz nicht nur darum, die Illusionen der Dialektik [also deren mechanistische Anwendung] aufzugeben. Wahrscheinlich kann man die *Verwindung*, die Verwandlung der Differenz [mithin des Erbes Nietzsches und Heideggers] in schwaches Denken, nur denken, wenn man auch das Erbe der Dialektik übernimmt.“⁷³²

Das Erbe der Dialektik weiß darum, dass jedes Anfangen, wie es ein Denken der kritischen Überwindung mit seinem starken Handlungs- und Subjektbegriff voraussetzt, immer schon ein ermöglichtes Verwinden ist, dass das Anundfürsichsein Gesetzsein ist, was sämtlich Ontologismen in ihrer Tendenz zu totalitären Grund-Prinzipien nicht sehen, ja dass wir in einem *Horizont des Geistes* stehen, der uns als Vor-Gabe immer schon vorausliegt.

⁷³¹ Heidegger, Zur Sache des Denkens, 36.

⁷³² Vattimo, Dialektik, Differenz, schwaches Denken, 88.

... wir sind dem gestorben,
worin wir festgehalten wurden,
sodass wir *in der neuen Wirklichkeit (im Horizont) des Geistes* dienen
und nicht im alten Reich des Buchstabens.
(Röm 7, 6)

Ontologischer Rang

Die Möglichkeit, Wiederholung, Übernehmen der eigenen Gewesenheit und das Zurücksteigen einiger Sprossen etc. als intentionale Verhaltung eines Subjekts, als ein zuweilen praktiziertes, gesolltes Verhalten zu verstehen, das sich auf irgendeinen gerade gewählten Inhalt erstreckt, hat sich aufgelöst. An-denken wäre in dieser Hinsicht lediglich eine gleichberechtigte Art und Weise des Denkens (besser: des Vorstellens) im Kanon vieler möglicher. Heidegger (und mit ihm Vattimo) ist allerdings in der Verwendung des Terminus' „Denken“ restriktiver – dieser ist dem eigentlichen Denken, dem An-denken reserviert, welches vom rechnenden, vorstellenden Begründungs- und Überwindungs„denken“ unterschieden wird.⁷³³

Dem An-denken eignet nicht ein beliebig selektiver Inhalt (Was?), welcher sich aus diesem und jenem zusammensetzte, sondern es versteht sich als ein verwindendes Übernehmen einer *Erbschaft*, einer *Überlieferung*. Es ist die abendländische Tradition als solche, welche sich dem Andenken als Erbschaft *zuspricht*, die Metaphysik und die Moderne, mithin auch die jüdisch-christliche Tradition – „jeder Versuch, einen Einblick in die vermutete Aufgabe des Denkens zu gewinnen, sieht sich auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen“⁷³⁴.

Andenken und Verwindung sind nicht intentionale Verhaltung eines Subjektes oder Aufgabe des Einzelnen, was ein starkes selbstanfangendes Subjekt voraussetzte. Als primär psychologische Phänomene verstanden, stellte sich eine völlige Überforderung im Gegenüber des Traditions- und Interpretationsgeschehens ein und drohte der Diskurs einen elitären Charakter zu erhalten. Dass Andenken jedoch nicht ein primär

⁷³³ Vgl. Heidegger, *Gelassenheit*.

⁷³⁴ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 66.

psychologisches Phänomen, sondern einen *ontologischen Sachverhalt* darstellt, zeigt die Rede von Zuspruch, Überlieferung und Antwort, welche Ausdrücke alle als dem Bedeutungsfeld der Sprache entnommene auf die Beziehung zur Frage nach dem Sein hinweisen. Vattimo schreibt dazu:

„Das Sein ist nichts anderes als die Überlieferung der geschichtlich-schicksalhaften Öffnungen, die für jede einzelne geschichtliche Menschheit, 'je und je', ihre ureigenste Möglichkeit des Weltzugangs konstituieren. Die Erfahrung des Seins – als Erfahrung von Empfang und Antwort dieser Überlieferungen – ist immer Andenken und Verwindung.“⁷³⁵

Vattimo verweist auf eine unlösbare Beziehung von Sein und Sprache und spricht, im Gegensatz zur weiterführenden Heideggerliteratur, zumindest in den Texten der letzten Jahre, nicht allzu häufig von der ontologischen Differenz. Welt eignet sprachlicher Charakter. Mit Heidegger sagt er: „Sein – nicht Seiendes – 'gibt es' nur, sofern Wahrheit [ontologische Wahrheit] ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit 'sind' gleichursprünglich.“⁷³⁶ Entsprechend Heideggers Diktum von der Sprache als dem Haus des Seins ist auch für Vattimo jede (ontologische) Wahrheit in der Sprache verwahrt und nie außerhalb dieser zu denken. Jedes Sich-Geben ist nur durch eine Öffnung, eine Erschlossenheit ermöglicht, „die Sprache ist und also überliefertes, mitgeteiltes Wort, Herkunft“⁷³⁷. Welt, die uns immer nur in einem von der Sprache eröffneten Seinsverständnis erschlossen ist, trägt somit sprachlichen Charakter. „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als darreichen dessen, was wir Welt nennen.“⁷³⁸ Sprache wird hier nicht von der Urteilsfunktion (S ist P) her verstanden, sondern in ihrem Welt eröffnenden Charakter. Sein gibt es als die sprachlich ereigneten Öffnungen, welche den jeweiligen Weltumgang einer Epoche, einer historischen Stunde, einer geschichtlichen Menschheit konstituieren. Kann Sein somit der unmittelbare (weil jeden Weltzugang erst

⁷³⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 192.

⁷³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44, 230; Vattimo nimmt dieses Zitat ausdrücklich in seinem Hans-Georg Gadamer gewidmeten Aufsatz „Weltverstehen – Weltverändern“ (Seite 59) auf.

⁷³⁷ Vattimo, *Abschied*, 165.

⁷³⁸ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 200 (Paginierung der Gesamtausgabe: 188).

konstituierende) und zugleich vermittelte (weil sprachlich ereignete) Begriff schlechthin genannt werden?

Sprache ist nicht verfügbare Präsenz, Sprache ist nicht Mittel, das wir gebrauchen, hingegen ist sie Erbschaft, Überlieferung, Angesprochen-Werden, Herkunft, Verkündigung, Zwiesprache. Damit ist jede Anmaßung präsentischer Ontologie, wie sie sämtliche Ontologismen beseelt, abgewehrt. Die dem ent-sprechende „Haltung“ des sterblichen, das heißt sprechenden Daseins ist jenes Denken, welches sich als Andenken und besinnendes Nachdenken (Heidegger) oder als pietas (Vattimo) artikuliert. Diesem kommt ontologischer Rang zu. Andenken (pietas) ist

„ein Denken, das an das Sein wieder erinnert, aber es gerade nie vergegenwärtigt, doch immer an es als schon 'gegangen' erinnert ... Dem Sein nähert man sich nicht in der Gegenwart, sondern nur in der Erinnerung, weil (oder einfach: und das bedeutet, dass) es sich nie bestimmt als das, was vorhanden ist, sondern nur als das, was sich überliefert.“⁷³⁹

Werden Andenken und pietas als Kategorien mit ontologischem Rang verstanden, lässt sich damit das folgenschwere Missverständnis abwehren, *pietas* träte als abstrakte Sollensforderung oder Gesetz auf, als welche sie sofort unter deren immanente Trennungen und Aporien fiele, wie sie etwa Hegel in seinen Jugendschriften oder Paulus im Römerbrief (für einen der jüdischen *Freude am Gesetz* entfremdeten Weltumgang⁷⁴⁰) grandios darstellen. Pietas bliebe so immer die überfordernde Vorschreibung, welche uns in eine Ökonomie der Schuld verstrickte und immer neuer Verschuldung auslieferte. Unter dem Blick des Gesetzes, welcher den Menschen immer schon vergegenständlicht hat, weil er ihn in seiner Einzelheit nicht adäquat mit der Allgemeinheit zu vermitteln vermag, und welcher Allgemeinheit nicht dialektisch zu

⁷³⁹ Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 90.

⁷⁴⁰ Ausdrücklich sei die Dignität des mosaischen Gesetzes, wie es als Konstitutivum der alttestamentlichen Schriften auch zum christlichen Erbe gehört, hervorgehoben. Unsrer Auseinandersetzung richtet sich nicht auf das als Freude erlebte und gefeierte Gesetz jüdischer Frömmigkeit, welches eine geschichtliche Konkretisierung erlösender Offenbarung Gottes darstellt und somit Chiffre des Unverfügbaren wird, sondern auf ein von der gelebten und gefeierten Religiosität unabhängiges Gesetzesdenken.

denken vermag, sondern zur Gleichheit aller Einzelnen entleert, kann es nicht zu Neuschreibung der Vergangenheit, zu Versöhnung und Wiederkehr kommen, zumal die in der Welt des Sündenfalls immer von Schuld gezeichnete Vergangenheit eben unter der Ägide einer abstrakten, unerbittlichen und damit unveränderlichen Gleichheit steht. So kommt die unter dem Anspruch der Gleichheit des Gesetzes stehende Vergangenheit dem Menschen als die *ewig* zerrissene und fremde schicksalhaft entgegen. Verzeihung, Versöhnung und Wiederkehr, welche freilich nie im Sinne eines Unheil und Leidensgeschichten überblendenden Vereinigungsmythos zu denken sind, müssen unter dem Blick des Gesetzes und des Sollens, weil der Allgemeinheit qua Gleichheit entgegenstehend, bloß zu vermeidende Willkür bleiben.⁷⁴¹ Vattimo hat mit dem als noetischer Kategorie verstandenen Begriff der *pietas* nicht eine Sollensforderung oder ein Gesetz vor Augen, sondern eine Form des Weltumgangs, welche der drohenden Stellung des Gesetzes gegenüber das Klima des in seinem anarchischen Grundzug freilich nichts mit Willkür zu tun habenden *guten Temperaments* bevorzugt.⁷⁴²

Im Begriff der *pietas* eine Dichotomie von Sein und Sollen, eine abstrakte Sollensvorschrift zu vermeiden trachtend, beansprucht die Konzeption des schwachen Hegelianers Vattimo *ontologischen Rang*, was auch Niederschlag in der Bedeutung der *pietas* als Kategorie nihilistischer *Ontologie* findet. Hierin zeigt sich ein Motiv der nachkantianischen, idealistischen Philosophie, welches schon in den Jugendschriften Hegels sehr eindringlich sichtbar wird, wo dieser im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Bergpredigt (und untergründig mit der Philosophie Kants und modernem Gesetzesdenken überhaupt) schreibt:

„Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen und die Herrschaft des Begriffs [in diesen frühen Schriften noch nicht der Begriff in seiner dialektischen Bewegung, sondern eher noch der Verstandesbegriff] in einem Sollen sich ankündigt, so ist dagegen dasjenige, was über diese Trennung erhaben ist, ein *Sein*, eine Modifikation des Lebens, welche nur in Ansehung des Objekts betrachtet ausschließend, also beschränkt ist,

⁷⁴¹ Vgl. dazu Appel, Entsprechung im Wider-Spruch, besonders ab Kapitel VI. In diesem Buch werden in großer Tiefe Gesetz, Schicksal, Versöhnung, Liebe als noetische Kategorien besonders in Begegnung mit kantischem und hegelschem Denken unter dem Horizont biblischer Tradition herausgearbeitet.

⁷⁴² Vgl. Vattimo, Glauben – Philosophieren, 104.

indem die Ausschließung nur durch die Beschränktheit des Objekts gegeben ist und nur dasselbe betrifft.⁷⁴³

Pietas, als Bündelung und Erbe der Motive von Andenken und Verwindung, frägt nach einem allgemeinen Charakter und ist Ausdruck *lebendiger Verbindung* zu den Verstorbenen wie zur Menschheit einer historischen Stunde und als solche „ein *Sein*, eine Modifikation des Lebens“, geistiges Band, *neue Wirklichkeit des Geistes*.

Nicht mehr nenne ich euch Knechte,
weil der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut:
euch aber habe ich Freunde genannt,
weil alles, was ich gehört habe von meinem Vater,
habe ich euch kundgetan.
(Joh 15, 15)

Nach Heidegger? – Zusammenfassung und Ausblick

Vattimos Denken der pietas Eingang kann als Erbschaft, Verwindung und originelle Weiterentwicklung *nach* Heidegger angesehen werden. Es stellt sich die Frage, welche Transformationen und Transkriptionen des Denkens Heideggers sich ergeben. In anderen Worten: Wie das Erbe Heideggers weiterführen? Es gilt, zwei Spuren zu folgen, die sich als durchaus miteinander verknüpft erweisen – zum einen wollen wir fragen, ob uns der Weg, welchen wir in Auseinandersetzung mit Heidegger gegangen sind, zum Abgrund eines Denkens absoluter Alterität geführt hat. Dies scheint in der Tat ein vielbegangener Weg nach Heidegger zu sein. Zum anderen stellt sich die Frage nach einem Diskurs, wie er nach Heidegger noch möglich ist. Wird es neben der Dichotomie einer säkularen und einer religiösen Weiterführung auch ein Gespräch jenseits dieser Grenzen geben?

⁷⁴³ Hegel, Frühe Schriften, 324.

Andenken und Verwindung haben sich als ontologisch relevante Termini erwiesen, welche der sprachlich ereigneten Eröffnung (Lichtung) von Weltumgang und In-der-Welt-sein entsprechen, indem sie entgegen der Tendenz der Fixierung und Verobjektivierung dem sprachlich überlieferten (vermittelten) Charakter der Welt Gehör schenken. Zeigt sich in Heideggers Ringen um eine Rede vom Ereignis, vom „Es gibt“, vom Geben, vom Sein als Ereignis (Seyn), letztlich vom Sein in seiner Herkunft, zeigt sich in diesem grandiosen Versuch, einem rechnend instrumentalisierenden Denken, das sich immer schon in der Subjekt-Objekt-Spaltung und der Reflexionsdistanz angesiedelt hat, zu entkommen, zeigt sich in diesem Versuch, den Seinsbegriff zu präzisieren, indem Sein in seiner sich stets entziehenden Herkunft bedacht wird, ein alogisches Außerhalb, ein nie aufgehender Rest, ein unbestimmt Vorausgesetztes? Oder anders gefragt: Wenn auch die „Sage“ als der uns ereilende *Zuspruch* der Sprache, welcher uns erst als Sprechende qua zur Antwort Aufgerufene konstituiert, die Weise ist, in der das Ereignis spricht und einzig sprechen kann, wenn die Sprache als die Sage auch *die* Weise des Ereignisses ist, so drängt sich dennoch die Frage nach einer Differenz von Ereignis und Sprache auf.⁷⁴⁴ Es bleibt die Frage, ob dem Ereignis, dem Es gibt, dem Geben in seinem Charakter des sich jeder Positivierung Entziehens eine absolute Alterität eignet, welche sich jeglicher Versprachlichung und Sagbarkeit *ver-sagt*. Heideggers *Beiträge zur Philosophie*, welche vornehmlich vom Ereignis reden⁷⁴⁵, eignet in ihrer wiederholenden, fragmentarischen Gestalt und ihrem „weitgehend hermetisch“ bleibenden Inhalt eine „diskursive Dunkelheit“⁷⁴⁶. *Zeigt sich* darin ein sich der Versprachlichung entziehendes Moment? Liegt jener „Rest“ gerade in einem performativen Gestus, den die Hermetik des Werkes sprachlich eröffnet? Etwaige Antwortversuche dürfen den Charakter jenes Werkes wie auch anderer Schriften der Spätphilosophie Heideggers nicht ausgespart lassen und müssen der sich im Gestus dieser Schriften aussprechenden Botschaft Gehör schenken.

Die Beantwortung dieser zu Heidegger aufgeworfenen Fragen muss offen bleiben. Vielleicht gibt es nach Heidegger verschiedene Wege, die eingeschlagen werden

⁷⁴⁴ Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein; Der Weg zur Sprache*.

⁷⁴⁵ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

⁷⁴⁶ Strasser, *Der Weg nach draußen*, 214.

können und sich von seinem Werk her einer Eindeutigkeit auch versagen. Dann aber hätte es nicht in erster Linie Antworten geliefert, sondern einen Raum künftiger Auseinandersetzung geöffnet. Für Vattimo, dessen Position hier weniger dunkel ist, kann deutlich herausgestellt werden: Verwindung und Andenken, ein Denken der *pietas* und des Ereignisses kann nicht in einer „Philosophie der Alterität“⁷⁴⁷, einer „Radikalisierung des ‚Denkens des Anderen‘“⁷⁴⁸ erfolgen, was sich in seiner Interpretation und Weiterführung von Heideggers Denken sowie in der kritischen Bezugnahme auf andere zeitgenössische Philosophien, welche Heidegger – allzu vereinfacht gesagt – im Sinne eines alogischen Außerhalb weiterverfolgen, und in der Distanzierung von einem „tragischen Christentum“ bekundet.⁷⁴⁹ Vielleicht ist es das Erbe der Dialektik, welches Vattimo hier einen anderen Weg einschlagen lässt als viele postmoderne Philosophien und zeitgenössische Theologien. Hauptkritikpunkt Vattimos scheint zu sein, dass in einem Denken absoluter Alterität letztlich Geschichte als Geschichte des Menschen und Zeit als qualifizierte Zeit des Menschen nicht tief genug gedacht werden können. Darüber hinaus vermag trotz allen Rekurrerens auf ein sich entziehendes alogisches Außerhalb jenes Denken der Voraussetzungsproblematik nicht zu entkommen. Es bleibt die Frage, ob ein Denken der Alterität diesen Umstand in der Rede vom „Wagnis“, welches einer sich nachträglich erweisenden Notwendigkeit entsprochen haben wird, berücksichtigt, oder ob ihm doch ein Zug zum apokalyptischen Einbruch unvermittelter Diskontinuität eignet. Nehmen wir zur Charakterisierung dieser Tendenz eine Passage aus den Jugendschriften Hegels auf, welche sich in ganz anderem Kontext stehend mit dem frühen Christentums auseinandersetzt und vordergründig andere Gesprächspartner hat:

„Die Vernunft konnte es nie aufgeben, doch irgendwo das Absolute, das Selbstständige, Praktische zu finden, in dem Willen der Menschen war es nicht mehr anzutreffen; es

⁷⁴⁷ Vattimo, Abschied, 97.

⁷⁴⁸ Vattimo, Abschied, 92.

⁷⁴⁹ Auf andere Heidegger-Interpreten nimmt Vattimo etwa Bezug im Artikel „Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung“ in Vattimo, Abschied, 76 – 108; besonders ab 90. Auf ein tragisches Christentum kommt er immer wieder zu sprechen in „Glauben – Philosophieren“, besonders im Kapitel „Säkularisierung gegen tragisches Denken“ 90 – 96.

zeigte sich ihr noch in der Gottheit, ... außerhalb der Sphäre unserer Macht, unseres Wollens, doch nicht unseres Flehens und Bittens, – die Realisierung einer moralischen Idee konnte also nur noch gewünscht (denn was man wünschen kann, kann man nicht selbst vollbringen, man erwartet, es ohne unser Zutun zu erhalten), nicht mehr gewollt werden. ... Sobald einmal die Realisierung einer Idee außerhalb der Grenzen menschlicher Macht gesetzt ist, ... so ist es gleichviel, wie weit der Gegenstand des Hoffens ins Unermessliche ausgedehnt wird ...⁷⁵⁰

Hegel bezieht sich hier auf die Gestalt eines Denkens absoluter Andersheit. Ein absoluter Punkt, sei es die Gottheit, das Ereignis, der Andere, das Unendliche in seiner Entzogenheit zeigt sich außerhalb der Sphäre unserer Macht, das heißt außerhalb jeglicher Logik und Sagbarkeit. Tritt dieses Denken an, ein unvordenkliches, nicht instrumentalisierbares Moment zu wahren, so lässt sie dieses höchster Verfügung anheim fallen, zumal das Moment der absoluten Andersheit nicht in lebendiger Beziehung, nicht in substanzialem Band steht, sondern außerhalb jeglicher Logik und Sagbarkeit *gesetzt* wird – es ist gleichviel, „wie weit der Gegenstand des Hoffens ins Unermessliche ausgedehnt wird“. Dieses Ideal – sei es als Ereignis, sei es als Anderer oder auch als ganz anderes Numinoses, welches in keiner Logik, keiner herkömmlichen, aussagenden Sprache (Heidegger) und keinem geschichtlichen Vermittlungszusammenhang steht und stehen kann, das heißt, welches sich eben nicht in die Geschichte inkarniert – kann nur als unerwarteter, überraschender, verwegener Einbruch, „als Einbruch einer unendlichen Andersheit“⁷⁵¹, als „coup“⁷⁵² erlebt werden. Diesem unvermittelten von außen Getroffen-Werden, welches sich etwa in einer bestimmten Interpretation des eschatologischen Urteils zeigt, „das jeden jederzeit und außerhalb jeder historischen Zugehörigkeit betrifft“⁷⁵³, spricht Vattimo den Charakter der einfachen Unmittelbarkeit und Unschuld ab. Es erweist sich selbst als in einem bestimmten Zusammenhang vermittelt, oder in der Sprache obigen Zitates des jungen Hegels: als außerhalb *gesetzt*. In der Charakterisierung mancher Strömungen der

⁷⁵⁰ Hegel, Frühe Schriften, 208.

⁷⁵¹ Zeillinger, Nachträgliches Denken, 87.

⁷⁵² Vgl. dazu Zeillinger, Nachträgliches Denken, 117.

⁷⁵³ Vattimo, Abschied, 105.

Gegenwartsphilosophie kommt Vattimo der oben zitierten hegelschen Beschreibung sehr nahe und scheint eine durchaus identische Motivlage zu orten:

„Wenn Gott [nach der Kritik Nietzsches, die zu einem Verlust jeglicher Substantialität führt] nicht mehr als der Gipfel der objektiven Weltordnung betrachtet wird [und das wahre Moment dieser Position nicht bewahrt wird], bestätigt er aufs neue seine Transzendenz: Er erscheint dem Bewusstsein als das 'vollkommen Andere', von dem so häufig in der Gegenwartsphilosophie gesprochen wird und das sich in unserer Erfahrung besonders durch Ereignisse bemerkbar macht, die zumindest in dem Sinne 'katastrophal' sind, als sie alle Gewissheiten und Sicherheiten, die wir uns mit unseren menschlichen Mitteln aufbauen können, in eine Krise stürzen.“⁷⁵⁴

Vattimo hegt den Verdacht, in einem Denken der Alterität seien alle Momente der Geschichte gleich qualifiziert, weil sie von der absoluten Andersheit außerhalb einer Beziehung der Vermittlung eröffnet werden und jene Andersheit *jederzeit* in ihrem Einbruch erfahren können. Entzieht sich die Alterität als unendliche Andersheit jeder Ordnung und Logik und somit auch jeder Einordnung in eine lebendige Beziehung, stehen ihr alle Momente indifferent gegenüber. Wie ist Geschichte als Geschichte des Menschen dann zu denken?⁷⁵⁵ In Bezug auf Emanuel Lévinas – wobei uns hier nicht beschäftigen soll, wie sehr die Kritik dem bedeutenden französischen Philosophen gerecht wird, zumal es uns ja in der Auseinandersetzung um bestimmte Motive, einen bestimmten Gestus des Denkens zu tun ist und in keiner Phase um die Beurteilung irgendwelcher Autoren – schreibt Vattimo:

„Es ist schwer, bei Lévinas irgendeine Aufmerksamkeit für die 'Zeichen der Zeit' zu erkennen; die Zeit, die für den Menschen charakteristische existentielle Zeitlichkeit, ist einzig ein Zeichen der Ewigkeit Gottes, die sich als die radikale Andersheit offenbart und dazu auffordert, eine Verantwortung auf sich zu nehmen, die nur zufällig als geschichtlich bestimmt betrachtet werden kann (zwar ist unser Nächster immer eine konkrete Person, aber eben: immer).“⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 92f.

⁷⁵⁵ Vgl. Vattimo, *Abschied*, 105.

⁷⁵⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 121f.

„Dass die völlige Andersheit Gottes [wie sie etwa ein von Vattimo so titulierte ‚tragisches Christentum‘ reklamiert] hinsichtlich der Welt auch auf Kosten der Anerkennung der Neuheit des christlichen Ereignisses geht, ist eine Tatsache. Für Emanuel Lévinas zum Beispiel ... gibt es keinen wirklichen Unterschied zwischen den geschichtlichen Zeiten, jeder Augenblick der Geschichte steht in unmittelbarem Bezug zur Ewigkeit, die Geschichtlichkeit der Existenz reduziert sich gänzlich auf ihre Endlichkeit – auf die Tatsache, dass wir *immer* in eine Situation geworfen sind, deren jeweilige Eigenheiten jedoch nicht wirklich Beachtung finden, denn das, worauf es ankommt, ist die rein ‚vertikale‘ Beziehung zum Ewigen, zum Anderen.“⁷⁵⁷

Der Kernpunkt dieser Auseinandersetzung ist die Frage nach Zeit und Geschichte. Vattimo vermisst in einem Denken der Alterität die Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit, die er in aller Deutlichkeit hervorhebt, wenn er von der „absolut totale[n] Bereitschaft, ‚die Zeichen der Zeit‘ zu lesen, sich also in offenem Eingeständnis der eigenen Geschichtlichkeit immer von Neuem mit der Geschichte zu identifizieren“⁷⁵⁸, spricht. Darin bekundet sich die Sensibilität und Bereitschaft für ein „Heute“, das dem *kairos*⁷⁵⁹ entspricht (in deutscher Übersetzung durch „Zeichen der Zeit“ wiedergegeben) – dieser *kairos* aber ist die Zeit, da Gott gnädig auf seine Stadt schaut⁷⁶⁰; darin bekundet sich die Herausforderung jenes „Heute“ (*semeron*), von dem im Lukasevangelium die Rede ist, wenn in besonders dichter Weise vom Durchbrechen des Unheilslogos der Welt erzählt wird, indem Menschen in der Nachfolge das „gnädige Schauen Gottes“ bewähren. Für Vattimo steht dieses Lesen und Deuten der Zeichen der Zeit, dieses Aufsichnehmen des Risikos des Handelns in der Präsenz des „Heute“ in einem eschatologischen Horizont, im Horizont der Menschwerdung des Gottessohnes. So wird es möglich, das Lesen der Zeichen der Zeit nicht zu einem bloß passiven Registrieren des Vergehens der Zeit verkommen zu lassen und die Diktatur des Faktischen heilvoll zu unterbrechen.

⁷⁵⁷ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 95.

⁷⁵⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 54.

⁷⁵⁹ Lk 12, 56.

⁷⁶⁰ Lk 19, 44.

„Nur im Lichte der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes scheint es für die Philosophie möglich, sich selbst als jene Ausdeutung der Zeichen der Zeit zu verstehen, ohne die sie auf ein bloß passives Registrieren des Vergehens von Zeit reduziert wäre.“⁷⁶¹

Dieses „Heute“, dieses Annehmen und Bewähren des kairos, diese Bereitschaft, sich „von Neuem mit der Geschichte zu identifizieren“ vermag im Horizont der Menschwerdung als kenosis zur geschichtseröffnenden Dimension zu werden, zumal es quantitative Zeit (das indifferente Vergehen der Zeit) in der Unterbrechung seiner selbstlaufenden Plausibilitäten zu qualifizieren vermag. Oder noch grundsätzlicher: Der Chronos wird erst vom kairos her sagbar. Dieses geschichtseröffnende „Heute“ vermisst Vattimo im oben beschriebenen Denken der Alterität, welches er dahingehend interpretiert, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen den geschichtlichen Zeiten gäbe, zumal jeder Augenblick der Geschichte in unmittelbarem Bezug zur Ewigkeit Gottes stünde. Über ein Denken radikaler Andersheit, bei dem die Beziehung zum Absoluten bloß leer bleibt und es zu keinem Eingehen dessen in die Geschichte und zu keinem Bund mit der geschichtlichen Welt kommt, sagt Hegel in den Jugendschriften: „Das Geheimnis selbst war etwas durchaus Fremdes, in das kein Mensch eingeweiht [war], von dem er nur abhängen konnte ...“⁷⁶²

Die Frage nach dem christlichen Ereignis ist in den Texten Vattimos präsent, versucht aber keine ausgearbeitete Systematik oder gar philosophische Theologie zu generieren, sondern harrt weiterer Interpretation und Antwort. Ein Denken des „ganz Anderen“, des Numinosen, des alogischen Außerhalbs scheint biblische Offenbarung gerade um ihre Pointe zu bringen, indem es jene als eine Seite eines Verhältnisses undialektisch fixiert – eben als unfixierbares, unaussagbares Geheimnis, dessen einzige Bestimmtheit in seiner Unbestimmbarkeit besteht. Biblisch hat Gott sich vorbehaltlos und ganz an sein Volk gebunden und im Wort inkarniert – im Buch Exodus gibt Gott, nach seinem Namen gefragt, Auskunft, indem er seine Präsenz und verheißungsvolle Zukünftigkeit

⁷⁶¹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 122; vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 114.

⁷⁶² Hegel, *Frühe Schriften*, 285. Vgl. dazu auch Appel/Auinger, *Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“*.

zu seinem für immer gültigen Namen macht⁷⁶³; im Prolog des Johannesevangeliums heißt es: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, *und Gott war das Wort.*“ Und wenig später: „Und das Wort wurde Fleisch und zeltete unter uns ...“⁷⁶⁴ Wenn Gott in seiner Selbstoffenbarung in Bund und Inkarnation sein unwiderrufliches Ja zu seiner Schöpfung spricht, dann löst sich damit jedes fremde Außerhalb auf, das nicht auf seine Schöpfung bezogen wäre, dann können Selbstbindung und Inkarnation im Wort nicht als bloß teilweise Erfolge sein. Die Souveränität Gottes, des Vaters, steht nicht in Konkurrenz mit der Versprachlichung durch den Sohn, vielmehr wird die Unvordenklichkeit Gottes gerade in seiner Selbstoffenbarung in die Geschichte gewahrt. In der weitergehenden Geschichte der Interpretation, welche die Dimension des Geistigen ausmacht, erweist sich der Logos als Sohn eine offene Zukunft zu haben.

Ein Denken der Alterität, so meint Vattimo in der oben zu Lévinas zitierten Passage, lasse sich nur schwer mit der „Anerkennung der Neuheit des christlichen Ereignisses“, das heißt mit einem christologischen Denken verbinden. Die Inkarnation des Wortes ist nicht der völlig unerwartete, überraschende Einbruch (coup) des ganz Anderen in unsere Welt, sondern wird selbst erst aus einer langen Tradition von Verkündigung und Verheißung verständlich, aus der sie lebt und die sie in neuer Weise ins Licht zu setzen vermag.⁷⁶⁵ Alle heilsgeschichtlichen Ereignisse bis hin zur Auferstehung verbleiben in einer Zweideutigkeit (Ambiguität) und sprechen in ihrem vollen Gehalt erst in einer Tradition und als Erbe überlieferter Botschaften. (Nebstbei sei bemerkt, dass dies wohl in ähnlicher Weise auch für den überraschenden Einbruch des ganz Anderen oder das In-Anspruch-genommen-Werden durch eine unvordenkliche Verpflichtung, einen unvordenklichen Ruf zu veranschlagen ist, wenn sich diese auch als beispiel- und analogielos vorstellen.) Vattimo betont in diesem Zusammenhang das Christentum als durch und durch *geschichtliche und hermeneutische Heilsbotschaft*, der die Momente der Geschichte, Überlieferung und Interpretation innerlich zugehören:

⁷⁶³ Vgl. Ex 3, 13 – 16.

⁷⁶⁴ Joh 1, 1.14.

⁷⁶⁵ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 85.

„Die Menschen, die beschlossen hatten, Jesus zu folgen, als er in Palästina öffentlich in Erscheinung trat, taten dies nicht deshalb, weil sie Wunder gesehen hatten – noch mehr gilt das natürlich für all jene, die sich Jesus in den darauffolgenden Jahrhunderten anschlossen. Vielmehr haben diese Menschen Jesus 'aufs Wort geglaubt', im Sinne des *fides ex audito*. Diese Menschen sind zum Glauben gelangt, weil sie 'davon gehört haben'. Sich der Lehre Jesu anzuschließen, ist gleichbedeutend mit dem Verständnis der Heilsbotschaft als solcher: Wer glaubt, hat verstanden, gehört, vernommen, dass das Wort Jesu 'das Wort des ewigen Lebens' ist.“⁷⁶⁶

Der interpretative Charakter, wie ihn Vattimo schon seit vielen Jahren in seiner hermeneutischen Ontologie und nun auch im Kontext biblischen Glaubens veranschlagt, ist dem christlichen Ereignis nichts Äußerliches, sondern innerstes Moment christlichen Vollzugs. Dies zeigt sich im befreienden Schöpfungswort Gottes, welches den Menschen als zu Antwort und Interpretation Aufgerufenen konstituiert⁷⁶⁷; dies zeigt sich in der Verkündigung der Propheten, welche geschichtlich ergangene Verheißungen in relecture in neues Licht setzen, ihnen Gehör verschaffen und auf diese Weise authentisch Gottes Wort verkündigen. Dies zeigt sich schließlich in der Inkarnation des Wortes in Jesus Christus, den Vattimo als den fleischgewordenen Sinn, als „die lebendige Interpretation des Sinnes des Gesetzes und der Propheten“ sieht: „das Ereignis des Heils (das Kommen Jesu) ist in seinem Innern selbst ein hermeneutisches Ereignis“⁷⁶⁸ – oder wie der Prolog des Johannesevangeliums verkündet: „Gott hat niemand jemals gesehen; der einziggeborene Gott, der Seiende im Schoß des Vaters, jener ist seine Kunde“, ist Exeget des Vaters, unabhängig von dessen Interpretation von einem absoluten Ursprung zu sprechen uns verwehrt ist.⁷⁶⁹

Der interpretative Charakter ist jedoch nicht etwas, das sich in analoger Weise in hermeneutischer Philosophie wie *auch* in christlicher Überlieferung, Heilsbotschaft und Heilsgeschichte zeigt, sondern die *interpretative Struktur in ihrer Produktivität wird letztlich erst durch Heilsgeschichte, durch die Menschwerdung Gottes in der kenosis als*

⁷⁶⁶ Vattimo, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit?* Art.

⁷⁶⁷ Gen 1, 1 – 2, 4.

⁷⁶⁸ Vattimo, *Abschied*, 156f.

⁷⁶⁹ Joh 1, 18.

Tiefengeschichte eröffnet. „Nur als Erbe des christlichen Mythos von der Fleischwerdung Gottes kann die Hermeneutik sein, was sie ist: eine nicht metaphysische Philosophie vom wesentlich interpretativen Charakter der Wahrheit und mithin eine nihilistische Ontologie.“⁷⁷⁰ Dies zeigt sich für Vattimo bis in die sogenannten harten Wissenschaften, etwa in dem zunehmenden Bewusstwerden der Geschichtlichkeit naturwissenschaftlicher Paradigmen und der Einbeziehung des beobachtenden Interpreten in den Vollzug jener Wissenschaften, was sie als „Sache der Geschichte der Interpretation und der Heilsgeschichte“⁷⁷¹ in deren unlösbarer Verbindung bekundet. Erst das Stehen im geistigen Zusammenhang der Heilsgeschichte und deren Säkularisierung ermöglicht, was sich schon in der verheißungsvollen Rettung der Vielfalt von Babel zeigt und in der Geistsendung zu Pfingsten als heilvoll beglaubigt wird⁷⁷², jenen geistvollen, sprachlichen Weltumgang als Raum der Anerkennung, welcher Dinge und Tatsachen als Dinge „dingen“ und als Interpretationen in produktiver Neuheit erscheinen lässt und ihnen andenkend verwindend zu entsprechen sucht, ja sie einer Neuschreibung, Neuerschließung und Wiederkehr zugänglich macht.

Die Auferweckung Christi als die Distanzierung der alles trennenden Schranke des Todes, sowie deren Nachvollzug in der Taufe auf Christi Tod und Auferstehung und der dadurch eröffnete Glaube an die Gemeinschaft von Lebenden und Toten setzt die Realität des Todes, ohne sie – wie ein nicht durch den Logos gegangener Mythos – zu überblenden, einer gänzlichen Verkehrung, einer umfassenden Neuschreibung aus. Dieser Rekurs auf Tod und Auferweckung Christi ist jedoch nicht als das letzte, alle anderen von einem geistigen Zusammenhang ausgehenden *säkularen* Konzepte (etwa eine säkulare Interpretation von Heideggers Lichtung und Seinsgeschick) schlagende Argument zu sehen. Diese Interpretation würde das Ereignis von Tod und Auferweckung als völlig unvermittelten coup im Sinne einer überraschenden Letztbegründung und ideologieverdächtigen Legitimation in unsere Lebenszusammenhänge einbrechen lassen. Vielmehr meint Auferweckung die als Antwort Gottes gewirkte heilvolle Verkehrung der sich als verkehrt erwiesen habenden

⁷⁷⁰ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 84.

⁷⁷¹ Vattimo, *Abschied*, 164.

⁷⁷² Gen 11, 1 – 9; Apg 2, 1 – 12.

Welt in ihren Unheilszusammenhängen und erschließt sich selbst erst in einer Geschichte der Interpretation, welche die geschichtlich ergangenen Verheißungen aufgreift und neu zu Gehör bringt, in eben diesem heilvollen Charakter.⁷⁷³ Kurt Appel schreibt über die Auferstehung Christi:

„Sie ist die größte Übertreibungs- (Metz) und Verkehrungstat Gottes überhaupt. Jesu Kreuz ist dabei ... Symbol einerseits für den wirklichen Zustand der Welt, andererseits aber auch für den unbedingten, menschliche Unheilstat mit einem Heilszeichen absolut negierenden Heilswillen Gottes, der sich gerade darin als der 'Auferstandene' offenbart und eine Gemeinde sammelt. ... Diese Auferweckung ist der letzte Akt göttlicher Logik [!] und damit die Aufhebung der Geschichte in Heilsgeschichte.“⁷⁷⁴

In antwortender Interpretation muss sich jene Botschaft des Heilsereignisses im „Heute“ je neu bewähren, sonst hat sie, wie Paulus an die Korinther schreibt, keine Realität.⁷⁷⁵ Das Erkennen des kairos als der Zeichen der Zeit verweist auf jene Verkehrung der Unheilssituation und kann anfänglich zu Neuschreibung und Entsprechung werden.

„... die Zeichen der Zeit zu lesen, ohne jeden Vorbehalt, der nicht das Liebesgebot wäre ... gebietet nicht etwas Bestimmtes ein für allemal, sondern Anwendungen, die von Mal zu Mal im Dialog mit den spezifischen Situationen und im Lichte dessen, was die Schrift 'offenbart' hat, 'erfunden' werden müssen.“⁷⁷⁶

Das Verhältnis von Heilsgeschichte (*Heilsereignis*)⁷⁷⁷ und Geschichte der Interpretation deutet sich als ein komplexes, vielleicht als zirkelhaft zu bezeichnendes an, was Vattimo im Titel seines Aufsatzes *Heilsgeschichte, Geschichte der Interpretation* – im Original: „Storia della salvezza, storia dell' interpretazione“ (1992) – durch Beiordnung beider Termini mittels Beistriches anzeigt. Vattimos Interesse gilt weder der Identifizierung beider Begriffe noch deren Abhebung voneinander, sondern dem Beistrich, das heißt

⁷⁷³ Lk 24, 25f; 44 – 49.

⁷⁷⁴ Appel, Entsprechung im Wider-Spruch, 196.

⁷⁷⁵ 1 Kor 15, 12 – 19.

⁷⁷⁶ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 71.

⁷⁷⁷ Lk 24, 18.

dem durch die beiden nicht zu trennenden Termini eröffneten Raum, den er die aus dem innersten christlichen Wesen sprechende *Säkularisierung* nennt.⁷⁷⁸

Wir haben in dieser allzu schematischen und verallgemeinernden Darstellung Philosophien der Alterität und Theologien des ganz Anderen unterschiedslos in ein „Denken der Alterität“ versammelt und konnten auf diese Weise wohl keiner der vielfältigen Positionen gerecht werden. Es war darum zu tun, eine bestimmte Gestalt, einen Gestus des Denkens zu skizzieren, welcher in der Erbschaft Heideggers verwahrt ist, aber nicht zwingend angenommen werden muss, wie Vattimo selbst vor Augen stellt, wenn er im Denken der *pietas* einen anderen Weg beschreitet. Über das an dieser Stelle Gesagte hinaus sieht Vattimo im Denken der Alterität die Gefahr, dass dieses auf sehr subtile Weise zur Vorschreibung und Sollensforderung werden kann.

Heidegger erfragt zu Beginn der *Beiträge zur Philosophie* ein Denken des Ereignisses, ein „künftiges Denken“ (und wir dürfen wohl hinzufügen: ein andenkendes, besinnendes Denken). Die höchste „Kategorie“, wenn dieses Wort bemüht werden darf, ist dabei nicht die Gestalt des sich ankündigenden „letzten Gottes“, sondern die Kategorie des Seins als Ereignis, die *Wahrheit des Seyns*: „Das Ereignis 'ist' so die höchste Herrschaft als Widerkehr über Zukehr und Flucht der gewesenen Götter. Der äußerste Gott bedarf des Seyns.“ „Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.“⁷⁷⁹ Spricht Heidegger davon, dass sich das künftige Denken in die *Wahrheit* des *Seyns* nur als *Gang* gestalten könne, korrespondiert dies mit dem biblischen Kontext, demzufolge die Statik einer ungeschichtlichen Wahrheit zugunsten eines Weges abzulehnen ist, dessen Wahrheit sich in Nachfolge als Entsprechung zu dem, was Leben heißt, erschließt. Dieser Gang ist immer schon von der Inkarnation des Wortes eröffneter Gang. Dieses Vor bringt Johannes zum Ausdruck, wenn er von der *Gestalt* des *inkarnierten Wortes* sagt, es sei

⁷⁷⁸ Vattimo, *Abschied*, 154 – 167; 173.

⁷⁷⁹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 408. Unsere nur cursorischen Überlegungen beziehen sich hier auf dieses mitunter als Heideggers zweites Hauptwerk bezeichnete Konvolut; freilich müssten auch andere Texte herangezogen werden. Es geht jedoch nicht um eine Interpretation Heideggers, sondern um mögliche Wege nach Heidegger.

Weg, Wahrheit und Leben.⁷⁸⁰ Das „Seyn als Ereignis“, nicht die Gestalt des letzten Gottes, ist für Heidegger Ursprung und umgreifender Horizont von Gott und menschlicher Geschichte, ist Ursprung des „Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen“.⁷⁸¹ Gottesrede erscheint mithin als bereits abgeleiteter Modus einer diese umgreifenden Entbergung der Wahrheit des Seyns. Erlösung erscheint als „Niederwerfung des Menschen“, weil sie das Dasein in seiner Geschichtlichkeit und Endlichkeit nicht ernst nähme und es seiner Wachsamkeit und Entsprechung dem Seyn gegenüber herauslöste. Der letzte Gott, der nicht der christliche Gott ist, sondern der „ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“⁷⁸², fordert im Gegensatz zur äußerlich bleibenden Erlösung das Standhalten, die Beständigkeit in der Einfachheit und Eigenart des jeweiligen Wesens und die radikale *Endlichkeit*, welche als bereits in *Sein und Zeit* bedachte sich „im Wink des letzten Gottes“ nun als „die innerste Endlichkeit des Seyns“ selbst darstellt.⁷⁸³ Sich als ein geschichtliches, endliches Dasein zu verstehen, wird an die Eröffnung durch die Erzählung eines kommenden Mythos gebunden, den es zu erharren gilt. Für Vattimo hingegen ist es gerade die in der Erzählung von der „Menschwerdung des Gottessohnes“ (Inkarnation als kenosis) ereignete erlösende Offenbarung, die Geschichte erst eröffnet, ohne dabei die für den Menschen konstitutive Endlichkeit zu überspielen. Kann sich in diesem Licht auch die Philosophie als radikal geschichtliche, als ein Denken des Ereignisses, der „Möglichkeit des Seins“ verstehen?

Der Unterschied von Vattimo und Heidegger ist möglicherweise gar nicht vordringlich darin zu sehen, dass der eine Denker ein explizit religiös inspiriertes Denken ausgebildet hat, während der andere den strikt atheistischen Gegenpol darstellt, wie es sich vielleicht von *Sein und Zeit* noch nahe legen würde, sondern die Differenz scheint sich in der unterschiedlichen Beurteilung der abendländischen Tradition und jüdisch-christlichen Erzählung aufzutun – und damit vielleicht auch in einer andersartigen Bewertung von Geschichte. Auch Heideggers Denken zehre Vattimo zufolge wesentlich

⁷⁸⁰ Joh 14, 6.

⁷⁸¹ Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 413.

⁷⁸² Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 403.

⁷⁸³ Vgl. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 410.

aus christlicher Tradition und sei in all seinen Absetzbewegungen dagegen ohne dessen Substanz nicht zu denken.⁷⁸⁴

„Der wahre Sinn, den die Berufung auf die biblische Tradition als Überwindung der Metaphysik hat, besteht darin, dass sich in dieser Bezugnahme das Sein als Ereignis gibt ...“⁷⁸⁵ „In der heideggerschen 'Rekonstruktion' der Geschichte der Metaphysik als Seinsgeschichte ... sind die christliche und jüdische Geschichte auf eigentümliche Weise fast völlig abwesend. Obwohl er die Metaphysik als Onto-theo-logie beschrieben hat, könnte man sagen, dass das Andenken, das er praktizierte, beim ontologischen Aspekt stehen geblieben ist. In dieser Hinsicht hat ein Denken, das auf Heideggers Lehre hört, etwas Wesentliches von Lévinas zu lernen.“⁷⁸⁶

Im schwachen Denken kommt der christlichen Tradition – und das heißt der konkreten Geschichte, in welcher sich sein und auch Heideggers Denken generieren konnte – eine größere Bedeutung zu als in Heideggers Mystik. Aufklärung und Moderne sind in dieser Interpretation kein Bruch jener Tradition, sondern in all ihrer Ambivalenz aus dieser heraus zu verstehen. Für Vattimo bleibt der Horizont von Selbstoffenbarung des Absoluten (Bund, Inkarnation als kenosis, Geistsendung) und Heilsgeschichte so zentral, dass auch jede andere allgemeinere, unbestimmtere Form der Mystik oder der negativen Theologie durch diesen erst ins volle Recht gesetzt wird. Vielleicht darf zur Illustration dessen eine Stelle herangezogen werden, welche Vattimo zunächst auf eine Philosophie der Mythologie, auf ein Ins-Recht-Setzen des Mythos bezieht:

„Christus ist nicht nur ... ein Sonderfall der 'Art' sinnlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes; vielmehr ermöglicht er durch seine Inkarnation jedes Erscheinen des Göttlichen in Symbolen. Christus dementiert die Mythen und Geschichten von den falschen und lügnerischen Göttern nicht; er setzt sie zum ersten Mal in den Stand, wirklich das Göttliche zu bedeuten.“⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110; *Jenseits des Christentums*, 167f.

⁷⁸⁵ Vattimo, *Abschied*, 107.

⁷⁸⁶ Vattimo, *Abschied*, 108. Gleichwohl affirmiert, wie wir gesehen haben, Vattimo Lévinas' Weiterführung von Heidegger keineswegs im gesamten Umfang.

⁷⁸⁷ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 85.

Mythen werden nicht in ihrer konkreten Form und inhaltlichen Ausgestaltung konserviert, sondern in ihrem Vollzug affirmiert, eine Beziehung des Göttlichen zur Welt zu manifestieren, welche nicht Postulat oder Notwendigkeit abstrakter Verstandesreflexion ist, sondern gehaltvolle Aufhebung der Reflexion zum Ausdruck bringt. Die Mythen „gelten eben deshalb immer noch für uns, weil sie Modi sind, in denen Gott vom Himmel der Transzendenz herabsteigt ...“⁷⁸⁸ Sie etablieren eine Beziehung zum Göttlichen, welche nicht in einer Un-beziehung zur radikalen Andersheit besteht, die alle Bestimmtheit in sich verschlingt und sich darin die einzige Bestimmung gibt. Vattimos in Abhebung von Heidegger und einem Denken der Alterität erfolgreiches Insistieren auf einem konkreten, bestimmten Gottesverhältnis – zumal dem christlich überlieferten mit seiner „’assimilativen‘ Fähigkeit“ – kann in theologisch-philosophischer Reflexion wohl in den Überlegungen Johann Reikerstorfers zur *analogia entis* rekapitulierend zum Ausdruck gebracht werden:

„Wenn nämlich das letzte Prinzip der Wirklichkeit (das Eine, das Absolute usw.) grundsätzlich nur durch ein Zurückweisen des Vielen und Veränderlichen, d. h. durch ein Ausscheiden endlicher Bestimmungen sprachlich bestimmt werden kann, ergibt sich das Problem, dass ein nur negativ vermitteltes Absolutes zuletzt der Bestimmungslosigkeit verfällt. Diese Rede vom Absoluten hat das Woher der Negation so außer sich, dass es im Resultat verschwinden muss. Es ist die Aporie eines Absoluten, das sich im Unbestimmten verliert, indem es das Endliche vergleichgültigt und nihilistisch entleert. In der biblischen Tradition wird Gott in seiner Transzendenz dagegen nur so sagbar, dass seine Unterscheidung von der Welt auf sie zurückbezogen bleibt und nur *in* diesem Rückbezug zu bestimmter Bedeutung gelangt. Daher kann es im Zusammenhang der Gottesrede nicht belanglos sein, wo die Negation ansetzt und was sie ausschließt. Der durch bestimmte Unterscheidungen vermittelte Unterschied Gottes darf nicht als ’allgemeiner‘ Unterschied die jeweils bestimmten Unterscheidungen (’bestimmte Negationen‘) vergleichgültigen.“⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 58.

⁷⁸⁹ Reikerstorfer, *Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede*, in: Metz/Reikerstorfer/Werbick, *Gottesrede*, 48.

Freilich droht in der Betonung der assimilativen, die Mythen ins Recht setzenden Fähigkeit des Christentums, wie wir sie oben kurz zu skizzieren versucht, die Gefahr eines Integralismus, wie er vielleicht bis ins Mittelalter eine gewisse Plausibilität hatte, aber spätestens seit Beginn der Neuzeit nicht mehr erschwinglich ist und heute von den Hütern und Hüterinnen der political correctness allerorten aufgespürt wird. Vattimo ist sich dieser Gefahr voll bewusst, kreist doch sein Buch *Jenseits der Interpretation*, in welchem die Beschäftigung mit Religion eine zentrale Bedeutung einnimmt, um die Frage nach Universalität und Pluralität, wie sie sich einer hermeneutischen Philosophie unabweisbar stellt. Zweierlei sei dazu angemerkt: Erstens muss bedacht werden, dass Vattimo in all seinen Ausführungen Inkarnation als kenosis Gottes denkt, das heißt in schwacher Kategorie und nicht als triumphales Herabsteigen der Götter.⁷⁹⁰ Es ist jenes bestimmte Gottesverhältnis, von dem uns überliefert ist, es führe nicht mehr in die Beziehung der Knechtschaft, sondern weise in die der Freundschaft: „Nicht mehr nenne ich euch Knechte, weil der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut: euch aber habe ich Freunde genannt, weil alles, was ich gehört habe von meinem Vater, habe ich euch kundgetan.“⁷⁹¹ Dieses Wort aus dem Evangelium nach Johannes bildet einen Angelpunkt der Ausführungen Vattimos und hat mit dem Integralismus einer Prinzipienphilosophie, welche im äußerlichen Zwang einer Deduktion alles unter ein höchstes, erstes oder letztes Prinzip versammelt, nichts zu tun. Hingegen wird den Menschen durch Bund und Inkarnation das Gehen eines Weges der Freiheit und Verantwortung, das Gehen des Weges der Gastfreundschaft und Nachfolge ermöglicht und zugemutet.⁷⁹² Jene assimilative Fähigkeit, die sich in unmittelbarer Form als Integralismus darstellt, muss sich, will christliche Religion den universalen Anspruch ihrer Botschaft nicht unterlaufen – zu einem schwachen Universalismus der Gastfreundschaft und Hörsamkeit entwickeln.

Weiters ist an einen philosophischen oder theologischen Pluralismus beziehungsweise Relativismus, welcher eine Form der Selbstoffenbarung des Absoluten per se ablehnen

⁷⁹⁰ Vgl. dazu etwa Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 85 oder Vattimo, *Abschied*, 165, wo er beide Male explizit kenosis als beordnende Erläuterung zu Inkarnation verwendet.

⁷⁹¹ Joh 15, 15.

⁷⁹² Ex 13, 21; Mk 16, 7; Lk 24, 15 und öfters.

muss (und so auch eine Christologie gar nicht anerkennen kann), ohne jeglichen christlichen Triumphalismus die Frage nach dessen Voraussetzungen zu stellen. Eine Form der Grenze des Wissens und Erkennens angeben (positivieren) zu wollen, welche uns auf eine Pluralität von gleichberechtigten Meinungen zurückwirft, ist nämlich keineswegs eine so voraussetzungslose und unschuldige Haltung, wie sie sich zumeist bescheidet. Vattimo ortet eine starke Tendenz der Gegenwartsphilosophie, die Verabschiedung der Metaphysik in eine „Legitimierung“ des Relativismus münden zu lassen, als dessen „Schatten“ der Fundamentalismus und als dessen „demokratische“ Form der Kommunitarismus aufträte.⁷⁹³ Das meist verdrängte Problem von Universalismus und Partikularität (Geschichtlichkeit) lässt sich mit der Sistierung seiner Fraglichkeit durch die Propagierung eines Relativismus nicht beseitigen. Es bleibt die Frage, was das Christentum, welchem diese Thematik von seinem innersten Wesen, der Menschwerdung Gottes als kenosis, aufgegeben ist und welches auf eine lange, sehr schmerzhaft und schuldbeladene Geschichte der Auseinandersetzung damit zurückblickt, produktiv in die Diskussion einbringen kann.

Vattimo scheint einen viel affirmativeren (*positiven*) Bezug auf eine geschichtlich überlieferte Religion, auf ein geschichtlich ergangenes Ereignis zu haben, als dies bei Heidegger und vielen anderen religiös sensiblen Philosophien der Fall ist. Das Ereignis der Inkarnation und die Ankündigung, dass Gott uns nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt, verweisen auf den Weg der Säkularisierung. Vielleicht eröffnet sich im Umfeld all dessen ein Raum, der es dem Christentum ermöglicht, sich produktiv an der Diskussion um die (Spät)Moderne, um ein Denken der Alterität, um die Verwindung Heideggers so wie um die Frage der Prädikationen Gottes, die möglicherweise in den zeitgenössischen Philosophien mit ihrer Öffnung für ein transzendentes Moment erneut eine Rolle zu spielen beginnt, zu beteiligen. Für Vattimo ist der Gegensatz, welcher die crux der Frage nach (spät)moderner Religiosität, das heißt nach Wiederkehr der Religion bedeutet, nicht der von *Glaube* und *Wissen*⁷⁹⁴, sondern der von atavistischer,

⁷⁹³ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 31f.

⁷⁹⁴ Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 99.

natürlicher Religion, wie sie sich in jeglicher Form des Dogmatismus, des Despotismus und der „Letztbegründung“⁷⁹⁵ zeigt und von deren Gott Nietzsche sagt, er sei tot, und von offener Religion, die sich gerade als Etablierung einer Beziehung der Freundschaft, ja der pietas bekundet.⁷⁹⁶ Vattimo, der guten Mutes und Temperaments in seiner mitunter anarchischen Interpretation Nietzsches und Heideggers nach der Bedeutung religiöser Botschaft und Erzählung jenseits von Theismus und Atheismus fragt, erweist sich als spätmoderner Erbe jener Auseinandersetzungen und Fragestellungen, vor die sich die Philosophie des 19. Jahrhunderts gestellt sah und welche diese in der Gestalt des deutschen Idealismus in bis heute wohl kaum ausgeschöpfter Tiefe durchdachte.

⁷⁹⁵ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 27

⁷⁹⁶ Vgl. etwa Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 14f.

Und einen Tempel sah ich nicht in ihr,
denn der Herr, Gott, der Allmächtige, ist ihr Tempel
und das Lamm.
Und die Stadt hat nicht Bedarf an der Sonne
und nicht am Mond,
dass sie ihr leuchten,
denn die Herrlichkeit Gottes hat sie licht gemacht,
und ihre Leuchte – das Lamm.
(Off 21, 23f)

Hegel und Hegelianismus

Als wir uns ausgehend vom Wortpaar „überwunden – verwunden“ auf jenen langen Umweg über Heidegger begeben und nach Wegen *nach* (post) Heidegger gefragt haben, mussten wir bereits eingestehen, mit der Wahl dieses Pfades nicht den einzig denkbaren Weg eingeschlagen zu haben. In jenem den Ausgangspunkt der Überlegungen des zweiten Teils der Arbeit markierenden Zitat vom Beginn des Textes *Die Spur der Spur* ist die Rede von der „Offenbarung eines für *überwunden* (wahr geworden und folglich für abgetan) Gehaltene[n] als eines bloß *Verwundenen*“⁷⁹⁷. Diese Kennzeichnung erinnert an eine Interpretationslinie hegelscher Philosophie, an eine Form des Hegelianismus, welche die *Phänomenologie des Geistes* dahingehend deutet, dass die sich entwickelnden Stufen des phänomenologischen Weges einander im Modus der Überbietung (kritischen Überwindung) ablösen und schließlich in der Gestalt des absoluten Wissens kulminieren. Der offenbaren Religion käme dann zwar ein hoher Rang zu, stellt sie doch die letzte Gestalt vor der Explikation des absoluten Wissens dar, dennoch hätte sie sich in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung erschöpft, bloß eine vorbereitende Rolle *ohne Bestehen* einzunehmen („überwunden“, das heißt wahr geworden und folglich abgetan). Nach einer allgemeinen Gestalt der Religion in der (Spät)Moderne zu fragen, geriete in den Verdacht, nach einer bloß vorläufigen Bewusstseinsgestalt Ausschau zu halten, welche das Bewusstsein im Prozess fortschreitender Aufklärung zu überwinden hat. Denn niemand würde wohl behaupten

⁷⁹⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

können, wir lebten in der Stufe des absoluten Wissens. Doch dieses teleologische Aufstiegsschema mit gleichzeitiger Identifizierung von Bewusstseinsstufen unterläuft die Komplexität der *Phänomenologie* gänzlich.

Gewiss ist die offenbare Religion in Hegels *Phänomenologie des Geistes* von einem „phänomenologischen Defizit“⁷⁹⁸ gekennzeichnet und ist zu Beginn des absoluten Wissens von einer noch nicht erfolgten Überwindung die Rede⁷⁹⁹, jedoch soll damit nicht die Vernichtung der Gestalt der Religion angedeutet werden. Deren Inhalt ist schon der *absolute Geist*, allein er ist noch in der Form des Vorstellens, welche eine Distanz vom Standpunkt des Bewusstseins und äußerlichem Gegenstand anzeigt. Hegel schreibt dazu im letzten Absatz des Religionskapitels:

„Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewusstsein; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des *Vorstellens* für sie ...“ „Sie hat nicht auch das Bewusstsein über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewusstsein, das sich nicht als dieses Gegenstand ist oder sich nicht zum Bewusstsein seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewusstsein ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden.“⁸⁰⁰

Es deutet sich in diesem Zitat bereits an, dass Religion und Offenbarung nicht einfach überwunden und abgetan werden. Es ist sein „Bewusstsein *als solches*“⁸⁰¹, welches der Geist der offenbaren Religion noch nicht überwunden hat. Anvisiert ist das „Aufheben der noch inadäquaten Form der Gegenständlichkeit“⁸⁰², wohingegen sich im absoluten Wissen kein neuer, eigenständiger Inhalt mehr gegenüber der offenbaren Religion ergibt, ist doch der „*Inhalt* des Vorstellens“ bereits der absolute Geist: „Der *Inhalt* des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun ...“⁸⁰³ Laut Hegel ist das

⁷⁹⁸ Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*, 92; vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 573f.

⁷⁹⁹ vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 575.

⁸⁰⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 573.

⁸⁰¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 575; Hervorhebung hinzugefügt.

⁸⁰² Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*, 15.

⁸⁰³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 575.

„resultierende >absolute Wissen der Religion< – das er durch die christliche Religion verwirklicht sieht – immer noch unter der 'Form der Vorstellung' gesetzt. Denn alles >in-halt-lich< Gewusste, auch der *absolute Inhalt* der Religion, ist *vor-stellend* gewusst, weil sich im >In-halt< die *absolute Form* die *Gestalt* einer seienden Gegebenheit gibt, die phänomenologisch als das *Andere* des Bewusstseins erscheint.“⁸⁰⁴

Das absolute Wissen ist jedoch auch nicht einfach als Weiter- und Höherentwicklung der zwar inhaltlich angereicherten, aber der Form nach erst rudimentär ausgebildeten Religion zu verstehen. Der Übergang gestaltet sich weit diffiziler, zumal „das absolute Wissen nicht als Bestimmung aufgefasst werden darf, die autark als eigene Gestalt auftritt ..., sondern ein Wissen ist, das sich selbst im religiösen Wissen voraussetzt“⁸⁰⁵. Führen wir das oben begonnene Zitat Hegels weiter, so zeigt sich sofort eine nähere Erläuterung dessen, was „Aufheben dieser bloßen Form“ meint: „weil sie dem *Bewusstsein als solchem* angehört, muss ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben“⁸⁰⁶. Es gibt kein äußerliches Moment, das die Bewegung vorantreibt oder im Übergang zum absoluten Wissen überbietend noch hinzukäme, und keinen äußerlichen Standpunkt oder unveränderlichen Maßstab, an welchem die Überwindung der offenbaren Religion durch das absolute Wissen beobachtet werden könnte. Dieses ist vielmehr die Versammlung isoliert auftretender Momente, die sich *in* den jeweiligen Stufen bereits ergeben haben, dort aber noch abstrakt bleiben, in eine Präsenz. Im absoluten Wissen hat „die *Versammlung* der einzelnen Momente“⁸⁰⁷ in eine Gegenwart des Heute statt, die keine Fixierung dieser Momente mehr darstellt. Was die Religion, zumindest in dieser Interpretation, noch als ein „Fernes der *Zukunft*“ oder „als eine Ferne der *Vergangenheit*“⁸⁰⁸ auslagert, wird in die Präsenz des Heute gehoben und damit Mitte eigenen Weltumgangs. Die Vorstellung eines heilvollen Jenseits im Gegenüber einer „Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat“⁸⁰⁹ und somit das

⁸⁰⁴ Auinger, Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung, 96.

⁸⁰⁵ Appel/Auinger, Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“, 94.

⁸⁰⁶ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 575.

⁸⁰⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 582.

⁸⁰⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 574.

⁸⁰⁹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 574.

Holz des Lebens⁸¹⁰ außerhalb der Stadt pflanzt und den Tempel als die Darstellung des „Leben[s] des ganzen Geistes“⁸¹¹ in seiner Distanz gegenüber der profanen Welt festhält⁸¹², ist somit für Hegel nur Moment, welches sich ganz in die Herausforderung des Heute aufheben muss. Der Übergang von der offenbaren Religion zum absoluten Wissen gestaltet sich als die Destruktion des letzten Versuches, sich einen absoluten Standpunkt der Weltbemächtigung zu geben und als Aufhebung der der Vor-stellung noch innewohnenden Reflexionsdistanz. Dies markiert auch den Status des der Religion je neu aufgegebenen Weges der Nachfolge, der aus allen sich distanzierenden Versicherungsversuchen herausführt. In anderen Worten können wir dies auch als einen Prozess der Schwächung bezeichnen.

Wir vermögen freilich keine Darstellung jener so wichtigen Passagen der Phänomenologie des Geistes zu leisten, es liegt uns lediglich daran anzudeuten, dass die Religion auch aus der Perspektive des absoluten Wissens nicht einfach abgetane ist: Im absoluten Wissen werden die einzelnen zuvor entwickelten Wissensbestimmungen „*nicht* nivelliert und verabschiedet“, es ist vielmehr „Ort der Ver-Einigung der getrennten und insofern noch nicht realen >Bewusstseins-Verfassungen<, die sich im Modus des Erscheinens auseinandergelegt haben“⁸¹³. Es

„kann z.B. weder das Wissen der sinnlichen Gewissheit noch das Wissen der Religion als überholt oder abgetan gelten und auch nicht durch ein anderes und womöglich absoluteres Wissen abgelöst bzw. ersetzt werden; im Gegenteil wird nur deren *Bestehen* das absolut Gehaltvolle des >Begriffs-Wissens< garantieren und es letztlich in seinem erfüllenden Sinn bewahrheiten.“⁸¹⁴

Das Anliegen Vattimos, Offenbarung und offenbare Religion in ihrem Gehalt zu retten, welches sich in der Rede von der „Offenbarung eines für *überwunden* (wahr geworden und folglich für abgetan) Gehaltene[n] als eines bloß *Verwundenen*“ zum Ausdruck bringt, scheint – wenn nicht unbedingt in hegelschen Fortschreibungen – so doch bei

⁸¹⁰ Off 22, 2f.

⁸¹¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 582.

⁸¹² Off 21, 22.

⁸¹³ Auinger, Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung, 9.

⁸¹⁴ Auinger, Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung, 15.

Hegel selbst gewahrt zu sein. In ähnlicher Weise gilt dies für Schelling, den Vattimo ebenfalls sehr vertrauten Zeit-Genossen Hegels, bedenkt man nur den theologischen Gehalt insbesondere seines Spätwerkes, der Philosophie der *Offenbarung*, welche sich im Übergang von der negativen zur positiven Philosophie ebenfalls als Aufhebung reflexiver Distanz ausspricht.

Wir haben die Anfangspassage von Vattimos Text *Die Spur der Spur* als Erkundung jenes Terrains interpretiert, innerhalb dessen von Religion als Wiederkehr zu sprechen ist. Dies hat sich uns in zweifacher Weise dargestellt: Zum einen ist auf jene gegenwärtig wirkmächtigen Philosophien angespielt, welche uns zu einem erneuten Nachdenken über Religion veranlassen. Zum anderen kommt eine authentische *allgemeine* Gestalt der Religion in der (Spät)Moderne nicht um jenes weite Feld herum, sondern wird auf Wege in der Offenheit dieses Horizontes verpflichtet und kann mithin nur als wiederkehrende und nicht in der Unschuld vermeintlicher Neuanfänge erfahren werden. Den ersten der beiden Punkte haben wir bezüglich hegelschen Denkens bereits angesprochen. Die Auseinandersetzung mit dem zweiten Aspekt – der Frage, was es für die christliche Religion in der gegenwärtigen Stunde bedeutet, den Gehalt der hegelschen (und auch der schellingschen) Philosophie in sich aufzunehmen – ist wohl bis in unsere Tage noch nicht in gebührender Weise ins Bewusstsein gelangt und stellt eine der vordringlichsten Aufgaben der Theologie dar.

Vielleicht hat diese zweite Aufgabe hier in Anlehnung an das oben Gesagte eine Versetzung erfahren und muss nun lauten: Inwiefern hat die christliche Religion als wiederkehrende das Potential, im Durchgang durch jene Philosophien deren *Gehalt* in sich zu versammeln und als „einigendes Element“, als „Ver-Bindungs-Gestalt“⁸¹⁵ zu fungieren, welche mit anderen, religiösen wie säkularen Weisen des Denkens in einen Raum gegenseitig gewährter Gastfreundschaft eintritt? Seit der paulinischen Rede am Areopag⁸¹⁶ und den Anstrengungen der frühchristlichen Apologeten ist diese nie abzuschließende, übermächtige Aufgabe Movens christlicher Gottesrede unter der Signatur der Offenheit. Freilich kann es dabei nicht mehr um einen imperialistisch,

⁸¹⁵ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 129; Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*, 98; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 500f.

⁸¹⁶ Apg 17, 16 – 34.

eurozentristisch, kolonialistisch kompromittierten Integralismus gehen. Christliche Religion als Verbindungsgestalt muss vielmehr ihre „weltliche Berufung“ als „einen wesentlichen Aspekt des Christentums als solchen“⁸¹⁷ entwickeln, indem es sich in der Konfrontation unterschiedlicher Wissensgestalten nicht „als starke Identität“⁸¹⁸ konstituiert, sondern von ihrem Charakter der Entäußerung von Substanz und Subjekt und der damit einhergehenden Einsicht, dass jedes Anundfürsichsein durch die Vorgabe eines geistig-sprachlichen Raums, welcher in der spätmodernen Welt nur mehr als durch die Erzählungen anderer Kulturen geöffneter erfahren werden kann, Gesetzsein ist. *Christlicher Universalismus kann sich, will er nicht die kenosis des Logos unterlaufen, nicht länger in einem Monolog aussprechen.*

Für Vattimo ist die Religion nicht einfach ein neben anderen der Philosophie *auch* aufgegebenes Thema, wie es das Inhaltsverzeichnis seines Buches *Jenseits der Interpretation* vielleicht nahe legen mag, wenn es Religion neben Wissenschaft, Ethik und Kunst als einen Bereich auflistet, dessen Verhältnis zur hermeneutischen Philosophie auch zu bestimmen ist. Religion bloß als partikuläres Phänomen wahrnehmen würde der ihr innewohnenden Tendenz zur Totalität im Sinne einer Umschließung aller Wirklichkeit nicht gerecht. Vattimos Überlegungen sind, auch in genanntem Buch, „darauf ausgerichtet, die Implikationen der von metaphysischen Missverständnissen befreiten Philosophie der Interpretation für die Art und Weise zu klären, wie die Beziehung zwischen Philosophie und Religion zu denken ist“⁸¹⁹. Diese kann sich wohl nur in der Frage nach den subversiven Potentialen darstellen, welche die umfassenden Verkleidungen der Welt zu durchbrechen vermögen hin zur Erfahrung freier Wirklichkeit und selbstständigen freien Daseins. Inwiefern, so fragt Vattimo, kann sich die christliche Religion in einem Pluralismus einander keineswegs friedlich begegnender Wissensgestalten als Förderin von „Freiheitssphären“ in einer „eröffnenden“ und ermöglichenden Bedeutung⁸²⁰ aussprechen? Dies verweist uns erneut auf das komplexe Verhältnis von Heilsgeschichte und Geschichte der

⁸¹⁷ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 136.

⁸¹⁸ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 134.

⁸¹⁹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 80.

⁸²⁰ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 138; 140.

Interpretation, sowie auf den sich darin eröffnenden Raum der aus dem Zentrum biblischer Religion herkömftigen Säkularisierung. Deren Verständnis bei Vattimo hat durchaus mit Hegels Begriff der Aufhebung und der Stellung der Religion im Rahmen des Weges der Phänomenologie des Geistes zu tun. Vattimos Kritik an Hegel trifft eher einen Hegelianismus, in seinen Motiven ist er wohl nicht allzu weit von der hegelschen Philosophie, wie sie sich in der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet, entfernt.⁸²¹

Ersichtlich wird dies etwa an der verdrehten Bezugnahme, die Vattimos Denken Heideggers Konzeption der Eigentlichkeit angedeihen lässt. Jene „sehnsüchtige Suche nach einem letzten und unerschütterlichen Fundament“⁸²², welche der italienische Philosoph als für die Wiederkehr der Religion im allgemeinen Bewusstsein konstitutiv ansieht, würde sich im Lichte heideggerschen Verständnisses als „(strukturelle?) Neigung zur Uneigentlichkeit“⁸²³, als „verfallende Flucht *in* das Zuhause“, als „Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt“⁸²⁴, entlarven. Diesem Verfallen, welches eine „ständige Beruhigung über den Tod“⁸²⁵ besorgt, setzt die heideggersche Philosophie „die Möglichkeit der (wiederum strukturellen) Eigentlichkeit“ entgegen, welche sich aus dem entschlossenen Vorlaufen, „dem entschiedenen Sich-Entwerfen auf den eigenen Tod hin“⁸²⁶ generiert. Vattimo bezweifelt jedoch, ob dieses Denken den sich im allgemeinen Bewusstsein manifestierenden Geist der Epoche adäquat zu fassen vermag und stellt die Frage, ob es nicht Gefahr läuft, in eine kaum mehr vermittelbare Dichotomie von allgemeinem Bewusstsein als uneigentlichem und eigentlichem Bewusstsein zu *verfallen*. Dagegen verweist er – ganz den *Intentionen* Heideggers folgend – auf das Hören auf das Geschick des Seins, das heißt auf das, was sich uns in einer Epoche zuspricht, was uns als Geist, als Schicksal, als Weltumgang einer Epoche gegenständlich entgegentritt. Er

⁸²¹ vgl. etwa Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 82f.

⁸²² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 112.

⁸²³ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 112.

⁸²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, 189.

⁸²⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 51, 253.

⁸²⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 112.

verpflichtet auf das „Hören auf den Ruf ..., der nur im Zustand der Uneigentlichkeit vernehmbar wird“⁸²⁷. Diese Uneigentlichkeit bedeutet dann aber nicht mehr die strukturell bedingte, das heißt immer noch als Wesensbestimmung zu verstehende, sondern markiert gerade die „konkrete und höchst bestimmte Geschichtlichkeit“⁸²⁸ des „Sich-Ereignen[s] des Seins“⁸²⁹. Vattimo geht es in jenem Insistieren auf diese Uneigentlichkeit um eine anders als bei Heidegger gedachte *Gegenwart*.

Für diesen ist Verfallen immer mit Gegenwart konnotiert – „... so hat das dritte konstitutive Strukturelement der Sorge, das *Verfallen*, seinen existenzialen Sinn in der *Gegenwart*“⁸³⁰. Diese schlechte, uneigentliche Gegenwart (das Gegenwärtigen) durchbricht der Augenblick als eigentliche, sinnerfüllte Gegenwart, der sich aus der Entschlossenheit des Vorlaufens auf den eigenen Tod generiert.⁸³¹ Qualifizierte Gegenwart ergibt sich also im Durchbrechen des Verfallens, was freilich eine große Plausibilität für sich veranschlagen kann, wohl aber in Gefahr gerät, Geschichte nicht ernst nehmen zu können aus Motiven ähnlich denen, die wir in der Auseinandersetzung mit einem Denken der Alterität aufgeführt haben.

Vattimo hingegen mahnt mit dem Hören auf einen Ruf, der nur im Zustand der Uneigentlichkeit vernehmbar wird, eine Gegenwart ein, die sich nicht aus dem Vorlaufen auf den eigenen Tod generiert, sondern gerade aus der Herausforderung des Heute, und für welche folglich Verfallen und Uneigentlichkeit, in welchen sich die Gegenwart zunächst und zumeist bewegt, nicht nur defiziente Modi sind. Nicht der Primat des Vorlaufens, sondern jener der Gegenwart soll hier angedacht werden. Dies erinnert freilich stark an Hegel, der ebenfalls von einer Präsenz spricht, in welche alle Momente der Vergangenheit Eingang finden und welcher auch die Zukunft nicht mehr als äußerliche gegenübersteht. Diese aus dem Geist der Heilsgeschichte lebende Präsenz, ja diese mit Präsenz aufgefüllte Gegenwart stellt eine Radikalisierung des

⁸²⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 113.

⁸²⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 114.

⁸²⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 113.

⁸³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68c, 346.

⁸³¹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68a, 337f.

Primats des Praktischen im Sinne Kants dar. Das Verfallen und der Weg in die Uneigentlichkeit vermögen so noch einmal eine heilvolle Verkehrung zu erfahren.

In anderen Worten: Es gibt für Vattimo keinen Weg zurück hinter das von Heidegger mit seiner Rede von der Eigentlichkeit aufgeworfene Problembewusstsein, doch scheint er die Dichotomie von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit dialektisch denken zu wollen in dem Sinn, dass die Eigentlichkeit, um nicht zum elitären und letztlich weltlosen Konzept zu werden, ihre eigene Negation an ihr haben muss. Sie muss sich aufheben hin zu den Anderen, in die Banalität und das Verfallen der Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit, ja sie muss sich ganz in die Alltäglichkeit vermitteln, um das Verfallen auf diese Weise zu durchbrechen und zu verkehren. Diese hegelsche Verwindung Heideggers markiert den Ort, an dem philosophischer Diskurs und allgemeines Bewusstsein gemeinsam, das heißt ohne elitäre Distanzierung der eine, und ohne selbstgenügsames Einhausen im Gefühl das andere, geschichtlich um die Frage nach einer Wiederkehr der Religion und um das Verhältnis von Offenbarung und säkularem Bewusstsein zu ringen haben.

Anmerkung:

Der absolute Geist ist, wie Hegel am Ende des Gewissenskapitels schreibt, Inhalt des Vorstellens der Gemeinde, wenngleich es noch um das Aufheben der Form, um die Überwindung einer Entgegensetzung zu tun ist.⁸³² Auch am Beginn der Offenbarung des Johannes sind die in den Status offenbarer Religion gelangten Gemeinden im Blick, deren substanzieller „Inhalt“, deren Hoffnungen sich in dem darstellen, *was der Geist den Gemeinden sagt*, wie der Schlussvers jedes an eine Gemeinde gerichteten Wortes litaneiartig wiederholt.⁸³³ Der Geist begegnet ihnen im Auftrag zu hören und ist noch nicht selbst ihr Bewusstsein, ist nicht selbst innerstes Moment ihres Weltumgangs. Später, in der Darstellung der Stadt, ist nicht mehr von den vereinzelt Gemeinden und den sich darin vereinzelt ereignenden heilvollen Momenten und deren Auslagerung in die Ferne der Zukunft die Rede⁸³⁴, sondern von der *Versammlung* der Völker, die im

⁸³² Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 573 – 575.

⁸³³ Off 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22.

⁸³⁴ Off 2, 7. 11. 17.

Licht wandeln⁸³⁵. Diese Stadt braucht keinen Tempel mehr und ihre Tore werden wirklich nicht geschlossen. Die Trennung von Sakralität und Profanität ist in heilvoller Präsenz unterbrochen, aufgehoben. Der Geist ist nicht auf den Ort des Tempels eingeschränkt, was die Offenbarung des Johannes wohl zu *dem* biblischen Buch der Säkularisierung macht. An das Wort vom Fehlen des Tempels anschließend folgt eine Meditation über die Tilgung der Zeit.⁸³⁶

Die Offenbarung des Johannes, insbesondere der letzte Abschnitt, fügt der Bibel keine neuen Inhalte mehr hinzu, doch lässt sie in ihrer großartigen Zusammenschau den zuvor geschilderten Weg der Bibel in einem neuen Licht erscheinen und verleiht den ergangenen Verheißungen und Hoffnungen, den heilvollen Ereignissen und Momenten (*kairoi*) eine neue Gegenwärtigkeit und *Präsenz*. Vielleicht muss christlich die gesamte Bibel von diesem Ende her gelesen werden.

Wir wollen uns in keine krampfhaften und allzu simplen Parallelisierungen verlieren. Wenn es aber stimmt, „dass letztlich Hegel den Versuch einer gedanklichen Durchdringung der zentralen johannäischen und paulinischen Theologumena, die er in einer Synthese vorlegen will, macht“⁸³⁷, dann stellt sich wohl die Frage, in welcher Weise er den Gehalt der Johannesapokalypse philosophisch einzuholen versucht.

⁸³⁵ Off 21, 2f; 22f.

⁸³⁶ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 584; Off 21, 23 – 22, 6.

⁸³⁷ Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch*, 15.

... was mich selbst angeht, will ich mich nicht rühmen,
höchstens meiner Schwachheit.

(2 Kor 12, 5)

Psychoanalyse und Schwächung des Subjektes

In Vattimos Rede von der „Wiederkehr eines Verdrängten“⁸³⁸ spricht die Erinnerung, die Psychoanalyse in der Frage nach einer Wiederkehr der Religion nicht zu vergessen. Fassen sich alle bisher begangenen Schritte im Versuch der Wiedereinholung eines religiösen Subjektes zusammen? Werden alle unsere bisherigen Versuche zu einem sich in Antwort und Interpretation eröffnenden Sprachraum, zu einem zweiten wiedergefundenen Mythos, zur Daseinsform des Halbgläubigen nur als Weisen begegnen, ein dem neuzeitlichen Subjekt *unbewusstes* Religiöses zu „rekonstruieren“⁸³⁹ und in der „Wiederaneignung seiner wahren Natur“ zurückzugeben? Oder verweist uns die Psychoanalyse – und sei sie nur als Chiffre und Metapher aufgenommen – besonders in ihrer späteren Gestalt gerade auf die Unhaltbarkeit jenes sich im Bemühen um die Wiederaneignung vergessener Dimensionen aussprechenden Ideals vollkommener Selbsttransparenz des Daseins? Was, wenn die Psychoanalyse mehr und anderes ist, als die mittels bestimmter Techniken zu erreichende Aufdeckung unbewusster Bereiche, welche dem Bewussten zurückgegeben werden? Darf das Unbewusste der Psychoanalyse als Chiffre für einen der Verfügung entzogenen Bereich nicht völlig aufzulösender Unschärfe des Subjektes gelesen werden, der erst *in der Neuschöpfung in einem dialogischen Geschehen* („Konstruktion“) seine belastende Macht verliert? Hören wir darin nicht erneut jene Offenheit und Unsicherheit, auf die wir zu Beginn unserer Überlegungen gestoßen sind, als sich eine Rückkehr in den Paradiesesgarten im Sinne eines Sich-Schließens des mythologischen Kreislaufes aus Herkunft, Entfremdung und Rückkehr als dem Weg biblischer Geschichte entgegenstehend zeigte?

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter der Neuzeit hat im Namen eines naturwissenschaftlich-analytischen Wissensideals zu wirkmächtigen Formen der

⁸³⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁸³⁹ Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 57.

Religionskritik geführt, zu welchen auch die psychoanalytische Rekonstruktion der Genese des Gottesbewusstseins aus dem Ödipuskomplex zu zählen ist. Jene argumentativen Formen der Gotteskritik sind in popularisierter Form längst ins allgemeine Bewusstsein abgesunken und dort als „struktureller Atheismus“ gleich einem „gesellschaftlichen Vorurteil“ lebendig geworden.⁸⁴⁰ In der Anspielung auf die Psychoanalyse sind jedoch nicht die unter der Ägide eines bestimmten neuzeitlichen Rationalitätsideals stehenden Spielarten wissenschaftlich-analytischer Religionskritik vordergründig im Blick von Vattimos Interesse, zumal diese Formen argumentativer Gottesbestreitung in der Auflösung der Metaerzählungen, wie Nietzsche sie machtvoll eingeleitet, viele in seinem Gefolge sie nachvollzogen und Lyotard sie benannt hat, selbst viel von ihrem argumentativen Potential und ihrer zwingenden Stringenz eingebüßt haben und sich selbst als „Fabeln“ erweisen.

„Natürlich wird dieser Ausgang des modernen Denkens nicht von allen friedlich hingenommen; jedoch zumindest die Unhaltbarkeit sowohl des szientistischen als auch des historischen Rationalismus in ihrer striktesten Form – eben derjenigen, welche die bloße Möglichkeit der Religion ausschloss – ist eine ziemlich allgemein anerkannte Gegebenheit unserer Kultur.“⁸⁴¹

Es kommt zu einer „Wiederentdeckung der (Plausibilität der) Religion im Gefolge der Auflösung der metaphysischen Metaerzählungen“⁸⁴²:

„Der Wegfall der gegen die Religion gerichteten philosophischen Denkverbote – denn genau darum geht es – fällt mit der Auflösung der großen Systeme zusammen, die die Entwicklung von Wissenschaft und Technik sowie der modernen Gesellschaftsorganisation begleitet haben ...“⁸⁴³

Vattimo ist überzeugt, dass diese auf philosophischer Ebene angestellten Betrachtungen auch gesellschaftlich eine Entsprechung haben, wenngleich sich deren Beziehung als

⁸⁴⁰ Dieser Versuch einer Zusammenfassung nimmt Bezug auf die freilich ausführlicheren Darstellungen des Sachverhaltes in den Vorlesungen von Johann Reikerstorfer zur „Gottesrede heute“.

⁸⁴¹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 19f.

⁸⁴² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

⁸⁴³ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 109.

spannungsreich-paradox gestaltet, zumal einer Rückkehr der Plausibilität von Religion gerade nicht die Rückkehr einer auf starken, ungeschichtlichen Fundamenten ruhenden, sich mittels Abgrenzungen konstituierenden religiösen Erzählung entsprechen kann, wie sie in der Erwartung an eine Erneuerung der Religion wieder forciert scheint.

Wir werden nicht bei dem verweilen, was dem wissenschaftlich-analytischen Typ der Gottes- und Religionskritik von theologischer Seite entgegengehalten werden kann, sondern haben uns einem Umstand zuzuwenden, welcher im Durchgang durch die von der Psychoanalyse ausgehende Form der Kritik das Interesse Vattimos auf sich zieht. Die Rede ist von der Auflösung der „Illusion der sakralen Letzttheit des Bewusstseins“, von jener „Wunde im Narzissmus des Ich, wie Freud sie genannt hat“⁸⁴⁴:

„Die dritte und empfindlichste Kränkung soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, dass es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vorgeht.“⁸⁴⁵

Vattimo geht nicht näher auf Implikationen und Genese dieser Entdeckung der Psychoanalyse ein, sondern widmet sich einem Motiv, welches in jenem Zitat Freuds programmatisch zum Ausdruck kommt und einen Strang in jenem Bündel von literarischen, psychoanalytischen, kulturkritischen und philosophischen Versuchen wie geschichtlichen Erfahrungen darstellt, welche Vattimo im Ausdruck „Krise des Humanismus“⁸⁴⁶ verknotet sieht. Diese ist eine *Krise des humanistischen Subjektes*, weder seiner Umgebung noch der Zeit und Lebenswelt, welche allzu oft als die humanistischen Werte im Kern aushöhlend vorgestellt werden. Die Welt der Technik und der totalen Organisation bedroht die Potentiale eines Humanismus, dessen Subjekt diese Entwicklungen selbst angestoßen und hervorgebracht hat.

⁸⁴⁴ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 38.

⁸⁴⁵ Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (GW XI), 294 f. Die ersten beiden Kränkungen sind der Verlust der Stellung im Mittelpunkt des Universums und im Mittelpunkt der lebendigen Schöpfung.

⁸⁴⁶ Vgl. etwa Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 36 – 54; hier besonders: 54.

„Das – ‚humanistische‘ – menschliche Subjekt, das es gegenüber den unseligen Auswirkungen der totalen Organisation zu erhalten gälte, ist nur, so Heidegger, das ‚Subjekt des Objekts‘ – wir könnten sagen: das bürgerlich-christliche Subjekt, das die Welt des Willens zur Macht aufgebaut hat und sich heute erschrocken über die Folgen seines eigenen Handelns zurückzieht.“⁸⁴⁷ „Wenn die Heideggersche Analyse des Bezuges zwischen Metaphysik [bei Vattimo immer zu verstehen als: verobjektivierendes Denken], Humanismus und Technik Gültigkeit hat, war das Subjekt, das wir gegen die technische Enthumanisierung verteidigen sollten, eigentlich selbst die Wurzel dieser Enthumanisierung, da die Subjektivität, die sich nunmehr als Subjekt des Objekts bestimmt, eine reine Funktion der Welt der Objektivität ist und sogar dazu neigt, unaufhaltsam, selbst Objekt der Manipulation zu werden.“⁸⁴⁸

Vattimo schlägt angesichts dieser „Dialektik der Aufklärung“ nicht den Weg kulturpessimistischer Klage ein, als dieser Weg in ein restauratives Zurück oder eine bloß zynische Betrachtung des Verfalls münde. Vielmehr setzt er sich bewusst von der Frankfurter Schule und der Kulturkritik existenzialistischer Provenienz ab und hält sich mehr an Heidegger und auch an Bloch. Jene atmen den *Geist der Utopie*, welcher offen ist für ein „erstes, bedrängendes Aufblitzen des Ereignisses“⁸⁴⁹, für die spezifischen Hoffnungsmomente und Chancen einer Zeit.⁸⁵⁰

Das in die Krise geratene, oder besser: die Krise selbst heraufbeschworen habende humanistische Subjekt steht als neuzeitliches Subjekt im Subjekt/Objekt-Dualismus, der die Welt als Objekt, als *res extensa*, einem Subjekt entgegensetzt. Versammelt dieser Weltumgang alle Substanzialität im denkenden und dadurch seiner selbst gewissen Subjekt, so löst sich die Substanzialität des Ausgedehnten darin auf, bloß verfügbare, wirkursächlich bestimmbare Materie zu sein. Dieses Denken schlägt jedoch in die Vergegenständlichung des Subjektes zurück, welches zum „Subjekt des Objektes“ wird.

⁸⁴⁷ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 49f.

⁸⁴⁸ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 53.

⁸⁴⁹ Heidegger, *Identität und Differenz*, 27.

⁸⁵⁰ Vgl. dazu besonders: Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*; sowie den Artikel „Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung“ in Vattimo/Welsch (Hg.), *Medien – Welten. Wirklichkeiten*, 15 – 26. Vattimo fragt hier – freilich ohne naiven Fortschrittsoptimismus – nach dem Emanzipationspotential und den Chancen, welche sich in einer Gesellschaft der Massenmedien ergeben.

Die Subjektivität gestaltet sich als reine Funktion technischen Weltumgangs. Der Humanismus zeigt sich erschrocken darüber und setzt dem entfesselten Fortschritt der Technik und der enthemmten Technisierung aller Lebensbereiche sowie einer sich verselbstständigenden Organisation und Ökonomie die Verteidigung eines zur „sakralen Letztheit“ verklärten Bewusstseins gegenüber. Das humanistische Subjekt hat jede Einbettung in natürliche Zusammenhänge hinweggearbeitet und findet sich vor die Aufgabe der Erstellung einer Welt gebracht, welche es im Projekt der Bildung zu realisieren beginnt.

„Dieser Humanismus bedeutete auch eine gewisse Konzeption von *Bildung*, welche die Selbsttransparenz des Bewusstseins zum Fundament hat, ein Ideal von einem Subjekt, dessen Emanzipationsfähigkeit auf der völligen Selbsterkenntnis und dem Abwerfen jeglicher ideologischer Schleier und damit dem Erreichen eines 'objektiven' Welt- und Geschichtsverständnisses beruhte. Eben dieses Subjekt, das dem Ideal einer umfassenden Wahrheitsaneignung verpflichtete Subjekt, wurde nun ... [durch die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts] bedroht.“⁸⁵¹

Mit Nietzsche und der Psychoanalyse hebt eine machtvolle Kritik an der Vorstellung des Bewusstseins als absoluter Selbsttransparenz, Selbstbestimmung und Selbstgegebenheit an, die als Illusion und Konstruktion zu entlarven sie antreten. Das Ich der Psychoanalyse ist nicht mehr „Herr im eigenen Haus“, versagt sich dem Ideal vollkommener Selbstpräsenz und ist erst durch ein der Verfügung entzogenes Unbewusstes vermittelt sich gegeben.⁸⁵² Eine an Nietzsche entwickelte hermeneutische Ontologie ziehe „den Verzicht auf den als Einheit verstandenen metaphysischen Subjektbegriff“⁸⁵³ nach sich und lasse entgegen dem Ideal der Ganzheit und Geschlossenheit das Subjekt nur mehr als gespaltenes erscheinen.

Jener Rest, welcher sich einer Wiederaneignung und Ganzheit des Subjekts in seiner Geschichte verweigert, ist nicht ein bloß Unbewusstes im Sinne eines noch Verdeckten,

⁸⁵¹ Vattimo/Welsch (Hg.), *Medien – Welten. Wirklichkeiten*, 15.

⁸⁵² Eine Kurzdarstellung einiger Motive der Psychoanalyse findet sich in Vattimos kleinem Buch „Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert“, welches im Italienischen den sprechenden Titel „*Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*“ trägt (Seiten 54 – 58).

⁸⁵³ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 61.

das einer Erschließung in Selbsttransparenz zugänglich gemacht werden kann, sondern verweist auf eine konstitutive Fraglichkeit und Offenheit, welche nie in einen registrierbaren Bestand verwandelt zu werden vermag.

Welche theologischen Konsequenzen zeitigt dies nun? Die Verankerung einer weltlosen Gottesrede in der sakralen Letztheit des Ich als Ort einer Gottesunmittelbarkeit, als Spiegel des Absoluten erweist sich als abstrakt, weil sich gerade das Ich einem Prozess der Schwächung und Erleichterung ausgesetzt sieht. Dagegen gilt es, „die ‚erzählende‘ Tiefenstruktur unseres Geschichtswissens neu [zu] entdecken. ‚Erzählungen‘ ... haben basishafte Bedeutung für die Konstitution des Subjekts selber.“⁸⁵⁴ In Erzählungen, die immer schon Antwort auf andere Erzählungen sind und auf Begegnung im Hören und Erzählen angewiesen bleiben, konstituiert (oder konstruiert) sich jener schwache Diskursus eines Lebenszusammenhanges, den eine abstrakte Selbstgegebenheit des Ichs nicht gewähren kann. Diesen im konkreten Glaubensvollzug wohl seit jeher präsenten Gedanken haben etwa die Neue politische Theologie (Metz, Reikerstorfer) sowie die Befreiungstheologien in ihrem jeweiligen Kontext für die diskursive Vergewisserung fruchtbar gemacht. Vattimo findet im Halbgläubigen ein Subjekt, welches von der es konstituierenden Botschaft in einer Offenheit und Unsicherheit gehalten wird, wodurch es je neu auf den Dialog mit dem Voraus, der Vor-Gabe der es erreichenden Erzählungen verwiesen ist und die sich einstellenden Sinn- und Bedeutungszusammenhänge von ihrer unumstößlichen Letztgültigkeit erleichtert sieht. Unterschiedliche Formen des Glaubensvollzugs und Bereiche theologischer Reflexion werden von Vattimo angeführt, welche jenem Sich-Entziehen des Subjekts aus dem Ideal der Selbstgegebenheit und Selbsttransparenz sprachlichen Ausdruck zu geben und selbst in neuem Licht zu erscheinen vermögen, wenn „sich das Subjekt nicht so dramatisch ernst nimmt“⁸⁵⁵ – Gebet, Kreatürlichkeit, das Böse, die Frage nach Schuld und Vergebung.

Die in christlichem Kontext antreffbare Tendenz einer übermächtigen Betonung der Sünde, welcher Johann Baptist Metz mit seinem bekannten Diktum, dass Jesu erster

⁸⁵⁴ Reikerstorfer, *Zeit des „zweiten Mutes“*, 120.

⁸⁵⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 116.

Blick nicht der Sünde, sondern dem Leid der anderen galt⁸⁵⁶, die biblische Legitimation entziehen möchte, gehe laut Vattimo untrennbar mit einer „Metaphysik der Subjektivität“, mit einer allzu „emphatische[n] Sicht der Freiheit“⁸⁵⁷ und einem objektivistischen Blick auf die Welt einher. Die unter dem Signum des Sündenfalls stehende Welt tritt dem aus dem Naturguten herausgefallenen Menschen, der sie als bearbeitbare, an welcher er handelt, versteht, immer als die Widerständige entgegen, an welcher er scheitern muss.⁸⁵⁸ So verstrickt sich der Mensch zwangsläufig in immer neue Schuld und alle Versuche, diese handelnd abzuarbeiten bleiben ebenfalls in jener Ökonomie der Schuld gefangen. Sie führen zu ihrer ständigen Erneuerung, zum ewigen Kreislauf von Schuld und Abarbeitung, wie der Mythos von Sisyphos, der den Tod genarrt hatte, das heißt aus dem natürlichen Prozess des Werdens und Vergehens herausgetreten ist, erzählt. Die Verschränkung von beständig sich erneuernder Sünde und Todesverfallenheit weiß die biblische Tradition im großen Versöhnungstag absichtslos und unverdient auf heilvolle Weise unterbrochen, wie die Mitte der Tora berichtet.⁸⁵⁹ Dies ist auch der Hintergrund, vor welchem die christologischen Aussagen über das Lamm, das die Sünden von uns nimmt und die gefallene Menschheit mit dem Vater versöhnt, zu lesen sind. Als antwortende Interpretation einer alten Überlieferung wird uns die heilvolle Durchbrechung des Zusammenhangs von Sünde und Tod sowie der Ökonomie der Schuld darin vor Augen gestellt und *nicht* ein atavistischer Gott, den es in seiner am Modell irdischer ausgleichender Gerechtigkeit orientierten Richterfunktion zu wahren, zu bestätigen und zu versöhnen gilt. Vattimo spricht von dieser heilvollen Durchbrechung auch als von einer „ironischen Auflösung“⁸⁶⁰ des Bösen, welche sich im Wirken Christi vollzogen hat und welche der Sünde und dem Bösen ihre unumschränkte Letztgültigkeit nimmt. Dadurch wird Umkehr und Neuschreibung der nicht mehr als abgeschlossen erachteten Vergangenheit möglich, wobei

⁸⁵⁶ Vgl. etwa Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: Metz/Reikerstorfer/Werbick, Gottesrede, 11.

⁸⁵⁷ Vattimo, Die Spur der Spur, 116.

⁸⁵⁸ Gen 3, 17 – 19.

⁸⁵⁹ Lev 16.

⁸⁶⁰ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 101.

die ermöglichte Umkehr auch und vor allem eine des Handlungsvollzuges als starken Handlungsverständnisses ist hin zu einer Schwächung des Subjektes ist.

Vattimo ist entgegen dem Vorwurf kirchlicher Gesprächspartner keineswegs geneigt, mit seinem Insistieren auf der Freundschaftsbeziehung, welche Gott mit seiner Schöpfung verbindet (im Gegensatz zu einer Betonung eines Gottes der Strafe und Vergeltung), die Faktizität von Schuld, Versagen und Scheitern hinwegzureden und das Individuum seiner Verantwortung zu entbinden. Sünde kann sich jedoch für ihn nicht mehr in der Verletzung „heilige[r], metaphysisch sanktionierte[r] Prinzipien“ eines Naturrechts zeigen, welches unter den Voraussetzungen *heutigen* Denkens als naturalistisch erscheinen muss.

„Statt sich als Anwalt der Heiligkeit und Unberührbarkeit der ‚Werte‘ zu präsentieren, sollte der Christ vielmehr wie ein gewaltloser Anarchist agieren, wie ein ironischer Dekonstrukteur der Ansprüche der geschichtlich gewachsenen Ordnungen, nicht vom Streben nach einer größeren Bequemlichkeit für sich, sondern vom Prinzip der christlichen Liebe gegenüber den anderen geleitet.“⁸⁶¹

Als Vorbild dieses *pietätvollen* Anarchisten, der in freiem Umgang auf die überlieferten *An-sprüche* zu antworten und deren Gehalt aufzuheben vermag, gilt Vattimo Jesus selbst, der in der Bergpredigt spricht: „Ihr habt gehört, ... ich aber sage euch ...“ (Mt 5 – 7). Darin wird Jesus zur *Verkörperung* von Gesetz und Propheten und hebt so deren Inhalt auf, indem er ihm eine neue, nicht mehr gegenüberstehende Form gibt⁸⁶² – tatsächlich vergeht in ihm das Gesetz, zumal in ihm alles zum *Dasein* gelangt und erfüllt ist.⁸⁶³ Dem Christen sei es, wie Vattimo ausführt, ebenso zugemutet, selbst zum Interpreten von Gesetz und Propheten, zum ironischen Dekonstrukteur zu werden, welcher auf einen Anspruch zu antworten und so der Botschaft von Gesetz und Propheten *Dasein* zu geben gerufen ist. Paulus sah sich diesem Anliegen in

⁸⁶¹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 104.

⁸⁶² Anzuführen ist, dass der jüdischen Religion das Gesetz nicht äußerlich gegenübersteht, zumal es ihre Freude, Mitte, Befreiung und ihr belebendes Moment bedeutet (vgl. Ps 119). Jedoch ist christlich dieses Verständnis nicht erschwinglich, das Gesetzesdenken als solches ist nicht das Problem jüdischer Religion, sondern vornehmlich der christlichen.

⁸⁶³ Mt 5, 17 – 18.

zukunftsöffnender Weise verpflichtet.⁸⁶⁴ Diese Herausforderung, dieser Anspruch hat freilich nichts mit der Selbstüberschätzung jenes sich zum Mittelpunkt machenden Subjektes der Neuzeit zu tun, für welches Vattimo – unter anderem mit der Psychoanalyse als Katalysator – eine „Abmagerungskur“ als geboten erscheinen lässt. Sie kann das Subjekt hellhörig machen, „den Appell des Seins“⁸⁶⁵ und das heißt gerade auch: das durch Gesetz und Propheten ergangene Wort Gottes zu vernehmen und zu interpretieren.

Sünde ist für Vattimo zunächst verweigerter Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber, sie ist Trennung und verpasster Kairos⁸⁶⁶, wobei dieses Verständnis weder auf einzelne Handlungen noch auf die Gesinnung des Subjekts eingeengt werden darf. Vattimo spricht vom „Bedürfnis nach Vergebung“⁸⁶⁷, welchem er in der Frage nach der Wiederkehr der Religion in der Gegenwart der (Spät)Moderne – und das heißt nach einem Bruchwerden der sakralen Letztlichkeit von Ich und Bewusstsein – größere Bedeutung einräumt als dem Schuldgefühl, dem Sündenbewusstsein, der Wahrnehmung des Bösen und seiner Unerklärbarkeit. Er präzisiert das Bedürfnis nach Vergebung als nicht in erster Linie moralische, sondern ontologische Kategorie dahingehend,

„dass die Erfahrung der Endlichkeit – vor allem als Unangemessenheit unserer Antworten auf die ‚Fragen‘, die uns von den anderen gestellt werden [...] – sich als Bedürfnis nach einem ‚Supplement‘ darstellt, das wir uns nur als etwas Transzendentes vorstellen können. Es wäre wahrscheinlich gar nicht schwer, sowohl den Sinn der drei theologischen Tugenden der christlichen Tradition als auch die Postulate von Kants praktischer Vernunft (zumindest diejenigen, die die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele betreffen) auf dieses Bedürfnis zurückzuführen, das zugleich das Verlangen ist, auf die Frage des anderen zu antworten, und der Ruf nach einer Transzendenz, die imstande wäre, die Unzulänglichkeit unserer Antworten auszugleichen.“⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ Vgl. dazu Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 48 und öfter.

⁸⁶⁵ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 54.

⁸⁶⁶ Vgl. dazu Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 99 – 104.

⁸⁶⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 116; vgl. zum Folgenden die Seiten 116 und 117.

⁸⁶⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 116f.

Die dem Menschen in der Unzulänglichkeit der Antworten zu Bewusstsein kommende und als Problem begehrende Endlichkeit, verlangt *nicht* nach Flucht oder einer „Kontingenzbewältigungspraxis“, welche es dem sich einhausenden Ich ermöglichen sollte, sich ins Unendliche zu perpetuieren, sondern nach Vergebung der eigenen Endlichkeit, der eigenen Sterblichkeit. Es gilt ein Doppeltes zu beachten: Die Sterblichkeit (Endlichkeit) ist es, welche uns als Gefragte-Fragende-Antwortende konstituiert, was auch Heideggers Bestimmung des Daseins nahekommt, wenn er es in einem frühen Vortrag als Fraglichsein bestimmt: „Dann wäre Dasein Fraglichsein.“⁸⁶⁹ Die Sterblichkeit ist es auch, die uns verwehrt, den Fragen des Anderen angemessen zu antworten, das heißt dem Anderen zu entsprechen. Der Mensch als vom Anderen zur Antwort Aufgerufener erfährt im Augenblick liebender Hingabe – „Stark wie der Tod ist die Liebe ...“⁸⁷⁰ – und absichtsloser pietas, wie sämtliche Trennungen aufgehoben werden und die Zeit, welche unsere Verwiesenheit auf den Tod markiert, momenthaft getilgt ist. Desgleichen aber empfindet der Mensch „als einziges Wesen *Scham* angesichts der Möglichkeit des Sterbens ..., weil dieses Sterben eine definitive Trennung des Miteinanderseins“⁸⁷¹ und eine Begrenztheit allen Antwort-Gebens bewirkt. Die Scham aber, die sich im Bedürfnis nach Vergebung zu Wort meldet, ist es, welche die Theodizeefrage zu stellen vermag, ohne dass diese als „doktrinale“ die höchste Hybris eines sich über Gott, Welt und Zeit aufschwingenden Beobachtersubjektes ist, welches nach einer alles Fragen beendenden, umfassenden Antwort fragt. Sie bringt die Getrenntheit des gefallen Menschen als ein Vermissen in der „Klage“ und Frage vor Gott.⁸⁷² Ist die doktrinale Theodizeefrage höchste Anmaßung einer „Metaphysik der Subjektivität“, so spricht sich in der Theodizeefrage als Vermissen und Klage jene Schwächung und Gebrochenheit des Subjektes, das sich in der langen Geschichte des Fragens, Gefragt-Werdens und Antwort-Gebens in seiner

⁸⁶⁹ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, 125.

⁸⁷⁰ Hld 8, 6.

⁸⁷¹ Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch*, 120.

⁸⁷² Vgl. Reikerstorfer, *Über die „Klage“ in der Christologie*.

Begrenztheit erfährt, aus.⁸⁷³ Klage und Schwächung des Subjektes verweisen auf eine Erschütterung und ein Zerschneiden jeglicher Selbstversicherungstendenzen und können auf diese Weise erst eine Anerkennung des Anderen in seiner bedrohten Würde in den Blick rücken.

Vielleicht ist es nicht so sehr die Hoffnung auf das ewige Leben als Beantwortung aller Fragen, was dem Tod als Trennung und Entgegensetzung schlechthin diesen Charakter streitig zu machen vermag, weil die umfassende Beantwortung auch das Ende allen Fragens, Antwort-Gebens und Erzählens und somit das Ende geistigen Daseins bedeutete, ist Dasein doch wesentlich Fraglichsein. Jenem Subjekt, welchem entsprechend dem Ideal der völligen Selbsttransparenz alle Fragen beantwortet wären, vermag sich kein Sprachraum mehr zu eröffnen. Der Tod behielte das Siegel der absoluten Schranke, weil er die Welt des Fragens und Antwort-Gebens von einem Jenseits als Stilllegung aller Fraglichkeit trennte, welches die absolute Diskontinuität zur Geschichte als Fahrt und Verantwortung bedeutete. Der Erfahrung der Schwächung des Subjekts, wie wir sie heute allenthalben erleben und sie uns durch Nietzsche und die Psychoanalyse reflektiert zu Bewusstsein gebracht wird, vermag die Beantwortung aller Fragen als umfassende Weltbemächtigung nicht in hoffnungsvoller Weise zu entsprechen. Es ist die Vergebung der eigenen Endlichkeit, worauf sich die Hoffnung richtet. Vielleicht lässt sich diese christlich noch einmal als Hoffnung auf eine Gemeinschaft von Lebenden und Gestorbenen konkretisieren, welche sich im auferweckten Christus realisiert und, in den Worten Heideggers, nicht durch die „Machenschaft des Menschen“ entsteht, aber nicht ohne seine „Wachsamkeit“⁸⁷⁴. Deren erster Schritt besteht in einem Schritt zurück aus der Letztgültigkeit eines starken Subjektes, dem die Welt zum Monolog eigener Selbstbezüglichkeit wird. All die Wege, die wir in einer Erschließung der Religion als Wiederkehr mit Vattimo mitgegangen sind, können nicht die Wiedereinholung eines religiösen monologischen Subjektes sein. Hat sich aber die Thematik der Wiederkehr der Religion nicht als die sukzessive

⁸⁷³ Es sei angemerkt, dass die Ausführungen Vattimos über die Endlichkeit und das Bedürfnis nach Vergebung stark an die des jungen Hegel betreffend Liebe und Scham erinnern. Vgl. Hegel, Frühe Schriften, 244 – 250. Dazu: Appel, Entsprechung im Wider-Spruch, 118 – 124.

⁸⁷⁴ Heidegger, Das Ding, 174 (183).

Wiederaneignung eines entfremdeten religiösen Subjektes gezeigt, sondern als das Offenhalten einer Fraglichkeit, sehen wir uns erneut an die vielen Wege und begegnenden Erzählungen verwiesen ...

Auf viele Arten und auf vielen Wegen
hat Gott von einst her zu den Alten gesprochen
durch die Propheten,
am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen
durch den Sohn, den er als Erben eingesetzt hat über alles,
durch den er auch die Weltalter geschaffen hat ...

Hebr 1, 1f

Bezugnahmen und Positivität

Zweierlei erweist die von Vattimo viel zitierte Eröffnung des Hebräerbriefes – die Positivität des An-Spruchs Gottes, der in Jesus von Nazareth zum Dasein gelangt ist und auf den Weg der Nachfolge ruft, wie auch die Vervielfältigung in die Mannigfalt der Wege, die uns zugemutet bleibt. Diese Wege sind heute, wo die Botschaft der alten Propheten zum Dasein gelangt ist, nicht mehr unmittelbar (als religiös) identifizierbar, sondern vollziehen sich auch in einer uns aufgedrängten und ermöglichten Säkularität. Nachträglich, doch in Wachsamkeit vor etwaiger paternalistischer Vereinnahmung und Funktionalisierung, kann sich jedoch zeigen, wie diese säkularen Wege Spur und Echo jener Positivität des Anspruchs, der sich in der Menschwerdung als kenosis ausgesprochen hat, zu sein vermögen und die Religion ihrer Stimme bedarf, um nicht in der fraglosen Lückenlosigkeit ihrer Unmittelbarkeit und Selbstbezüglichkeit zu ersticken.

So gilt es nach den Referenzen auf Marxismus, Nietzsche, Heidegger, den deutschen Idealismus und die Psychoanalyse, den einleitenden Sätzen von Vattimos Text „Die Spur der Spur“ folgend, auf eine weitere philosophische Tradition explizit hinzuweisen, bevor sich die Spuren vervielfachen in die Bezugnahme auf eine Vielfalt von Ereignissen konkreter Geschichtlichkeit, die in ihrer Positivität wahrzunehmen und in ihrem Verweischarakter zu deuten uns aufgegeben ist. Damit stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Alltäglichkeit, Uneigentlichkeit, Verfallen, allgemeinem Bewusstsein einerseits – all diese Begriffe nicht streng und im Vollsinn ihrer philosophischen Bedeutung genommen, sondern in Andeutung einer noch nicht näher differenzierten Unmittelbarkeit unreflektierten Erlebens – und philosophischer Reflexion andererseits.

„... das Wiederauftauchen einer verwehten Spur“⁸⁷⁵, welches Vattimo als *eine* nähere Präzisierung der *Spur der Spur* anführt, lässt uns die Fährte französischer Gegenwartsphilosophie zur Kenntnis nehmen, welche sich in zunehmend wahrgenommener Tiefe einen Weg in die Wiederkehr des Religiösen erschließt. Bei Lévinas scheint dies bei aller Unterschiedlichkeit und Schwierigkeit in der Deutung leicht einsehbar, während sich der Weg Derridas in größter Verhaltenheit ereignet. Seine Aufnahme des wohl bei Lévinas auf-gelesen-en Terminus „*Spur*“, der bisweilen auch als „*Ur-Spur*“ auftaucht, etwa bringt die leise Notwendigkeit ans Licht, die Frage, ob denn eine Theologie möglich wäre⁸⁷⁶, nicht kategorisch auszuschließen. Die Spur lässt ein Verhältnis zu einem „Vorgängigen“, einem „verschwundenen Ursprung“ auftauchen, welchen sie jedoch nicht in einfache Präsenz überführt oder als *etwas* identifiziert. Sie überschreitet nicht die Endlichkeit des Zeichens hin auf ein Vorgängiges als *etwas*, sondern meint die Negativität des Überschreitens und Verweisens selbst, welche nicht bei einem positivierten Ursprung endet. „Kennzeichen der Spur ist es, den (endlichen) Signifikanten auf das ihm 'Vorgängige' zu überschreiten ohne diese 'Transzendenz' in einem Ursprung enden bzw. anfangen lassen zu wollen.“⁸⁷⁷

Weiter können wir dieser Spur nicht folgen, um nicht erneut in allzu grobe Vereinfachung einer komplexen „Tradition“ zu verfallen und dadurch ein *Versprechen* zum Verstummen zu bringen, das sich erst in vielen zu gebenden Antworten im Modus des Zeugnisses als Zuspruch erwiesen haben wird. Der *verschwundene Ursprung* wird aber noch einmal von sich reden machen. An anderer Stelle haben wir, als es um einen skizzenhaften Vergleich unterschiedlicher Weiterführungen (Verwindungen) von Heideggers Philosophie zu tun war (Denken der Alterität auf der einen und Denken der pietas auf der anderen Seite), bereits einige Implikationen der Gestalt eines Denkens der Alterität, welchem wohl auch Lévinas und Derrida sich verpflichtet fühlen, aufzuspüren versucht. Für eine ausführliche Beschäftigung sei auf die Arbeiten Peter Zeillingers verwiesen, der in profunder Kenntnis und origineller Weiterführung französischer

⁸⁷⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 107.

⁸⁷⁶ Diese Frage taucht explizit am Ende von Derridas Vortrag „Wie nicht sprechen“ (Seite 110) auf.

⁸⁷⁷ Zeillinger, *Nachträgliches Denken*, 86.

Gegenwartsphilosophie die Frage stellt, auf welche Weise in und als Konsequenz eines Denkens der Alterität von Religion zu sprechen beziehungsweise ihre Möglichkeit nicht mehr auszuschließen sei. In einem Raum fortschreitender Entsicherung und Dekonstruktion ereignet sich im Vollzug des Zeugnis-Gebens erneut („nachträglich“) ein gebrochen affirmativer Gestus, welcher der rückläufigen Bewegung von Vattimos Nietzsche-Interpretation ähnelt.

Eine sich als säkular verstehende Philosophie wie das Denken Derridas, welches hier nur als eine mögliche Gestalt angeführt sei, artikuliert sich (zusehends) auch in religiöser Sprache und nimmt theologische Motive in sich auf, ohne zur Religionsphilosophie oder Theologie zu werden. Dies per se mit dem Verdikt eines Rückfalls hinter das aufklärerische Interesse kritischen Diskurses zu belegen, zeigt eine nicht zu legitimierende und selbst keineswegs voraussetzungslose Präferenz einer abstrakten, *erinnerungslosen* Wissensrationalität und verweigert sich dem Problem der Wiederkehr religiöser Sprachformen. Dies aber als letztendlich doch noch errungenen Triumph der Religion über die säkulare Kritik zu feiern, begibt sich um den Sinngehalt von Kritik und Entfremdung, wie er sich in jenem Denken zum Ausdruck bringt.

Vattimo sieht in Antwort auf Nietzsches Sprachkritik im Hören auf eine religiöse Sprache, welches er in unterschiedlichen zeitgenössischen Philosophien ortet, eine „Befreiung der Metapher“⁸⁷⁸ wirksam, welche durch die neuzeitliche Sprachverwirrung möglich geworden ist. Diese entziehe jeder Unterscheidung in eigentliche und (bloß) metaphorische Sprache zusehends die Legitimation.

„Ein Symptom dieser Befreiung der Metapher, das vor allem in der neueren italienischen philosophischen Literatur, aber auch ganz allgemein in vielen Werken der ‘kontinentalen‘ Philosophie besonders sichtbar ist, stellt auch die unbefangene und nicht explizit gerechtfertigte Verwendung mythologisch-religiöser Terminologien dar, die anfangs (übrigens auf den Spuren Heideggers) ausgehend vom Dialog zwischen Philosophie und Dichtung eingeführt wurde und dann zu einem autonomen Faktum geworden ist. Immer häufiger geschieht es, dass die Philosophen außerhalb des Zusammenhangs eines Kommentars zu poetischen, theologischen oder mythologischen

⁸⁷⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 27.

Texten und ohne explizite Rechtfertigung des Rückgriffs auf diese Termini beispielsweise von Engeln, von Erlösung sprechen oder auf die klassischen und vorklassischen Mythologien Bezug nehmen.⁸⁷⁹

Vattimo selbst bemüht, wenn er in keineswegs abwertender Weise von der Übernahme religiöser Termini in den philosophischen Diskurs spricht, den an Schelling und Pareyson geschulten Begriff des Mythos. Dieser erweise sich, über die direkte Bezugnahme auf explizit religiöse Termini noch hinausgehend, als die „angemessene Sprache“⁸⁸⁰ für die Schilderung dessen, was als positiv in jenem zweifachen Sinne gelten kann, dass es einerseits Ereignis von „konkrete[r] und höchst bestimmte[r] Geschichtlichkeit“⁸⁸¹ ist (der Mythos als „Ort eines Sich-Gebens der Geschichtlichkeit“⁸⁸²) und andererseits „Erfahrung einer 'Zugehörigkeit', die auch eine Herkunft und ... Hinfälligkeit ist“⁸⁸³ und in religiöser Diktion als „Kreatürlichkeit“⁸⁸⁴ bezeichnet werden kann. Die gedoppelte Erfahrung von Positivität verweist auf ein Zerschneiden der Möglichkeit reflexiver Distanzierung. Sowohl die konkrete Geschichte, deren Zeichen es zu lesen gilt und die in eine unabtreibbare Verantwortung der Präsenz des Heute ruft, als auch das Bewusstwerden der Herkünftigkeit (Kreatürlichkeit), die ein reflexives Durchschauen im Sinne völliger Selbsttransparenz des Bewusstseins und die Möglichkeit selbstanfangender Letztbegründung des Daseins vereitelt, meinen eine Erfahrung der Positivität, die ins Zerschneiden einer alle Wirklichkeit einholenden Reflexionsstruktur führt, wie sie Hegel zufolge die Welt der Bildung (mithin unsere Gesellschaft) charakterisiert. Der Gehalt jener positiven Erfahrungen ist nicht in der Gestalt „einer abstrakten Reflexion über sich [...] als Ergebnis der Vertiefung des menschlichen Selbstbewusstseins“⁸⁸⁵ erschwänglich.

⁸⁷⁹ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 28f.

⁸⁸⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 115.

⁸⁸¹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 114.

⁸⁸² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 115.

⁸⁸³ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

⁸⁸⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 113f.

⁸⁸⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

Wenn Vattimo im Zusammenhang der *Darstellung* von „Formen des Umgangs mit der radikalen Möglichkeit der Existenz“⁸⁸⁶, wo jede reflexive Distanzierung zerbricht, von Positivität spricht, hebt er sich von Heidegger ab, für den sich die radikale Möglichkeit der Existenz im Vorlaufen auf den je eigenen Tod zu Austrag bringt, und macht demgegenüber das Wissen um die „Abfolge der Generationen“⁸⁸⁷, wie es in den Religionen tradiert wird, stark. Dieses Wissen erfüllt hier nicht nur einen formalen, strukturellen Zweck der Gewähr eines Zusammenhangs mit der Vergangenheit, sondern ist auch in seinen Inhalten ernst zu nehmen. Vattimo erwähnt das Bedürfnis nach Vergebung, die „Erfahrung der Sterblichkeit, des Schmerzes und des Gebets“⁸⁸⁸. Die hohe Dignität jenes religiösen Wissens liegt darin, jenen Formen des Umgangs mit der radikalen Möglichkeit der Existenz eine Sprache zu geben und sie in die Geschichte einer Kontinuität des Zeugnis-Gebens zu stellen. In der Abfolge der Generation überliefert, erweisen sich jene Versprachlichungen eines Zerbrechens der Reflexionsdistanz, nicht aus der Selbstbezüglichkeit des Subjektes generierte Sprachformen zu sein. Konkrete, reflexiv nicht distanzierbare Erfahrung kann in einer überlieferten Sprache, in der die Erfahrungen vieler Generationen aufgehoben sind, zu Wort kommen. Ob Heideggers späte Einkehr bei den Dichtern die Notwendigkeit einer Versprachlichung der ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins gesehen hat, muss dahingestellt bleiben. Nicht der ungebrochene Rückweg in den Mythos ist die Intention Vattimos, sondern die Kritik an der Abstraktheit einer Wiederaneignung der verlorenen Welt durch die Reflexion.

Sich im oszillierenden „Horizont dieser gedoppelten Erfahrung von Positivität zu bewegen“⁸⁸⁹, bedeutet ein Bezugnehmen, ein Wahrnehmen des positiven Gehaltes, der in den konkreten Erfahrungen, den Zeichen der Zeit erscheint. Mithin sind auch die nicht selten zweifelhaften Manifestationen einer religiösen Renaissance nicht einfach zu übergehen, denn:

⁸⁸⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

⁸⁸⁷ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 145.

⁸⁸⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

⁸⁸⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 114.

„Nehmen wir an, die Wiederkehr sei kein äußerlicher und akzidenteller Aspekt der religiösen Erfahrung: dann werden auch die konkreten Formen dieser Wiederkehr, so wie wir sie in unserer historisch sehr spezifischen Situation erleben, als wesentlich anzusehen sein.“⁸⁹⁰

Ereignisse konkreter und höchst bestimmter Geschichtlichkeit fallen nicht in die Unsagbarkeit opaker Singularität, sondern verweisen auf eine Einbettung in die schwache Kontinuität einer Tradition. Diese „Faktizität“⁸⁹¹ der Geworfenheit in eine „Herkünftigkei“ versucht das Bewusstsein, das sich „im Lichte dieser Verbindung“⁸⁹² beider Weisen der Positivität zu halten trachtet, in seinen je konkreten „Möglichkeit[en]“⁸⁹³, das heißt in seinem Zukunft ereignenden Charakter zu erweisen. Die explizite Reflexion der Philosophie muss diese Verwiesenheit auf eine Herkunft davor bewahren, „sich reaktiv zu verhalten“, mithin in der Rückkehr zu einem Ursprung aufzugehen⁸⁹⁴ und die „Merkmale der Möglichkeit und Freiheit“⁸⁹⁵ zu unterlaufen.

„Die kritische Pflicht des Denkens gegenüber dem allgemeinen Bewusstsein besteht hier und jetzt darin, deutlich zu machen, dass auch für dieses Bewusstsein das Wiederfinden der sich in der technisch-wissenschaftlichen Welt der Spätmoderne vergegenwärtigenden Religion *positiv* zu bewerten und also das Verhältnis zu dieser Welt nicht nur als Flucht und polemische Alternative zu verstehen ist ...“⁸⁹⁶

Religiöse Manifestation in der (Spät)Moderne kann nicht aus dem gegenwärtigen geschichtlichen Kontext, aber auch nicht aus der schwachen Tradition positiven religiösen Bekenntnisses herausspringen in die Romantik der Flucht oder der polemischen Alternative.

Vattimo insistiert vehement darauf, dass sich die Philosophie nicht im elitären Gehabe einer abschätzigen Beurteilung des „allgemeinen Bewusstseins“ der Epoche von diesem

⁸⁹⁰ Vattimo, Die Spur der Spur, 108.

⁸⁹¹ Vattimo, Die Spur der Spur, 113.

⁸⁹² Vattimo, Die Spur der Spur, 114.

⁸⁹³ Vattimo, Die Spur der Spur, 113.

⁸⁹⁴ Vattimo, Die Spur der Spur, 112f.

⁸⁹⁵ Vattimo, Die Spur der Spur, 114.

⁸⁹⁶ Vattimo, Die Spur der Spur, 113.

absetzen und so zwei gegeneinander fixierte gegensätzliche Formen des Weltumgangs bestehen lassen könne⁸⁹⁷, sondern dass sie sich in ihrer Eigenart und ihrem kritischen Anspruch als „Grundlage einer kritischen Radikalisierung dieses allgemeinen Bewusstseins“⁸⁹⁸ zu Gehör bringen muss – wobei hier Radikalisierung im ursprünglichen Sinn des Wortes wohl ein An-die-Wurzel-Gehen, das heißt ein Gehen in die Tradition der Herkunft meint. Programmatisch zeichnet Vattimo auch gleich nach diesen Überlegungen eine Fragerichtung für die Philosophie vor:

„Wenn sich die kritische Reflexion als authentische Interpretation des im allgemeinen Bewusstsein manifesten religiösen Bedürfnisses darstellen will, muss sie zeigen, dass dieses Bedürfnis mit einem schlichten Wiederanknüpfen an der ‚metaphysischen‘ Religiosität, also mit einer Flucht aus der im Zusammenhang der Modernisierung entstandenen Verwirrung und aus dem Babel der säkularisierten Gesellschaft zu einer erneuerten Fundamentierung, nicht angemessen zu befriedigen ist.“⁸⁹⁹

Es ist nicht Aufgabe der Philosophie, den positiven Gehalt religiöser Erfahrung hinwegzuarbeiten und in der Reflexion zu vernichten, sondern in den allgemeinen Horizont der jeweiligen Epoche und den discursus einer Geschichte der Erfahrung der Generationen zu stellen, mithin ein Zerbrechen der Reflexion, wie es sich im Horizont der gedoppelten Erfahrung der Positivität ereignet nicht in der Anmaßung losgelöster Unmittelbarkeit oder aber reaktiver Rückkehr zu einem Ursprung aufgehen zu lassen.

Den Begriff des Mythos greift Vattimo als *Chiffre* auf, all das zur Sprache zu bringen, was sich als Positivität in der gedoppelten Bedeutung gibt. Der Mythos fungiert somit als „Emblem“⁹⁰⁰ für die vielgestaltigen Erfahrungen der Positivität und meint mithin keine ungebrochene Wiederaufnahme etwaiger Mythen, zu denen wir zurückkehren sollten. Wir dürfen nicht vergessen, dass es sich nicht um ein Geschehen willkürlicher, individueller Wiederaneignung irgendwelcher Geschichten handelt, sondern dass

⁸⁹⁷ Vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

⁸⁹⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

⁸⁹⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 111.

⁹⁰⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 115.

Vattimo, gerade indem er den Begriff des Mythos bemüht, jenen allgemeinen Horizont requiriert, den er von Beginn des Textes *Die Spur der Spur* an als leitend ansieht.

Der Mythos als Aufhebung der verobjektivierenden Reflexionsdistanz vermag auszusprechen, was im philosophischen Diskurs „Möglichkeit des Seins“, „Ereignis“, „radikale Möglichkeit der Existenz“ heißt. Der Bezug auf Heidegger ist unverkennbar, und in der Tat weist Vattimo immer wieder darauf hin, welche Rolle die religiöse Sprache für die Entwicklung des Problemhorizonts von *Sein und Zeit*, wo vornehmlich die radikale Möglichkeit der Existenz bedacht werden soll, gespielt hat.⁹⁰¹ Es sei überdies die Unmöglichkeit einer „Wiederaneignung“ einer eigentlichen Sprache gewesen, welche Heidegger erkannte, und die ihn hinderte, *Sein und Zeit* abzuschließen. In den oft als sein zweites Hauptwerk angesehenen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* wählt er dann, wie bereits gesagt, eine als hermetisch und mythisch zu charakterisierende Sprache.

In all dem darf Vattimo nicht dahingehend missverstanden werden, als wolle er ein dem Reich des Wissens gegenüberstehendes Reich des Mythos erstellen, welches auf diese Weise einen letzten nicht in Sprache aufhebbaren Rest behaupten und verwalten könne. Diese Konstruktionen einer Abfolge unterschiedlicher Erkenntnisbezirke gestufter Logizität (von der Alogizität zur völligen Selbsttransparenz) verrät ein endliches Denken und führt wohl unversehens in die Vergegenständlichung. Dagegen bedarf es je neu eines Ringens um eine Übersetzung mythologischen Gehaltes „in philosophisch sinnvolle Begriffe“⁹⁰², das den Charakter *gastlicher Begegnung*, nicht jedoch den vollständiger Beerbung trägt. Philosophisches Wissen – und dem zu entsprechen bemüht sich Vattimo – lebt aus seiner Herkunft aus dem Mythos, aus den Vollzügen der Religion, welche immer noch Sprach- und Sinnpotentiale zu artikulieren und zu generieren (!) vermag, ohne welche philosophische Diskurse in die Gefahr geraten zu veröden.⁹⁰³ Dabei behält die Religion auch nach der Übernahme von sprachlichen Formen und Motiven in die Philosophie ihre Bedeutung, zumal sie als Lebendige in

⁹⁰¹ Vattimo, *Os mé*, 169 – 182; Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

⁹⁰² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

⁹⁰³ Vgl. dazu den Artikel von Reikerstorfer „Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie“ auf den Seiten 103 – 105.

ihrer erinnernden Kraft bestehende Potentiale pflegt und aktualisiert sowie in ihrer schöpferischen Kraft diese Potentiale anzureichern vermag. Die Religion ist *Gemeinschaft* konkreten Vollzugs, in der es gemeinsame Weisen der Versprachlichung und eine gemeinsame Geschichte des Zeugnis-Gebens, des Bekenntnisses, der Feier wie der Nachfolge gibt, was das Gewährwerden der eigenen Herkunft, wie es Vattimo zufolge von der Philosophie zunehmend in seiner Bedeutung erkannt wird, vor der Äußerlichkeit einer bloß historischen Bezugnahme und der elitären Abstraktheit der Installierung eines positiver Religion enthobenen Logos neuer künstlicher Religion bewahrt. Besonders hebt Vattimo in diesem Umfeld die „Erfahrung des Gebets, die vielleicht mit am schwierigsten in philosophisch sinnvolle Begriffe zu übersetzen ist“⁹⁰⁴, hervor. Wo diese leblos erstarrt oder zunehmend entschwindet, geht wohl ein Grundkonstituens menschlichen Sprach- und Lebensvollzugs verloren. Die Aufgabe des kritischen Diskurses besteht demgegenüber darin, die Erfahrung der Positivität, deren Darstellung und Versprachlichung je neu in den oszillierenden Horizont gedoppelter Entsprechung im Sinne von Kreatürlichkeit und konkreter Geschichtlichkeit, Heimat und Unbehaustheit zu stellen, wo dieser einseitig verlassen wird.

Die Überlegungen der letzten Kapitel haben uns immer wieder vor die Frage nach dem Begriff der Säkularisierung geführt, welche sich im Spannungsfeld von religiösem und säkularem Bewusstsein, Offenbarung und Philosophie, von Mythos und dessen Eingehen in philosophische Diskurse, von allgemeinem Bewusstsein und reflexiver Durchdringung ausspricht. Fernab jeglichen Anspruchs, die behandelten Phänomene erschöpfend darzustellen und den zitierten Autoren und „Schulen“ gerecht zu werden, sahen wir uns aus verschiedenen Perspektiven auf einen Raum verwiesen, der sich jenseits von Theismus und Atheismus auftut und Vattimo zufolge sich als Echo und authentisches Erbe der christlichen Botschaft von der Fleischwerdung des Wortes in der kenosis darstellt. Vattimo spricht in diesem Zusammenhang von einer „Wiederkehr der Religion“, was in der Verschiebung dieses Ausdrucks zu „Religion als Wiederkehr“

⁹⁰⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117. Übrigens hat die Frage nach dem Gebet auch eine große Bedeutung für Derrida, welcher sich in dem durchaus zentralen Text „Wie nicht sprechen“ damit auseinandersetzt.

eine Konkretisierung fand. Die Auseinandersetzung mit den uns von Vattimos programmatischem Text *Die Spur der Spur* vorgegebenen Bezugspunkten einer Artikulation religiösen Bewusstseins als Wiederkehr sowie mit der Positivität religiöser Erfahrung drängt nun explizit auf die Frage nach Vattimos Verständnis von Säkularisierung hin. Diese Frage erfährt jedoch einen Aufschub und gibt zunächst der Betrachtung des Verhältnisses von Ursprung und Freiheit, das in jenem spätmodernen Bewusstwerden der gedoppelten Erfahrung der Positivität als Verpflichtung auf Herkünftigkeit und die Unsicherheit der Geschichte erneut fraglich wird.

Was von Anfang (arche) war,
was wir gehört haben,
was wir gesehen haben mit unseren Augen,
was wir schauten und unsere Hände berührten –
über das Wort des Lebens.
Das Leben wurde offenbart,
und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch
das ewige Leben,
welches beim Vater war und uns offenbart wurde ...
(1 Joh 1, 1 – 2)

Ursprung und Freiheit

Der erste Johannesbrief ist im Zeichen der *letzten Stunde* geschrieben: „Es ist die letzte Stunde.“⁹⁰⁵ In dieser Lage schreibt Johannes einen *Brief*, welcher als Meditation das „Bleiben in Gott“ umkreist. Dies findet seinen Ausdruck im Bekenntnis, dass Jesus der Sohn Gottes ist, und im Tun der Liebe.⁹⁰⁶ Angesichts des universalen Bandes der Liebe, welches im Brief hymnisch gepriesen wird, wäre eine apokalyptische Scheidung derer, die sich zu Christus bekennen und derer, die dieses Bekenntnis nicht aussprechen, aber unverständlich. Wie stellt sich diese Spannung von Bekenntnis und Liebe dar?

„Geliebte, nicht jedem Geist glaubt, sondern prüft die Geister, ob aus Gott sie sind, weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christos als im Fleisch Gekommenen bekennt, ist aus Gott, und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott; und dies ist der Geist des Antichrists, von dem ihr gehört habt, dass er kommt, und jetzt ist er schon in der Welt.“⁹⁰⁷

Jene Scheidung, von der an dieser bedeutenden Stelle des Briefes die Rede ist, ist nicht die zwischen zwei Gruppen von Menschen, vielmehr ist vom *Geist* die Rede, der Jesus als den im Fleisch Gekommenen bekennt und dem Geist des Antichrists, der dieses

⁹⁰⁵ 1 Joh 2, 18.

⁹⁰⁶ 1 Joh 4, 15 – 16.

⁹⁰⁷ 1 Joh 4, 1 – 3.

Bekenntnis nicht spricht. Die *apokalyptische Wachsamkeit*, diese Geister zu prüfen, fordert der Brief des Johannes heraus. Was kann damit näherhin bezeichnet sein? Immer wieder hebt Johannes auf die Verbindung von göttlichem Ursprung und der Vermittlung im Sohn ab. Die innige und *unmittelbare* Beziehung zu Gott ist immer die *vermittelte*. Diese Vermittlung zeigt sich in der *Liebe* als dem alten-neuen, also dem vermittelt-unmittelbaren Gebot schlechthin.⁹⁰⁸ Darin offenbart sich der Geist Gottes. Im Bewusstsein der letzten Stunde erfolgt eine Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins im Sinne einer Absage an die Erwartung eines unmittelbaren Einbruchs göttlichen Ursprungs, der sich jener Vermitteltheit entschlägt. Dies wäre das Trugbild, welches der Geist des Antichrists verfolgt. Demgegenüber ruft der Brief zu einem Bleiben in der Liebe.

Ausdruck dessen ist auch der *freundschaftliche Briefcharakter*. Die ersten Worte sind als Bekenntnis zu jenem *lebensspendenden, freiheitseröffnenden Ursprung* zu lesen, der sich als *Wort des Lebens* in der Überlieferung und im Zeugnis- und Antwort-Geben derer, die gehört haben, offenbarte. Nicht im metaphysischen Traktat als Rückgang auf ein Erstprinzip, sondern *im dialogischen Geschehen des Briefes*, der selbst zutiefst Vermittlungsstruktur trägt, kann Johannes auf das, *was von Anfang war*, auf die Arche, von der an mehreren Stellen des Briefes die Rede ist, Bezug nehmen.⁹⁰⁹

Folgt man Peter Zeillingers Interpretation des Denkens Derridas, so gibt es einen in der abendländischen Philosophie selbst wurzelnden Bruch, „den Derrida von Anfang an durch eine genaue Lektüre zahlreicher philosophischer, aber auch literarischer Texte ... aufzudecken versucht“. Dieser Bruch ereignet sich, indem „von einer unbenennbaren Grundlosigkeit“ Abstand genommen wird und doch

„die Uneinlösbarkeit des historisch-metaphysischen Anspruchs von einem Ursprung, einer Evidenz oder Unmittelbarkeit, einem höchsten Seienden oder einem Gott, einem

⁹⁰⁸ 1 Joh 2, 7 – 11.

⁹⁰⁹ 1 Joh 1, 1; 2, 7. 13. 14; 2, 24; 3, 8. 11.

Logos oder einer arche, einem Ding an sich oder einem Subjekt, einem Ego, einem ersten Signifikat bzw. einem Ersten überhaupt ausgehen zu können⁹¹⁰ sich zeigt.

Im Sinne Vattimos könnten wir zunächst wohl hinzufügen, dass es auch kein der Interpretation vorausliegendes Erstes, kein interpretationslos Unmittelbares gibt. Vielmehr sind wir immer schon in einer Interpretationsgeschichte aus Unmittelbarkeit und Vermittlung, wir sind in einer *Geschichte des Geistes*, der gegenüber es kein unmittelbares Anfangen wie in der technischen Herstellung gibt. Jedes Anfangen verdankt sich immer schon einem „nicht verfügbaren geistigen Geschehen“⁹¹¹. Wir können uns eines „nicht wiedergutzumachenden Zustands des Vermitteltseins“⁹¹² nicht ent schlagen. Jedes In-Anspruch-Nehmen eines Ursprungs kann als dessen Usurpation nur zu technischen Konstrukten eines autopoietischen Anfangens gelangen, wenn jenes In-Anspruch-Nehmen sich nicht entäußert hat in ein In-Anspruch-Genommen-Werden, das heißt in ein Angesprochen-Sein von einem Ursprung, der sich je schon schöpferisch in die Vermittlung, Freiheit und Interpretation als deren Vor-Gabe gegeben hat und in jenem Antwort-Geben erst als Ursprung sein und sagbar werden kann. Diesen Umschlag von einem Rückgang zu einem metaphysischen Ursprung und absolutem Anfang, dessen in einem Begründungsgestus angestrebter Aufweis zu einem Netz „*alle[r] Wirklichkeit*“⁹¹³, nicht jedoch in ein *Freilassen* in die „Form freier Wirklichkeit“⁹¹⁴ führen kann, in einen freiheitseröffnenden Ursprung, fasst Hegel am Übergang von der Wesens- in die Begriffslogik im Wort, dass das *Anundfürsichsein Gesetzsein* ist.⁹¹⁵ Diese letzte metaphysische Wahrheit, an der jede metaphysische Wahrheit sich auflöst, ist als Erfahrung der Entäußerung jedes panoramischen Standpunktes, des Zerbrechens jedes absoluten Ortes umfassender Weltbemächtigung und als die Erfahrung, in eine Verantwortung gerufen zu sein, die sich auch nicht mehr *strukturell* im Sinne des Vorlaufens auf den je eigenen Tod fassen lässt, zu verstehen.

⁹¹⁰ Zeillinger, Nachträgliches Denken, 29.

⁹¹¹ Appel, Offenbare Religion und absolutes Wissen bei G.W.F. Hegel.

⁹¹² Vattimo, Die Spur der Spur, 118.

⁹¹³ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 497.

⁹¹⁴ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 498.

⁹¹⁵ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, VI, 246.

„Am Ausgang des Gewissenskapitels [der Phänomenologie des Geistes] allerdings ergibt sich ein Erfahrungsschritt, der die bisherigen Geltungs- und Handlungsansprüche zerbrechen wird. Hier erkennt nämlich (zunächst) das (handelnde) Bewusstsein, dass das 'Anundfürsichsein Gesetzsein ist', es wird den Schritt über die Wechselwirkung in den Begriff machen. Phänomenal gesprochen zerbricht der Geltungsanspruch dieses Bewusstseins, weil es erfährt, dass der absolute Ort, von dem es aus geurteilt hat und der sozusagen das Fundament seiner Geltung war, durch und durch gesetzter Ort ist.“⁹¹⁶

Es ist dies der letzte Erfahrungsschritt, welchen das Gewissen in Hegels *Phänomenologie des Geistes* macht, oder in den Worten der hegelschen Jugendschriften die *Liebe* als Aufgeben des Beherrschenwollens und der begreifenden Bewältigung der Welt⁹¹⁷. Vattimo kommt dieser Bestimmung sehr nahe, wenn er von der Liebe als einem Wort der nihilistischen, das heißt schwächend-erleichternden Tradition spricht, welches das einzige nicht säkularisierbare Prinzip der Interpretation darstellt, insofern es selbst gerade das Ablassen vom eigenen Geltungsanspruch meint.⁹¹⁸ Die Frage nach Ursprung und Anfang erfährt eine Verkehrung, wie Kurt Appel in Anlehnung an Hegel schreibt⁹¹⁹:

„Jeder geistvolle Anfang ist Anfang eines Anderen, was sowohl für den Menschen als Individuum als auch für den Menschen als Menschheit gilt. Ich kann weder Sprache noch Liebe noch Gemeinschaft im Sinne eines technischen Geschehens chronologisch [und wir fügen hinzu: ontologisch bzw. ontotheologisch] autopoietisch beginnen [...], insofern verdankt sich der Mensch einem transzendenten Geschehen, welches ihm voraus ist, welches zu benennen *Aufgabe* (im doppelten Sinne des Wortes) der Religion ist.“⁹²⁰

Zeigt Hegel im Gewissenskapitel, wie „das Selbstbewusstsein einseitig nur *seine eigene* Entäußerung erfasst“⁹²¹, gilt es in der (offenbaren) Religion, deren ansichseienden

⁹¹⁶ Appel, *Das Kleid der offenbaren Religion*, 156.

⁹¹⁷ Vgl. Hegel, *Frühe Schriften*, 239 – 254.

⁹¹⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren* 65 – 69; *Jenseits der Interpretation*, 66.

⁹¹⁹ Vgl. dazu Appel, *Zeit und Gott*, 242 – 245.

⁹²⁰ Appel, *Mythos Evolution?*, 214f.

⁹²¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 550.

Ermöglichungsgrund aufzuweisen, der in der Entäußerung der Substanz und in deren Werden zum Selbstbewusstsein liegt. Die Frage nach Ursprung und Anfang verweist uns somit in die doppelte Entäußerungsbewegung des Subjekts im Sinne fortwährender Erleichterung eigenen Geltungsanspruches und der Substanz im Sinne fortwährender Schwächung der Unmittelbarkeit, das heißt eines Sich-Offenbarens nicht wiedergutzumachender Vermittlung, deren Tiefengeschichte in der Inkarnation als kenosis besteht.

In der Religion wie auch im Rückgang in die Seynsgeschichte zeigt sich für Vattimo das Motiv des Von-woher-Eröffnet-Seins: Bezüglich der Religion weist Vattimo dies am Begriff der Positivität aus, bezüglich der Philosophie am Denken des Ereignisses und der radikalen Möglichkeit der Existenz. Für Vattimo kann es bei jenem spätmodernen Aufweis eines Motivs des Von-woher-Eröffnet-Seins weder um eine von Philosophie und Religion unabhängig voneinander entdeckte Wahrheit noch um deren Vereinigung im Aufgehen jenes Bewusstseins der Herkunft in einer „Rückkehr zum eigenen Ursprung“⁹²² gehen, worin alle Differenzierung der Wissensformen suspendierte wäre, sondern um einen *freiheitseröffnenden Ursprung*.

Zwei Bedeutungsfelder von „Positivität“ haben sich im Denken der Wiederkehr der Religion als entscheidend erwiesen: Positivität als Verwiesenheit in die je konkrete geschichtliche Situation und Herkunftigkeit als ein Von-woher-Gegeben-Sein oder in der Verschränkung, in welcher wir uns auch in der Frage nach Ursprung und Anfang zu halten haben:

„Kreatürlichkeit als konkrete und höchst bestimmte Geschichtlichkeit, aber auch umgekehrt Geschichtlichkeit als Herkunft von einem Ursprung, der als ein auf nichtmetaphysische Weise struktureller, wesentlicher auch alle Merkmale der Möglichkeit und der Freiheit hat.“⁹²³

Die Frage nach Ursprung und Anfang verweist somit in Geschichte. Geschichte sieht sich umgekehrt verwiesen auf die Frage nach Ursprung und Anfang. Wir finden uns in einer Dialektik von Ursprung und Geschichte, die wir nicht zu verlassen vermögen. In

⁹²² Vattimo, Die Spur der Spur, 120.

⁹²³ Vattimo, Die Spur der Spur, 114.

einem Denken des Ereignisses, das sich als Von-woher-Gegeben-Sein versteht, deutet sich Vattimo zufolge eine Herkunft an, welche er in der Dreieinigkeitstheologie sieht. Er spricht von einer „neutestamentarischen Herkunft“⁹²⁴, welche jene Dialektik von Ursprung und Geschichte „benennt“. Wäre es dann aber nicht konsequenter, „ohne Umschweife von der Rückkehr zum Wortlaut der heiligen Texte zu sprechen, zum Alten und Neuen Testament“⁹²⁵?

Vattimo denkt, wenn es um die Rückkehr, oder besser Wiederkehr eines Ursprungs zu tun ist, nicht an ein unbestimmtes Göttliches, einen beständig sich entziehenden Fluchtpunkt oder den apokalyptischen Einbruch eines ganz Anderen, sondern geschichtlich an die christliche Tradition mit ihrer Verpflichtetheit auf ein trinitarisches Gottesgedächtnis. Er bietet darin jedoch keine trinitätstheologische Figur als metaphysische Letztbegründung auf, sondern denkt die Gottesoffenbarung als eine „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“, wie wohl das älteste tradierte trinitarische Bekenntnis lautet, das heißt als eine in die Unabdingbarkeit der Vermittlung Gestellte (Sohn), die sich in der Produktivität des interpretatorisch-antwortend-bezeugenden Aktes je neu in die Geschichte einschreiben muss (Geist). Mithin darf – theologisch gesprochen – das Offenbarwerden des göttlichen Logos als des Sohnes in seiner konstitutiven Einmaligkeit nicht stillgestellt werden, sondern ist an eine zukunftseröffnende Geschichte der Wiederkehr im Geist verwiesen. Jenes christliche Verständnis ermöglicht, eine Rückkehr zu einer Herkunft zu denken, ohne dass der wiederkehrende Ursprung Geschichte und Zukunft, das Kontingente und Endliche in sich auflöst wie einen Honigtropfen im Meer. Entscheidend für ein gewandeltes Denken des Ursprungs ist dessen Entäußerung in die kenosis – bildhaft bringt Vattimo dies mit einem Wort Nietzsches zum Ausdruck: „Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu“⁹²⁶ – in dem Sinne, dass der Vorgang der Entäußerung des *Sohnes*, der Kunde bringt vom *Vater* und sich in der Entäußerung in seiner Einheit mit dem Vater offenbart, ein *geistvolles* Denken des Ursprungs ermöglicht, das nicht alles unterschiedslos nivellierend in diesen aufgehen

⁹²⁴ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123; vgl. auch Seite 121.

⁹²⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 117.

⁹²⁶ Nietzsche, *Morgenröte*, 242, Aph. 44; vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

lässt in einer unbestimmten Negation. Verabschiedet wird damit ein Gott als absoluter Ort, als absolute Position einer Ontotheologie und ein unbedingtes Erkenntnisstreben nach einem panoramischen Standpunkt. Inkarnation als kenosis ist die Erschütterung jenes Turmes von Babel, der geradewegs in Richtung ontotheologischem Ursprung ausgerichtet war. Verabschiedet wird dadurch auch jeder Versuch einer vermeintlich unmittelbaren Wiederaneignung biblisch-eindeutiger Sprache und religiösen Ursprungs. Wir stehen vielmehr in der Tradition einer Tiefenerzählung freiheitseröffnenden Ursprungs, welcher auf einen Sprachraum antwortender Interpretation verweist, innerhalb dessen sich jene Bezugnahme in Freiheit ereignen kann, die nicht im Rückgang in einen Ursprung ihre Geschichte und jegliche Differenzierung verlieren muss. Jene Tiefenerzählung eröffnet auch eine neue, nicht nur polemische Begegnung von mythischen Ursprungserzählungen, welche um die Nicht-Verfügbarkeit eines Ursprungs wissen, und kritischem Diskurs, welcher den Wert der kontingenten Geschichte nicht preisgeben kann.

„Eine Weise, dafür [für bestimmte in der Philosophie Heideggers auftretende Probleme] eine Lösung zu suchen (eine Weise, die nicht bloß den Charakter der Flucht oder der Erbauung hat), ist die, sich von Neuem für die religiöse Rede oder auch für diejenige des Mythos zu öffnen. Wenn das Sein Ereignis ist und nicht unveränderliche Struktur, sieht die Philosophie sich aufgefordert, sich mit den Ursprungserzählungen auseinander zu setzen“, und wir dürfen das Zitat weiterführen, „die sie freilich nicht einfach wörtlich nimmt, sondern von denen sie eben eine diskursive, also nicht bloß poetische und an die Einbildungskraft gebundene Deutung zu geben sich bemüht.“⁹²⁷

Die christologische Dimension jenes Gedankens eines freiheits- und geschichtseröffnenden Ursprungs bringen die in einem Seminar zu Schelling von Johann Reikerstorfer dargelegten Ausführungen zum Ausdruck, die wir hier paraphrasieren wollen: Der, der wie Gott ist, das heißt: in der Gestalt Gottes war, *entäußert sich* zur geschichtlichen Erscheinung als Mensch⁹²⁸ und kann so die Faktizität unhintergebarerer Präsenz, und das heißt Letztgültigkeit, des Bösen, die sich in Sünde, Tod und

⁹²⁷ Vattimo, Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert, 82, 153.

⁹²⁸ Phil 2, 7: ekenosen.

Desintegration manifestiert, brechen. In dieser Erniedrigung in die Gleichheit der Menschen kann er „das Ja Gottes in äußerster Widerständigkeit [als freiheitseröffnender Gegenhorizont] wahr machen und darin sich *als* Sohn, d. h. in der *Einheit* mit Gott, dem Vater, also in seinem *wahren* Gottsein, offenbaren.“⁹²⁹ Wenn sich der göttliche Logos in Jesus von Nazareth inkarniert und damit ein Geschehen vollendet, das mit der Schöpfung im Sohn anhebt, bringt dies auch ein geändertes Denken des Ursprungs mit sich. Dieser ist entgegen ontotheologischer, babelscher Usurpation zwecks Weltbemächtigung gar nicht mehr direkt anvisierbar, sondern immer nur in geschichtlicher Gebrochenheit vermittelt. Gott *ist* Gott in der Nachfolge, im Schrei, in der Klage, im Standhalten, im welthaften Ringen um seine Präsenz in einer unheilvollen Welt, im Heute (Dietrich Bonhoeffer), in konkretem Antwort-Geben – oder in anderen Worten: Erlösende Offenbarung *ist* in antwortender Interpretation. Von dem in dieser Dialektik gelichteten Raum spricht Vattimo mit dem poetischen Wort „im Lichte der Menschwerdung“.

Hierin ist eine radikale Absage an alle Konzepte einer ungebrochenen Rückkehr zu einem Ursprung angezeigt, die sich als vom ontotheologischen Traum der Partizipation an einem umfassenden Standpunkt getragen erweisen. Stattdessen werden wir in die Fraglichkeit des Verhältnisses von Offenbarung und säkularem Bewusstsein gestellt und auf die Wege der Säkularisierung der angemäßen Letztgültigkeit eines unvermittelten Ursprungsdenkens verpflichtet. Vermag die Säkularisierung der Garant dafür zu sein, jede ungebrochene Repräsentation eines Ursprungs an die Vielfalt (Heterotropie) und den Reichtum der Ambiguität zu verweisen?

In diesem Licht mag auch das Offenbarungsverständnis von Vattimo betrachtet werden, welches eine Dichotomie von Erlösung und Offenbarung im Sinne eines rettenden, uns zugewandten und eines informativen, mitteilenden Aspektes vermeiden möchte: „Die Offenbarung offenbart keine Wahrheit nach Art eines Objekts: Sie spricht von Erlösung in ihrem Vollzug.“⁹³⁰ Offenbarung und Erlösung dürfen nie als *zwei* getrennte Formen der Gottesbeziehung verstanden werden, sondern sind in ihrer Einheit zu denken als

⁹²⁹ Das erwähnte Seminar von Johann Reikerstorfer fand 2002 am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Wien statt.

⁹³⁰ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 47.

erlösende Offenbarung. Offenbarung als erlösende Offenbarung gibt sich nicht als Information über diesen und jenen Inhalt. Erlösung als erlösende Offenbarung wiederum kann dem Menschen nicht in der Äußerlichkeit absoluter Diskontinuität, welche in die stumme Unerkennbarkeit fiele, begegnen, sondern offenbart sich erst in der interpretierenden Antwort des Menschen. Erlösende Offenbarung meint kenosis, wie sie „mit der Schöpfung selbst und mit dem Alten Testament“⁹³¹ beginnt, mithin Heilsgeschichte als solche eröffnet. Schildert uns die biblische Urgeschichte das Auseinanderbrechen von Sakralem und Sozialem im Zuge einer sakralen Handlung⁹³², so erweist sich erlösende Offenbarung als fortwährende Durchbrechung dieses Urrisses. Dies zeigt sich im Bund, den Gott mit seinem Volk eingeht und der zur ethischen Verpflichtung für das Volk wird (Gesetz). Die Propheten sind es, welche gerade die Differenz von Sozialem und Sakralem einklagen. Christus selbst durchbricht diese Trennung im Rahmen einer sakralen Handlung auf paradigmatische Weise beim Abendmahl, bei welchem er den Dienst der Fußwaschung untrennbar an die Feier des Mahles bindet⁹³³ und diesen nicht als sklavische Unterwerfung, sondern als Dienst der Liebe deutet, welcher jeglicher Zweckrationalität enthoben ist.⁹³⁴ Die auf Verheißung gegründete Stadt braucht schließlich keinen Tempel mehr und zeichnet sich in ihrer Sakralität gerade nicht durch Abgetrenntheit eines Heiligen, sondern durch Offenheit aus. Erlösende Offenbarung ist nicht konstruktives Prinzip und führt nicht in neue sakrale Verkleidungen der Welt, sondern hat immer auch ein Moment der Schwächung und Säkularisierung an sich.

Ein von der christlichen Botschaft inspiriertes Verständnis von Ursprung ist Vor-Gabe und Anregung, diesen als Leben und Freiheit zu denken, nicht als wesenslogisches Erstprinzip. Vattimo scheint hierin von Schelling und Pareyson inspiriert.⁹³⁵ Jener Ursprung, welcher im gewandelten, trinitarischen Verständnis nicht mehr als

⁹³¹ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 71.

⁹³² Gen 4, 1 – 16.

⁹³³ Joh 13, 1 – 35.

⁹³⁴ Joh 12, 1 – 8.

⁹³⁵ Vgl. Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 154.

struktureller (ungeschichtlicher), metaphysischer zu denken ist, vermag gerade in die Verpflichtetheit auf die Geschichte, in die Präsenz des Heute (semeron) zu verweisen. „Der dreieinige Gott ist nicht jemand, der uns zur Rückkehr zu den Fundamenten im metaphysischen Sinne des Wortes aufruft; vielmehr ruft er uns, nach den Worten des Evangeliums, dazu auf, die Zeichen der Zeit zu deuten“⁹³⁶, das heißt den kairos zu ergreifen, in welchem die sinnentleerte quantifizierte Zeit durchbrochen, die Gegenwart mit Präsenz aufgeladen wird und inmitten der menschlichen Unheilsgeschichte die göttliche Heilsgeschichte aufleuchten kann: „Nur im Lichte der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes“, das heißt in jenem geschichtlich durch das Geschehen der Inkarnation als kenosis eröffneten Raum, der auch immer der Raum einer Dialektik aus fortschreitender Säkularisierung und Bewusstwerden der Herkunft ist, „scheint es für die Philosophie möglich, sich selbst als jene Ausdeutung der Zeichen der Zeit zu verstehen, ohne die sie auf ein bloß passives Registrieren des Vergehens von Zeit reduziert wäre.“⁹³⁷ Geschichte konstituiert sich als Zeit von erlösender Offenbarung und Interpretation. Dies will sagen: Geschichte lebt aus der Vor-Gabe eines Mythos. Dieser ist in unserer abendländischen Geschichte nicht mehr der des seine Kinder verschlingenden Chronos und nicht der von sich im Kampf manifestierenden Urgewalten, sondern die Menschwerdung als kenosis. Diese Tiefenerzählung der Schwächung (sakraler Ursprünge) ermöglicht, Geschichte als Geschichte der Freiheit zu denken. *Gegenwart* kann aus dem Horizont, bloß Chiffre des Verfallens oder aber Repräsentation ausgelagerter Sinnzusammenhänge zu sein, herausgerissen werden, ohne in ein ästhetisierendes Modell eines privilegierten „Augenblicks“ abzugleiten. Geschichte ist nicht der Ort von „Entdeckungen“ eines äußerlich an sie herangetragenen Sinnes, einer apokalyptisch einbrechenden oder in schrittweiser Annäherung erreichbaren (in die Präsenz zu bringenden) Wahrheit eines Ursprungs oder eines Ziels, die letztlich immer äußerlich blieben und das Kontingente, Endliche tatsächlich nivellierten. Geschichte konstituiert sich in ihrem sprachlichen Charakter als Raum und Zeit von Verkündigung (Wort) und Entgegnung (Antwort). Die Entsakralisierung und fortwährende Schwächung äußerlicher Ursprünge setzt eine säkulare Geschichte der

⁹³⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

⁹³⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 122.

Interpretation, die auch zur säkularen Sinngebung, etwa im Sinne fortschreitender Emanzipation, eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit bzw. als subversiver Kontinuität der Schwächung, werden kann, frei.

In anderen Worten: Geschichte konstituiert sich im Licht der Menschwerdung als kenosis, das heißt im Ja Gottes zur Welt, nicht als additive Sammlung von Ereignissen und als Linie atomisierter Jetztpunkte einer zerstäubten chronologischen Zeit oder als an sich neutraler Behälter des Chronos, sondern als Chronos *und* kairos, als Heilsgeschichte *und* Geschichte der Interpretation. Ausgezeichneter Ort der Bewährung von erlösender Offenbarung, die nur in antwortender Interpretation erfolgen kann, ist die Durchbrechung irdischen Unheilslogos', welcher sich gerade als die sich aufzwingende wahre, unveränderliche und jeder Neuerschließung widerstrebende monologische Präsenz des Faktischen, das heißt als unerbittliche, schicksalhafte selbstlaufende Plausibilitäten manifestiert. Vattimo spricht dies aus, wenn er sagt:

„Das Faktum der Menschwerdung ist das, was der Geschichte den Sinn einer erlösenden Offenbarung gibt und sie nicht bloß eine konfuse Häufung von Ereignissen [!] sein lässt, die die reine Strukturalität des wahren Seins stören. Dass die Geschichte auch, oder eigentlich, den Sinn von Erlösung hat (oder, in der philosophischen Sprache, einen emanzipatorischen Sinn), weil sie eine Geschichte von Verkündigungen und Entgegnungen, von Interpretationen und nicht von 'Entdeckungen' oder sich aufzwingenden 'wahren' Präsenzen ist – dies ist erst im Lichte der Lehre von der Menschwerdung denkbar geworden.“⁹³⁸

Was Kurt Appel in seiner die Dialektik von Mythos und Logos der Zeit umkreisenden Arbeit *Zeit und Gott* betreffs der Zeit in ihrer Verwiesenheit auf den Mythos der biblischen Erzählung herausstellt, lässt sich auf unsere Fragestellung nach Ursprung und Geschichte übertragen. Die selbst auf die gesamte biblische Geschichte verweisende Erzählung der Inkarnation in kenosis wird zum nicht mehr positivierbaren, im Zeugnis der Nachfolge zu bewährenden Ursprung, sodass

„sich in Leben, Tod und Auferstehung des Jesus von Nazareth die Geschichte zu erzählen beginnt, die die Vorgabe der Zeit ist. Diese Geschichte ist nur im Kontext der

⁹³⁸ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

gesamten Schrift *lesbar* und schließt daher die Geschichte des Judentums samt der dem Volk Israel bleibend zugesprochenen Verheißungen mit ein. Die *gesamte* biblische Geschichte mit all ihren Fortschreibungen und Bezügen bildet so die Fabel, die im Zentrum der Zeit steht. Damit ist sie nicht lediglich ein Teil der Menschheitsgeschichte oder des Chronos, vielmehr ist die Menschheitsgeschichte auch in diesem Heilsgeschehen als deren Vor-Gabe und Zu-Kunft eingeborgen.“⁹³⁹

Diese Einbergung meint keine umschließende Totalität aller Wirklichkeit mehr, sondern führt in eine Vielfalt der Wege der Säkularisierung und säkularer Formen der Sinnggebung (Emanzipation). Ihrer Herkunft aus der Tiefengeschichte der kenosis des Logos entsprechend, muss diesen ein Moment der Schwächung jeder monologischen Eindeutigkeit und Letztgültigkeit eingeschrieben bleiben.

⁹³⁹ Appel, Zeit und Gott, 325.

... heute muss ich in deinem Haus zu Gast sein!

Lk 19, 5

Wege und Säkularisierung

Das Lukasevangelium schildert die Gestalt Jesu als eine Zumutung für ein Bewusstsein, das auf festen Grenzen und Trennungen des Standes, der gesellschaftlichen Konvention, der Religion, der identifizierbaren Verortbarkeit wie der zu spielenden Rolle beharrt. Jesu Besuch bei Zachäus löst große Empörung aus – der Erlöser als *Gast* eines Sünders, nicht in Verkleidung und mit zweifelhaftem Ansinnen wie die antiken Götter, wenn sie Menschen heimsuchen, sondern in der Verletzlichkeit und Ausgeliefertheit des Gastes. Wenn wir den Zollpächter von seiner moralischen Identifizierung als Sünder befreien, lässt sich unbefangener sagen, Jesus kehrt dort ein, wo man einen Erlöser nicht vermutet, und zerbricht dadurch jegliche beruhigende Verortbarkeit. Religiösem Bewusstsein, das sich als Nachfolge Christi versteht, zerbricht die Zuschreibung eines Ortes, die Geschlossenheit eigenen Horizontes und die Möglichkeit eindeutiger Identifizierung. Aus dem retrospektiven Blick, den schon der Evangelist Lukas einnehmen konnte, muss es tatsächlich als Ungeheuerlichkeit erscheinen, dass der Erlöser selbst sich bei jemandem, der die Kriterien religiöser Zugehörigkeit und Integrität nicht erfüllt, einlädt, Gast wird und nicht einmal Bekehrung einmahnt. Es eröffnet sich ein Raum der Gastlichkeit und Begegnung, der weit über das Haus hinausgehend vielen Menschen offen steht, welche Zachäus bisher nicht als Gastgeber, wohl aber als machthabenden Beamten kennen gelernt haben.

Vattimos säkular-religiöses Denken sollte im Rahmen dieser Arbeit als ein beständiger Verweis auf die Eröffnung derartiger Begegnungsräume interpretiert werden und damit schon eine Antwort aus theologischer Perspektive erfahren. Argumentative Stringenz, Vollständigkeit in der Darstellung und möglichst umfassender Aufweis der Quellen von Vattimos Denken mussten dem Antwortcharakter gegenüber zurückstehen. Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und den Wegen fortschreitender Säkularisierung. Wird sich zeigen, dass dieses Verhältnis im „Lichte der Menschwerdung“, das heißt der Schwächung in der kenosis, als bleibend fragwürdiges auch immer das auf Zukunft hin offene ist? Wird sich zeigen, dass es auch um Räume der Gastfreundschaft geht, die religiöses und säkulares Bewusstsein einander

wechselseitig eröffnen und gewähren? Dass es um die Eröffnung von Räumen der Begegnung und Gastfreundschaft geht, in deren Eröffnung sich gerade die säkulare Berufung biblisch inspirierter Religion erweisen muss?

Steht christliche Religion, wie wir in Anlehnung an Vattimo zu zeigen suchten⁹⁴⁰, in der geschichtlichen Ausgesetztheit der Oszillation von Exodus und Wiederkehr und sind ihre Formen und Inhalte, ihr substanzieller Gehalt, deshalb nicht in weltlos unveränderlicher Jenseitigkeit zu denken, sondern in geschichtlicher Entsicherheit und Vermittlung, verpflichtet uns das Selbstverständnis christlicher Religion auf die Schwächung eigener, sich beständig manifestierender Grenzen und die Frage nach dem Verhältnis von religiösem und säkularem Bewusstsein. Von diesem Motiv geleitet, sind wir Spuren gefolgt, welche uns *geschichtlich*, das heißt im Durchgang durch wirkmächtige Traditionen des Denkens nach einer Wiederkehr der Religion und einer Religion als Wiederkehr fragen ließen und haben darauf insistiert, dass die Gottesfrage in der (Spät)Moderne nicht an diesen Traditionen vorbei gestellt werden kann, sondern nur in Begegnung mit deren sich auch gerade in der kritischen Distanzierung manifestierendem Gehalt, woraus das Gottesgedächtnis nicht unverändert hervorgehen kann. Es bleibt auf einen *allgemeinen* gesellschaftlichen Horizont, in dem allein es sich aussprechen kann, verwiesen. Jene Überlieferungen werden selbst zur Vor-Gabe und zum eröffnenden Sprachraum einer Wiederkehr der Religion.

Als gemeinsamer Bezugspunkt eines in disparater Unterschiedlichkeit wahrgenommenen Neuerwachens einer Vitalität des Religiösen und der philosophischen Reflexion über eine Wiederkehr der Religion drängt sich der „Bezug dieser Phänomene auf die Moderne als das wissenschaftlich-technische Zeitalter“⁹⁴¹ auf, welche in ihrer näheren Bestimmung als (Spät)Moderne zum Horizont und zur leitenden Hinsicht aller diesbezüglichen Überlegungen avancieren muss. Die bis heute ungebundene Entfesselung der Entwicklung, die noch immer ungeahnte Möglichkeiten zu erschließen vermag, geht nach einer langen, von einem großen Fortschrittsoptimismus getragenen

⁹⁴⁰ Vattimo, Die Spur der Spur, 107.

⁹⁴¹ Vattimo, Die Spur der Spur, 111.

Zeit, gegenwärtig mit einer wachsenden Skepsis und Bewusstwerdung der globalen Risiken einher. Verlust von Sicherheiten und Unübersichtlichkeit scheinen jegliche substantielle Fundamentierung zum Schwinden zu bringen – das wissenschaftlich in allen Bereichen bis zur Ungeistigkeit verfochtene Ideal lückenloser Begründung mag Reaktion darauf sein, Antwort ist es keine. In dieser historischen Situation, welche Vattimo immer wieder in den sie charakterisierenden Momenten zu explizieren sucht, ist vermehrt von einer diffus wahrnehmbaren Wiederkehr des Religiösen die Rede, und es ist bezeichnend, dass diese sich im allgemeinen Bewusstsein (wie auch im philosophischen Diskurs) als der Moderne und ihren Implikationen gegenüber ambivalent darzustellen scheint. Während deren technische Errungenschaften meist fraglos und scheinbar unschuldig in Anspruch genommen werden, meidet das religiöse Bewusstsein eine kritisch-produktive Identifikation mit der gegenwärtigen geschichtlichen Situation weitestgehend, was sich als Sprung heraus aus dieser im Sinne einer Flucht zurück in eine heilvolle Vergangenheit oder als Erwartung der richtend-rettend-vernichtenden apokalyptischen Entscheidung zu manifestieren sucht. Dies ist in den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen mit ihrer Angst vor der Autonomie des Menschen, dies ist im sich verselbstständig habenden Klerikalismus, dies ist in der ungeheuren Angst fundamentalistischer Gruppen vor der Moderne, dies ist im Ruf nach einer von der Moderne unverdorbenen kleinen Herde, im Rückzug in die Innerlichkeit des Herzens und in der Berufung auf die erhabene Letztgültigkeit des Subjektes als den letzten nicht profanierbaren Bereichen, dies ist in der Flucht aus Offenheit, Unsicherheit und Ambiguität in die Eindeutigkeit, dies ist in der Beruhigung der Oszillation aus Beheimatung und Unbehaustheit, dies ist im Abhalten von Heterotropie zugunsten eines eindeutig identifizierten utopischen Weges offensichtlich. Wo diese Ablehnung weniger augenscheinlich ist, wie in manchen von großer Aktivität und unglaublichem Engagement geprägten religiösen Kerngruppen, besteht die Gefahr, dass – bei aller Ehrlichkeit – doch meist nur alter Wein in neue Schläuche gegossen wird. Zweifelsohne bietet sich die Religion als Sammelbecken für unterschiedlichste Aussteiger und Verweigerer der Moderne an – nicht vorrangig ihres inhaltlichen Gehaltes wegen, sondern weil sie sich als Katalysator für jegliche Form von deren Ablehnung eignet. „Das allgemeine Bewusstsein neigt in seiner Rückkehr zur Religion

dazu, sich reaktiv zu verhalten: sich also als sehnsüchtige Suche nach einem letzten und unerschütterlichen Fundament zu entfalten.“⁹⁴²

Auf Seiten der Philosophie ereignet sich die „Wiederentdeckung der (Plausibilität der) Religion im Gefolge der Auflösung der metaphysischen Metaerzählungen“⁹⁴³, welche auch die „gegen die Religion gerichteten philosophischen Denkverbote“⁹⁴⁴ positivistischer oder historizistischer Provenienz ihrer Stringenz beraubt. Was Vattimo als „allgemeines Bewusstsein“ bezeichnet und philosophische Reflexion treffen sich dieser Deutung zufolge tatsächlich darin, dass jenes „’erneute[...] Aufwerfen einer alten Thematik“⁹⁴⁵, nämlich jener der Religion, nicht ungeschichtlich, sondern nur im Kontext und als Reaktion auf die gegenwärtig erfahrenen Implikationen der (Spät)Moderne verständlich wird, wenngleich ein nahezu unüberbrückbarer Hiatus die jeweilige Eigenart der Bezugnahme trennt: Während in der Spätmoderne zusehends jede Möglichkeit einer Sicherung an einem Fundament (arche) verblasst und sich der theoretische Diskurs der Philosophie in dieser Unbehaustheit einrichtet, lässt gerade das Bedürfnis nach Sicherung und Beheimatung die Religion im allgemeinen Bewusstsein wieder zu einem interessanten Gesprächspartner werden.

Die Philosophie darf sich nicht von einer kritisch-produktiven Auseinandersetzung mit dem, was Vattimo „allgemeines“ Bewusstsein nennt, zurückziehen. Vattimo geht aber noch einen Schritt weiter, als bloß ein Sich-Abfinden mit der Trennung von allgemeinem und philosophischem Bewusstsein nicht zu akzeptieren und die kritische Reflexion als kritisch-produktive Interpretin des „allgemeinen“ Bewusstseins, das von einer religiösen Erfahrung spricht, auf den Plan zu rufen, veranschlagt er doch, dass die Religion nicht nur ein beliebiges Thema ist, welchem sich die Philosophie als einem in der Gesellschaft antreffbaren Lebensvollzug *auch* zuwenden müsse:

„Es geht, wie man sieht, nicht darum, den philosophischen Diskurs so aufzugliedern, dass in ihm *auch* für die Plausibilität der Religion Raum ist – wie diejenige Philosophie

⁹⁴² Vattimo, Die Spur der Spur, 112.

⁹⁴³ Vattimo, Die Spur der Spur, 110.

⁹⁴⁴ Vattimo, Die Spur der Spur, 109.

⁹⁴⁵ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 9.

im Grunde immer angenommen hat, die ihrem Selbstverständnis nach der religiösen Erfahrung 'offen' und wohlwollend gegenübersteht.⁹⁴⁶

Vattimo zielt nicht auf eine bloß religiös sensible Philosophie ab, welche sich dem Gehalt der Religion gegenüber öffnet, um deren Potentiale (wir haben auf Gebet, Mythos, Kreatürlichkeit, Vergebung hingewiesen) für das eigene Denken als ein Denken der Möglichkeit des Seins (des Ereignisses) fruchtbar zu machen. Diese Art der Bezugnahme – sei sie auch noch so affirmativ und intensiv – würde dem Inhalt dessen, was die Aufmerksamkeit der Philosophie für die Religion motiviert, nicht gerecht.

Kommt Religion lediglich in essayistischer Manier oder Polemik als Betrachtungsgegenstand einer Kulturphilosophie oder Gesellschaftskritik in den Blick, nicht aber im Sinne eines „Philosophieren[s] als gedankliche[r] Erfassung der eigenen Zeit“⁹⁴⁷, wäre der ontologischen Horizont, welchen Heideggers Hören auf das „Geschick des Seins“⁹⁴⁸ oder Hegels Erinnerungsweg der *Phänomenologie des Geistes* anzielen, aufgegeben. Die *Geschichtlichkeit* und Geschicklichkeit der Wiederkehr der Religion würde unterlaufen und als bloß empirisch aufweisbares (und als solches sehr fragwürdiges) Phänomen nicht adäquat zur Sprache gebracht. Wir wären damit wohl in einer der Spielarten pluraler oder gar relativistischer Kulturphilosophie, welche Religion je nach ihrer „Modernitäts- und Humanitätsverträglichkeit“ akzeptieren kann oder ablehnen muss, religiösem Selbstverständnis aber gänzlich äußerlich bleibt und den eigentlichen Problemgehalt nicht aufnimmt. Religion bliebe als ein „Sinnvollzug“ menschlichen Lebens unbezogen und geschichtlich unvermittelt neben anderen Kulturäußerungen stehen, was einen Rückschritt hinter die Formen historizistischer Bestreitung von Religion darstellte, welche es unternommen haben, Religion als überwundenes Bewusstsein (Hegelianismus), als eine zeitlang motivierende, dann aber allmählich sich als überflüssig erweisende Hypothese (Nietzsche), als eine zeitlang wirkmächtige, dann aber dechiffrierte Ideologie (marxistische Ideologiekritik) mit dem gegenwärtigen Bewusstsein geschichtlich zu vermitteln. Wo dieser geschichtliche Blick als wahres Moment jener Formen der Religionskritik nicht gewahrt wird, erweist sich

⁹⁴⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 119.

⁹⁴⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110.

⁹⁴⁸ Vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 110 – 113 (verstreut).

die Auflösung von deren Plausibilität im Rahmen der Delegitimierung der großen Erzählungen (Metaerzählungen) nicht als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit und geht der Religion eine kritisch-produktive Instanz ihrer Infragestellung verloren. Jene zeitgenössischen Philosophien, welche sich als nachmetaphysische verstehen, müssen wohl im Gegensatz zur bloßen Konstatierung eines Pluralismus ihr Verhältnis zur Religion in tieferer und vor allem historisch vermittelter Weise zu bestimmen suchen. Wenn es tatsächlich ein Wegfallen der Denkverbote gegen die Religion gibt, wie Vattimo veranschlagt, ist jener formale, von allen Inhalten gereinigte und daher alles beinhalten könnende Pluralismus, der jenem Umstand unter anderem *auch* zugrunde liegt, nicht schon die Lösung des Problems, sondern zunächst Folge eines problematischen ungeschichtlichen Bewusstseins.

Jener Gedanke, der mit der Überwindung und dem Wegfall der Religion angesichts wirtschaftlichen und technischen Fortschritts oder zunehmender Aufklärung des Bewusstseins rechnet, gilt im zeitgenössischen Diskurs nicht mehr ungefragt, und auch die Religion scheint sich darin als unterbestimmt zu erweisen. Das eigentlich bemerkenswerte Faktum muss doch „das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung (J. Habermas)“ sein; dass Religion eben nicht verschwunden ist, dass sie (in mitunter sehr fragwürdiger Form) wiederkehrt, dass es Orte ihrer Kontinuität und „auch eine neue Aufmerksamkeit und Offenheit für neue Formen des ‚Religiösen‘“⁹⁴⁹ gibt. Was kann das für die Frage, „wie die Beziehung zwischen Philosophie und Religion zu denken ist“⁹⁵⁰, bedeuten, was kann das für die Frage nach Offenbarung und kritischem Diskurs, nach säkularem und religiösem Bewusstsein bedeuten, wenn wir Positionen von pluralistischer Religionsfreundlichkeit oder besser: Religionsgleichgültigkeit als einen Deutungsrahmen ansehen, welcher sowohl den Gehalt religiöser als auch philosophischer Tradition unterläuft?

Mit dem Terminus *Säkularisierung* ist eine *geschichtliche* Verhältnisbestimmung von religiösem und säkularem Bewusstsein angedacht, welche die Lösung religiöser Gehalte aus ihrem ursprünglichen Umfeld und ihre Transkription in andere Sprachformen in den

⁹⁴⁹ Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*, 81.

⁹⁵⁰ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 80.

Blick nimmt. Ein vage unter dem Namen Säkularisierung firmierendes Paradigma, welches Religion und Moderne in einem antagonistischen Verhältnis der Diskontinuität und die Moderne als Zeitalter gänzlicher Emanzipation und vollständiger Beerbung der Religion betrachtet, erweist sich in der Spätmoderne als einer weiteren Differenzierung bedürftig, wie sich verschiedentlich zeigt: Habermas hat mit seiner These von einer *postsäkularen Gesellschaft* eine breite Diskussion angestoßen. Philosophische Ansätze nach Heidegger, wie sie sich etwa in einem Denken der Alterität oder hermeneutischer Ontologie finden, versuchen im Rückgang in die Seynsgeschichte auch die jüdische beziehungsweise jüdisch-christliche Dimension nicht (völlig) auszuklammern. Levinas, Derrida, Ricoeur und auch Vattimos Lehrer Gadamer und Pareyson geben Zeugnis davon. Die „Befreiung der Metapher“ erlaubt es säkularem Denken, wie an früherer Stelle angedeutet, auch explizit religiös geprägte Termini in säkularem Diskurs aufzugreifen.⁹⁵¹ In der Säkularisierung verpflichteten Diskursen zeigt sich eine schwache und verwundene Wiederkehr religiösen Gehaltes.

Vattimo spricht in diesem Kontext einer Fraglichkeit des Säkularisierungsbegriffes von einer

„Konzeption der für die Geschichte des neuzeitlichen Abendlandes charakteristischen Säkularisierung als einer dem Christentum inhärenten Gegebenheit, die in einer positiven Beziehung zur Botschaft Jesu steht, und eine[r] Konzeption der neuzeitlichen Geschichte als einer Schwächung und Auflösung des Seins (der Metaphysik)“⁹⁵².

Vattimo verwendet die Begriffe „Säkularisierung“ und „Schwächung“ in ähnlicher Weise, wobei Schwächung als der allgemeinere erscheint und Säkularisierung als deren besonderer Fall, der „die religiöse Bedeutung des Gesamtprozesses hervorhebt“⁹⁵³. Wird jener aus dem christlichen Mythos von Inkarnation und kenosis als tiefengeschichtlich eröffnender Erzählung freigesetzte Weg der Schwächung und Säkularisierung in seiner religiösen Bedeutung anerkannt, erhebt sich (wie im vorangehenden Kapitel) die Frage, ob Säkularisierung lediglich im Sinne eines

⁹⁵¹ Vattimo, *Jenseits des Christentums* 28f.

⁹⁵² Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 36.

⁹⁵³ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 38.

Umweges göttlicher Pädagogik auf die Wiederaneignung ihres Ursprungs hin angelegt ist:

„Ist die Transkription die Wahrheit des Originaltextes oder nur eine verblasste Kopie, die dadurch gewinnen würde, dass man die authentische Fassung wiederherstellt? Aus dem, was folgt, wird hoffentlich auch der Sinn der Beziehung zwischen Philosophie (schwachem Denken) und christlicher Botschaft ein wenig erhellt werden; ich kann diese Beziehung nur als Säkularisierung denken, und d. h. im Sinne einer Schwächung oder Menschwerdung ...“⁹⁵⁴

Würde man diese Frage nach einer Seite hin entscheiden wollen, kämen wir entweder in eine Figur der vollständigen Übersetzung religiösen Gehaltes und dessen gänzlicher Auflösung in säkulare Diskurse oder der Rückkehr zu einem Ursprung und dem Wiedereingehen transkriptiver Diskurse in ihr Original. In beiden Fällen wäre die Beziehung von Philosophie (schwachem Denken) und christlicher Überlieferung in einen beruhigten Status übergeführt. Letztere Variante religiöser Einbergung widerspricht nicht nur der Philosophie, sondern auch dem Gang der biblischen Schriften, wie wir ihn zu Beginn der Arbeit herauszustellen und im vorangehenden Kapitel im Denken eines freiheitseröffnenden Ursprungs zu vertiefen versucht haben. Wiederkehr der Religion kann niemals Beendigung des kritischen Diskurses der Philosophie, die nach ihrer langen Irrfahrt den Heimathafen wieder gefunden hat, sein: Es gilt je neu um eine Verhältnisbestimmung zu ringen, nicht jedoch die Wirklichkeit in ein religiöses „Kleid“⁹⁵⁵ zu hüllen. Erstere Variante gänzlicher philosophischen Beerbung zieht nicht nur den Protest religiöser Gemeinschaft, welche auf die Kontinuität ihrer Bezeugung einer Überlieferung hinweist, nach sich, sondern wird auch dem im Gefolge Heideggers sich erhebenden Bewusstwerden der Herkunft und eines Von-woher-Gegeben-Seins des philosophischen Diskurses als Denkens der Möglichkeit des Seins nicht gerecht, wenn es gilt, sich im Horizont jener Erkenntnis zu halten. Außerdem unterliefe sie die hegelsche Einsicht der Bewahrung der Bewusstseinsgestalten. Säkularisierung kann ihre religiöse Herkunft nicht

⁹⁵⁴ Vattimo, Glauben – Philosophieren, 30.

⁹⁵⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 497f.

erinnerungslos abstreifen und sich als endgültige Beerbung oder vollständige Übersetzung der Religion verstehen, indem sie deren Gehalt einer bleibend gültigen Entmythologisierung zuführt. Lapidar vermerkt Vattimo dazu: „Wir können uns also das Unternehmen, die christliche Botschaft endgültig zu entmythologisieren, nicht einmal vorstellen ...“⁹⁵⁶ – nicht eigentlich, weil es einen unhintergehbaren, unbestimmbaren alogischen Rest gäbe, der rein erhalten werden müsste von den Verunreinigungen durch Geschichte und Reflexion und auf diese Weise doch nur in Gefahr geriete, zu einem ewig ausgelagerten, in unerreichbarer Ferne angesiedelten Moment *bestimmt* zu werden. Die Unvorstellbarkeit einer endgültigen Entmythologisierung gründet vielmehr in der Unmöglichkeit, einen panoramischen, ungeschichtlichen, von jeder Ambiguität freien Standpunkt außerhalb des geschichtlichen Prozesses von Säkularisierung und Bewusstwerden der Herkunft, von Transkription und Tradition einzunehmen, von welchem aus sich erst derartige Urteile bilden ließen. Das Unternehmen endgültiger Entmythologisierung bemisst sich an einem äußerlichen Maßstab, der in seiner Unveränderlichkeit selbst pseudoreligiösen Charakter in Anspruch nimmt. Den Titel eines Beitrages von Johann Reikerstorfer aufnehmend könnten wir sagen, es geht entgegen jener Positionen der Beerbung wie der Wiederaneignung um „Eine 'Übersetzung', in der 'Übersetztes' nicht überflüssig wird“.

Was wir in einer gewissen begrifflichen Unschärfe als Verhältnis von Philosophie und Offenbarung, kritischem Diskurs und Religion, säkularem und religiösem Denken zu emblematisieren versuchen, zeigt sich in seiner Tiefenstruktur als Frage nach einer Begegnung, welche zu wechselseitiger Verwandlung und zum Aufbrechen von Grenzen führt und auf diese Weise Sprachräume zu öffnen vermag, welche eine allzu schnelle Stillstellung jener Verhältnisse immer schon verschlossen hat. Erfährt der kritische Diskurs im Sinne seiner Verwiesenheit auf eine Herkunft eine Veränderung, so sind dadurch auch Theologie und Religion in einen Übergang gerufen, da sie in ihrer Bezeugung des Ursprungs auf weltliche Vermittlung angewiesen bleiben und auch der Grund ihres Zeugnisses sich nicht unverändert aus dem komplexen Wechselspiel von Säkularisierung und Wiederkehr heraushalten lässt.

⁹⁵⁶ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 62.

Explication religiöser Erfahrung, die sich als Entdeckung der Positivität darstellt, und Philosophie als „Denken der Möglichkeit des Seins“⁹⁵⁷ sind in ihrer geschichtlichen Vermittlung zu denken, ohne jedoch ihren Vereinigungspunkt in einem Dritten außerhalb ihrer Sphäre anzusiedeln, sei es in einem apokalyptischen Einbruch, der in der Negation jeglicher geschichtlicher Kontinuität alle Differenzierung unterschiedlicher Erkenntnisweisen sistiert, sei es in einem außerhalb der Geschichte feststehenden Wahrheitsdepositum, das unterschiedlichen, *auch* möglichen Weisen der Entdeckung vorgelagert wäre. Postuliert würden dabei zwei voneinander getrennte, instrumentell verstandene Erkenntnisweisen ein und desselben *unabhängig* von diesen feststehenden Gegenstandes, eines Kernbestandes der Wahrheit, der „metaphysischen Struktur des Seins“, was sich gemäß Hegels einleitender Überlegungen zum Begriff der Erfahrung nicht aufrechterhalten lässt, sondern einen Rückfall in eine Präsenzmetaphysik bedeutete.⁹⁵⁸ Dies entspräche auch dem „gefundenen Inhalt“, also der Positivität als Geschichtlichkeit und dem Bewusstwerden der Herkunft wie der Schwächung (Verzeitlichung) ungeschichtlicher Strukturen der Form nach nicht. Geschichte könnte dann auch nicht mehr Sinnhorizont werden für Offenbarung und Erlösung, zumal Wahrheit und Sinn außerhalb ihrer gegeben wären und sich nicht in sie inkarnierten. Entgegen der nachträglichen Vermittlung zweier Erkenntnisweisen in einem Dritten außerhalb oder deren bloß additiver Aneinanderreihung gilt es mit Vattimo die Erkenntnis der Positivität der Religion und der Möglichkeit des Seins in ihrer Identität, oder besser: im geschichtlichen Vollzug ihrer Entsprechung zu *denken*.

„Die Feststellung dieser Identität kann, wenn sie ihrem eigenen Inhalt radikal entsprechen will, keine einfache Feststellung bleiben. Das Denken der Möglichkeit des Seins schließt ja gerade aus, dass es sich hier um ein und dieselbe, von zwei unterschiedlichen Denkweisen erfahrene metaphysische Struktur handeln kann.“⁹⁵⁹

Jener Inhalt ist nicht *etwas*, sondern *Vollzug des Bewusstseins der Herkunft*:

⁹⁵⁷ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

⁹⁵⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 68 – 81.

⁹⁵⁹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

„Die Philosophie, die auf den Appell zur Überwindung der Metaphysik antwortet, kommt aus der jüdisch-christlichen Tradition, und der *Inhalt* ihrer Überwindung der Metaphysik ist kein anderer als das *Heranreifen des Bewusstseins von dieser Herkunft*.“⁹⁶⁰

Die Überwindung der Metaphysik generiert also keinen neuen, eigenen Inhalt, sie erweist sich als *Verwindung*, als Zurücksteigen, als Andenken und pietas – als Bewusstwerden der Herkunft. Bis zu diesem Punkt weisen unsere früheren Überlegungen bezüglich Nietzsche und Heidegger voraus – mit Lévinas lässt sich auch die biblische Tradition in jenem Rückgang in die Seinsgeschichte reklamieren.

Vattimo ringt jedoch um die Frage, nach dem *Wie?*, nach dem *Vollzug* dieses Bewusstseins der Herkunft: „Kann oder muss ein solches Bewusstsein in einer Rückkehr zum eigenen Ursprung aufgehen?“⁹⁶¹ Die Frage, welche uns im letzten Kapitel beschäftigt hat, *kehrt* in verschärfter Weise *wieder*. Gewiss haben wir versucht, den Ursprung als einen freiheitseröffnenden herauszustellen, welcher Geschichte nicht annihiliert, um sich in einem mythologischen Kreislauf zu schließen. Kann die Philosophie im Gewährwerden dieses zukunftsöffnenden Ursprungs „zu ihrer eigentlichen Sprache zurückfinden“⁹⁶², das heißt aus dem Babel der Interpretation und Ambiguität heraustreten? Oder zugespitzt: Lösen sich Offenheit und Un-sicherheit, lösen sich Heterotropie und Ambiguität von Antwort und Interpretation in dieser Wiederkehr der Herkunft, in diesem Bewusstwerden der Kreatürlichkeit in eine monologische Erzählung der Zukunft auf? Behalten jene Deutungen Hegels Recht, welche ihn als den Denker eines ehern sich vollziehenden, linearen Geschichtsprozesses sich anreichernden Sinnes verstehen? Behalten jene Deutungen Recht, welche in Heideggers Philosophie die Vorbereitung auf ein Ereignis der Durchbrechung der Seinsverfinsterung zur künftig unverstellten Anwesenheit des Seins sehen? Behalten jene Deutungen Recht, die dem nietzscheschen Spiel der Perspektiven eine neue Manifestation unmittelbarer Äußerung des Willens der Macht folgen sehen? Behalten jene Deutungen Recht, welche mit der gänzlichen Erhellung des psychoanalytisch

⁹⁶⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 119; Hervorhebungen hinzugefügt.

⁹⁶¹ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

⁹⁶² Vattimo, *Die Spur der Spur*, 121.

gebrochenen Subjektes zu vollständiger Selbsttransparenz rechnen? Behalten jene Deutungen Recht, die den gedoppelten Weg von Philosophie und Religion in die Wiederaneignung einer eigentlichen und univoken Sprache zusammengehen sehen? Behalten jene Deutungen Recht, welche die Ambiguität der Geschichte im apokalyptischen Einbruch in ihre Eindeutigkeit und Fraglosigkeit übergehen sehen? Wir stellen noch einmal die uns von Anfang an leitende Frage: Welche Bedeutung hat *Geschichte* als eine Geschichte der Entfremdungen und Um-Wege, Differenzierungen und Vervielfältigungen angesichts eines Eingehens in die Eindeutigkeit lückenloser Präsenz sich manifestierenden Sinnes? Ist Religion am Ende doch die Konstruktion einer umfassenden Verkleidung der Welt, die alle Wirklichkeit umschließt? In anderen Worten: Was ist die Bedeutung der Säkularisierung als des „Prozess[es] des ‚Abdriftens‘ ... , der die moderne weltliche Kultur von ihren sakralen Ursprüngen ablöst“⁹⁶³? Stellt er nur den Umweg hin zu neuer Eindeutigkeit dar oder markiert er die konstitutive Verwiesenheit auf die Ambiguität und Heterotropie sprachlichen Weltumgangs? Dann wäre Säkularisierung tatsächlich zu denken als die zukunftsöffnende Erzählung und Antwort auf einen freiheitseröffnenden Ursprung und bliebe Religion wie kritischem Diskurs gleichermaßen bleibend eingeschrieben.

Die „sakralen Ursprünge“ sind uns nur als Botschaft, das heißt als Erzählung der Schrift und als Erzählungen der sich geschichtlich ereignenden Nachfolge vermittelt. Diese Botschaft stellt sich nicht als ungeschichtliches und subjektloses Depositum dar, sondern steht in der Gefährdetheit des Heute. „Die Heilsgeschichte ist nicht allein eine Geschichte derjenigen, welche die Botschaft empfangen, sie ist auch und vor allem Geschichte der Botschaft, für welche die Rezeption ein konstitutives und nicht nur akzidentelles Moment darstellt.“⁹⁶⁴ Schon aus der innersten Struktur und dem Inhalt biblischer Überlieferung kann es keine monologisch unmittelbare Annahme der christlichen Botschaft geben, sondern verlangt diese die Rezeption, Transkription, Säkularisierung, Vervielfältigung, das Heben ihrer Inhalte in den Begriff, ins Wissen, in den Geist: Im zweiten Korintherbrief spricht Paulus sogar von Gott als dem, der uns fähig gemacht hat, „Diener des neuen Bundes“ zu werden, „nicht des Buchstabens,

⁹⁶³ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 36.

⁹⁶⁴ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 42.

sondern des Geistes. Der Buchstabe tötet, der Geist aber lässt lebendig werden⁹⁶⁵. Der neue Bund wird von Paulus weniger in Abhebung eines alten Bundes, von welchem es meist unter Hintansetzung der Differenziertheit paulinischer Argumentation heißt, er verweise auf das Judentum, bestimmt, sondern in der Fähigkeit und Aufforderung zur Erneuerung in der Transkription, die Vattimo im Wort von der „Produktivität des interpretatorischen Aktes“⁹⁶⁶ würdigt. Die Tiefendimension dessen ist pneumatologisch, ist die Gegenwart des Geistes, von der Jesus im Johannesevangelium sagt: „Der Geist ist der Belebende, das Fleisch nützt nichts, die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und sind Leben.“⁹⁶⁷. Die Transkription religiöser Formen und Inhalte erweist sich als der biblischen Botschaft inhärente Forderung, ja wird von ihr geradezu gefördert und ermöglicht. Vattimo begreift die Säkularisierung nicht als Gegenspielerin zur authentischen Weitergabe des Glaubensgutes, sondern als Form der Transkription und Rettung von Ambiguität und führt sie „als konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung“, die wir als eine der Un-sicherheit und Schwächung zu deuten versucht haben, an.

Entscheidend ist, dass der Ort christlicher Botschaft nicht ein beliebiger, indifferenter, äußerlicher in einem allgemeinen Prozess der Säkularisierung und des Bewusstwerdens einer Herkunft ist. Der Vollzug der Wiederkehr stellt nicht ein akzidentelles, zufälliges Ereignis dar, welches mit dem „Kernbestand“ der Wiederkehr, mit der Herkunft und dem Ursprung nichts Substanzielles zu tun habe. Der Prozess von Entfremdung und Bewusstwerden der Herkunft, von Auszug und Wiederkehr ist vielmehr, wie wir zu zeigen suchten, *innerstes Moment biblischer Geschichte*. Die biblischen Schriften eröffnen, indem sie in ihrer säkularisierend-intrepretativen Tendenz jedem Bewahren einer Originalität die Bedeutung nehmen, eine sich in die Geschichte einschreibende Tendenz der Transkription und Vervielfältigung, welche insofern in einer radikalen Geschichtlichkeit steht, als sie sich selbst in keiner erreichten Stufe verhärten kann, sondern ihrer Vor-Gabe als ihres Von-woher-Gegeben-Seins bewusst wird und damit

⁹⁶⁵ 2 Kor 3, 6.

⁹⁶⁶ Vattimo, Abschied, 160, vgl. den Artikel: „Heilsgeschichte, Geschichte der Interpretation“ (Seiten 154 – 167).

⁹⁶⁷ Joh 6, 63.

den Anschein absoluter Selbstmächtigkeit ablegen kann. So ist jede Übersetzung in ihrer unableitbaren Dignität und Eigenständigkeit auf die Eröffnung in der Vor-Gabe eines nicht mehr positiverbaren Ursprungs verwiesen. Wir stehen in einer vom biblischen Text eröffneten Geschichte von Interpretation (Säkularisierung) und Wiederkehr, welche unsere abendländische Kultur zutiefst prägt und aus der es keinen Ausweg gibt. So ist Vattimo der Überzeugung, man könne zugestehen, „dass nicht nur die kapitalistische Ökonomie [...], sondern alle Hauptmerkmale der abendländischen Kultur in bezug auf diesen Grundtext strukturiert sind, der für diese Kultur die jüdisch-christliche Heilige Schrift war“⁹⁶⁸.

Vattimo legt in vielen Versuchen dar, dass geschichtlich auch die Moderne als *die* Zeit der Entfremdung und Säkularisierung nicht unabhängig von ihren biblischen Wurzeln und der religiösen Tradition zu denken ist: „Die Moderne aber ist eine Tochter der religiösen Tradition: vor allem als Säkularisierung dieser Tradition.“⁹⁶⁹ Diese Beziehung macht Vattimo auf überraschende Weise deutlich, wenn er meint, dass der Gehalt von Heideggers und Nietzsches Philosophie nicht unabhängig von der christlichen Tradition zu denken ist, sondern „auf eine kaum paradoxe Weise als ein letztes Echo der christlichen Dreieinigkeitstheologie verstanden werden kann“⁹⁷⁰. Hermeneutische Ontologie, die Vattimo als „schwaches Denken“ im Sinne einer bestimmten relecture philosophischer Tradition (Nietzsche, Heidegger, deutscher Idealismus) versteht, und Inkarnation sind einander nicht äußerlich. Die Inkarnation als kenosis, die Vattimo schon im Alten Testament wirksam sieht, ja, die er schöpfungstheologisch deutet (Schöpfung im Sohn/im Wort als kenosis, das heißt in der Verwindung eines starken metaphysischen Anfangs hin zum Sein als vom göttlichen Wort Initiiertem⁹⁷¹), ist archetypischer „Fall“ von Schwächung und Säkularisierung starker, ungeschichtlicher Strukturen: Es ist die Schwächung und Säkularisierung des Absoluten, welche von diesem selbst ereignet ist und in nicht mehr aufzuhaltende Fahrten und Wege der Säkularisierung, Schwächung, Transkription, Verunreinigung

⁹⁶⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 39.

⁹⁶⁹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 67.

⁹⁷⁰ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 120.

⁹⁷¹ Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 87.

und Heterotropie führt. Die Religionskritik ist eine keineswegs bloß akzidentell zu verstehende Weise des Nachvollzugs dieser Schwächung, auf welche religiöses Bewusstsein bleibend angewiesen ist, will es nicht selbst in Unmittelbarkeiten, lückenlose Netze, wie wir sie in unseren Sinnkonstruktionen über die Welt legen, und religiöse Verkleidungen der Wirklichkeit verfallen. Schwaches Denken ist Echo der Inkarnation als Säkularisierung des Absoluten (*kenosis*), die nicht denkbar wäre, „wenn es [das Absolute] nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“⁹⁷². In den Worten Vattimos können wir sagen,

„dass die Säkularisierung kein Begriff ist, der mit dem Wesen der Botschaft unvereinbar ist, sondern seinerseits ein wesentlicher Aspekt davon: als heilbringendes und hermeneutisches Ereignis ist die Inkarnation Jesu (die *kenosis*, das Herniederkommen Gottes) selbst ein archetypischer Fall von Säkularisierung“⁹⁷³.

Vattimo hebt in diesem Zusammenhang auf jenen Blick ab, der sich „’im Lichte‘ der Menschwerdung“ generiert und aus welchem sich jener Prozess von Säkularisierung und Bewusstwerden der Herkunft zu erschließen vermag.

„Die Menschwerdung Gottes, um die es hier geht, ist nicht bloß eine Art und Weise, mythisch auszudrücken, was die Philosophie schließlich als Ergebnis einer rationalen Suche entdeckt. Auch ist die Menschwerdung nicht die letzte, entmystifizierte und auf ihren eigentlichen Sinn zurückgeführte Wahrheit der Aussagen der Philosophie.“⁹⁷⁴

Die Menschwerdung stellt, gesteht man die von Vattimo veranschlagte Verbindung von Inkarnation und schwachem Denken zu, nicht die monologisch-eindeutige Erzählung dar, welche die Philosophie in vollständiger Übersetzung religiösen Gehaltes als Kulminationspunkt entdecken könnte. Noch ist die Menschwerdung der wahre und eindeutig identifizierbare Kern, den die Philosophie wieder finden muss und auf den die Religion sie triumphierend zurückführen könnte. Vielmehr denkt Vattimo an ein produktiv-problematisches Verhältnis, „das der eigentliche Sinn der

⁹⁷² Hegel, Phänomenologie des Geistes, 69.

⁹⁷³ Vattimo, Abschied, 165.

⁹⁷⁴ Vattimo, Die Spur der Spur, 122f.

Menschwerdung“⁹⁷⁵ ist. In dieser Nuancierung kündigt sich eine entscheidende Verschiebung in obigem Zitat selbst an. Die Menschwerdung ist weder Inhalt philosophischer Übersetzung noch jener inhaltliche Kern, der unübersetzbar bleiben muss. Sie ist nicht in erster Linie ein Was?, sondern stellt in einen neuen Vollzug, ein produktiv-problematisches Wie? des Vollzugs, das sich nicht einfach auflösen lässt. Beide der obigen Beurteilungen stellen ein endgültig beruhigtes Verhältnis dar, ein Angekommensein in einer Fraglosigkeit, die nie zu einem Raum der Gastlichkeit werden kann. Inkarnation ist nicht der Kulminationspunkt letzter Frag- und Zeitlosigkeit, sondern als „heilbringendes und hermeneutisches Ereignis“ vor allem Eröffnung eines Raumes antwortender Interpretation und der Produktivität des interpretatorischen Aktes, um aus der angemäßen Letztgültigkeit der Faktizität und apokalyptischer Eindeutigkeit zu befreien. Insofern ist *die Inkarnation als kenosis*, wird sie selbst nicht der Verfügbarkeit und Eindeutigkeit ausgeliefert, *Tiefenerzählung von der kenosis des göttlichen Logos, dem eine sich in der Heterotropie und Ambiguität der Deutungen aussprechende Welt entspricht*.

Aus diesem Horizont und dieser Perspektive lebt die gesamte Auseinandersetzung, welche wir mit und in Antwort an Vattimo zu vollziehen versuchen – „dieses problematische Verhältnis zwischen Philosophie und religiöser Offenbarung [ist] der eigentliche Sinn der Menschwerdung“⁹⁷⁶ und meint die nicht aufzulösende Oszillation von Übersetzung und einem in der Übersetzung nicht Verloren-Gehenden, nicht eine abstrakte Bestimmung, was den philosophischen vom religiösen Diskurs unterscheidet, auf welche Unterscheidung Vattimo lediglich rekurriert, um jene Oszillation, jenen sprachlichen Vorgang, in dem wir alle stehen, zu emblematisieren.

Im Lichte der Menschwerdung ist eine Dialektik von Schwächung und Positivität gesetzt, die dem Bewusstsein einer Epoche gegenständlich entgegentritt und an der sich das Bewusstsein je neu abarbeiten muss. So gilt es in jeder geschichtlichen Stunde neu dieses Verhältnis zu erkunden. Religiöse und weltliche Sphäre lassen sich in der Spätmoderne nicht mehr, wie vielleicht noch im 19. Jahrhundert, an zwei verschiedene

⁹⁷⁵ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

⁹⁷⁶ Vattimo, *Die Spur der Spur*, 123.

Bewusstseine (religiöser und atheistischer Lebensentwurf, Religion und Philosophie etc.) auslagern. Der Halbgläubige ist jener Mensch der (Spät)Moderne, der sich der Fahrt und Suche aussetzt und unter den gegenwärtigen Bedingungen einen Raum jenseits beruhigter Geschiedenheit beider Sphären, das heißt jenseits von Theismus und Atheismus, verkörpert. Vielleicht wäre es Aufgabe, nach dem Halbgläubigen als einem „simul religiosus et saecularis“ zu fragen und darin den Stellenwert des „simul“ zu erkunden, wie Johann Reikerstorfer in seinem bezeichnenderweise „Dialektik der Säkularisierung?“ überschriebenen Vortrag⁹⁷⁷ programmatisch-vorsichtig angedacht hat.

Die Menschwerdung setzt als das Ja Gottes zu dieser Welt diese in die Freiheit und Autonomie und macht so gerade die Freiheit, die als Verantwortung, als Liebe (caritas), als Entsprechung im Widerspruch, als Eingedenken, als Schwächung und als Freilassen Ausdruck findet, zum ausgezeichneten Ort der Gottesoffenbarung. Vattimo spricht immer wieder von der Liebe (caritas) als nichtmetaphysischem Prinzip, welches der Säkularisierung eingeschrieben sein muss, dass diese nicht zu Beliebigkeit werden kann.⁹⁷⁸ In *Jenseits der Interpretation* schreibt er über die Liebe den schönen Satz:

„Wahrscheinlicher ist, dass wir ganz im Gegenteil nur ein Wort wiederfinden, das zur nihilistischen Tradition selbst gehört, ein Wort, das innerhalb dieser Tradition mit Autorität ausgesprochen wurde und das vielleicht das entscheidendste unter den Wörtern ist, die sich die Philosophie eben aus Treue zur eigenen Herkunft wieder zu eigen machen müsste.“⁹⁷⁹

Es gibt in der (Spät)Moderne keinen Weg an der Freiheit und Autonomie der Welt vorbei, es gibt keinen Weg der Gottesunmittelbarkeit und der eindeutigen Identifizierungen, der nicht durch die Freiheit und Autonomie der Welt, der nicht durch Geschichte in all ihrer Abgründigkeit vermittelt und gebrochen wäre. Gerade in dieser Verpflichtetheit auf die Welt zeigt sich die „Gottesspur“ (Reikerstorfer).

⁹⁷⁷ Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*, 351 – 365. Der Vortrag „Dialektik der Säkularisierung?“ fand am 5. Juni 2007 im Rahmen des katholischen Akademikerverbandes in Wien statt. In der verschriftlichten Form fehlt bezeichneter Ausdruck, zumal er ohne entsprechende Reflexion des „simul“ missverständlich bleiben müsste.

⁹⁷⁸ Vgl. besonders: Vattimo, *Glauben – Philosophieren* 65 – 69.

⁹⁷⁹ Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, 66.

Es sind „die Öffnung zur Zukunft, die im Dogma der Fleischwerdung liegt“⁹⁸⁰ und eine Rückkehr in einen alles vergleichgültigenden, beruhigend-bedrohlichen Ursprung vereitelt, das wechselseitige Beziehungsgefüge von Inkarnation und Säkularisierung, das Bewusstwerden der Unmöglichkeit, einen panoramischen Standpunkt gleich dem des Turmes von Babel einzunehmen und den Weg in eindeutige Fahrt und univoke Sprache anzutreten; es sind diese Motive, welche ein endgültiges Sich-Fügen von Original und Transkription, Übersetzung und Übersetztem in einer Ökonomie mit all ihren Über- und Unterordnungen verhindern und die Heterotropie und Ambiguität, in denen Welt sich ausspricht, nicht länger auf einen monologischen Diskurs bringen wollen. Säkularer und religiöser Diskurs bleiben in ihrer zunehmend fraglich werdenden Abgrenzung voneinander angewiesen auf Fahrt und Weg in der Geschichte als dem Horizont von erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation. Nur in einer Ökumene, einer Hausgemeinschaft, in der ein Denken einem anderen Gastfreundschaft gewährt, wird es möglich, im Gehör dem jeweils eigenen An-Spruch, der immer der An-Spruch eines Anderen ist, antwortend zu ent-sprechen.

„Wir haben bisher nur die ersten Schritte auf dem Weg zu einem Gehör [...] umrissen
...“⁹⁸¹

⁹⁸⁰ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 43.

⁹⁸¹ Vattimo, *Abschied*, 165.

Eines hat Gott gesagt,
zweierlei habe ich gehört.

Psalm 62, 12

Nach-Wort und Dank

Wie anders kann ein Nach-Wort geschrieben sein, denn als Dank an all die Menschen, deren Worte und deren Freundschaft zur Vor-Gabe und zum Vor-Wort all dessen wurden, worauf diese Arbeit letztlich nur eine Antwort darstellt? Viele sind in dieser Arbeit implizit zu Wort gekommen, ohne dass sich Urheberschaft und Ursprung ihrer Gedanken festmachen und im Zitat ausweisen ließe. Wenn es der geistig-kulturelle Horizont ist, in dem man spricht, oder besser: der einen spricht; wenn es die Sprache ist, die nicht nur wir sprechen, sondern die immer auch schon uns spricht, wenn es die Überlieferung ist, die nicht nur wir überliefern, sondern die immer schon uns überliefert, wie lässt sich dann in eindeutiger und erschöpfender Weise ausmachen, wessen Geschichte und Botschaft sich in einem Wort kristallisiert und aufbewahrt ist? Der Anfang eines Gedankens lässt sich als geistiges Geschehen nicht fixieren. Es besteht, wie Walter Benjamin sagt, „eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“. Wir sind „auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“⁹⁸² Es ist das Bild gastfreundlicher Begegnung, welche sich in die jeweilige Epoche wie auch in die früherer und kommender Generationen erstreckt. Es ist das Bild einer Gastfreundschaft, aus welcher auch die Gestorbenen wie die noch zu Erwartenden nicht ausgeschlossen werden. Darin ist eine schwache Universalität angedacht, welche nicht in einem mythisch-metaphysischen Grund begründet liegt, den sie zu bewahren und in all ihren Äußerungen zur Präsenz zu bringen hat, sondern in welcher wir als Gastgeber anderer Epochen und Botschaften fungieren und gleichwohl selbst zu deren Gästen werden. Wir sind erwartet worden. Spricht nicht die Offenbarung des Johannes in ihrer *Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins* am *Ende* gerade vom *Anfang* dieser Begegnung mit den Völkern, die ihre Erzählungen als Schatz in die offene, gastfreundliche Stadt bringen?

⁹⁸² Benjamin, *Illuminationen*, 252.

In dieser Ankündigung ist die Apokalypse selbst Interpretation und Antwort auf eine ältere Botschaft, nimmt sie doch Bezug auf die Vor-Gabe des Propheten Jesaja⁹⁸³, der hermeneutischen Gestalt unter den Propheten schlechthin. Die innerste Mitte christlichen Gottesgedächtnisses ist auf jene Formen *gastlicher Begegnung* angelegt und dabei angewiesen auf den von anderen Erzählungen eröffneten Sprachraum, was einen Prozess der *Schwächung* und *Säkularisierung* eigener Geltungsansprüche darstellt. Es geht darum, „dass man sich in die Hände des eigenen Gastfreundes begibt, sich ihm anvertraut“⁹⁸⁴ und die Position des Zuhörers einnimmt, der den Anderen das Wort lässt.⁹⁸⁵ Vattimo fasst diese Verwiesenheit und „weltliche Berufung“⁹⁸⁶ christlicher Religion, die eigenen Manifestationen und Grenzen immer wieder zu transzendieren hin zu den Anderen im Wort zusammen: „vom Universalismus zur Gastfreundschaft“⁹⁸⁷.

*

Säkularisierung und die je neu zu aktualisierenden Tendenzen der Schwächung bedeuten fortwährende Wege und Fahrten aus der Beheimatung in interpretationsloser Fraglosigkeit und monologischer Eindeutigkeit. Sie sind als der christlichen Botschaft von der Fleischwerdung des Absoluten inhärent zu denken. Die Säkularisierung als Transkription, Versetzung und Abdriften markiert eine Verpflichtung auf Heterotropie als Vervielfältigung der Deutungen und auf Ambiguität. Inkarnation als kenosis, wird diese nicht selbst in Verfügbarkeit und Eindeutigkeit übergeführt, ist die Tiefenerzählung von der kenosis des göttlichen Logos, dem eine sich in der Vervielfältigung der Deutungen aussprechende Welt geistvoll entspricht.

**

Eine Theologie der Offenheit und der Eröffnung lässt sich so wenig formulieren wie eine Theologie der Dekonstruktion, des Eingedenkens, der Zeit, des Geheimnisses, der Schwächung, der Subversivität, so sehr dies im Sinne biblischer Überlieferung und

⁹⁸³ Jes 60, 11.

⁹⁸⁴ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138.

⁹⁸⁵ Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

⁹⁸⁶ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 136.

⁹⁸⁷ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 138.

aufgrund gesellschaftlicher Verschließungstendenzen auch geboten schiene. Damit soll nicht gesagt sein, eine Theologie der *schwachen Kategorien* müsse konstitutionell von ihrem eigenen Scheitern durchzogen sein. Dies wäre eine noch sehr metaphysisch anmutende Theorie einer „strukturellen“⁹⁸⁸ Endlichkeit. Was aufgegeben werden soll, ist die Anmaßung, eine Theologie als Weltbewältigungs- und Weltbemächtigungsstrategie zu installieren, mithin Welt in ein letztes, umschließendes theologisches Kleid zu hüllen. Gewiss gibt es in der Religion des in kenosis menschengewordenen Logos auch Elemente der Sinnkonstruktion und der Bedeutungserstellung. Gleichwohl bleibt diese Religion aber zu einer Umkehr des Bewusstseins aufgerufen, jene sich manifestierenden Strukturen in ihrem Schwergewicht, ihrer selbstlaufenden Plausibilität, ihrer Letztgültigkeit und monologischen Eindeutigkeit einer Schwächung und Erleichterung auszusetzen. Christliche Religion ist im letzten nicht die Erstellung von Sinn, sondern trägt in sich auch die „beständige Verweigerung, sich für ‚gesinnt‘ (soll heißen: *sinnvoll**) zu halten, eben als in Erwartung der Parusie erduldet *Schwachheit*“⁹⁸⁹. Diese Schwachheit, der jede Sicherung an einem Fundament schwindet, konkretisiert sich als Verwiesenheit auf einen Raum der Gastfreundschaft und die Vielfältigkeit der Deutungen der Welt.

Unsere Arbeit hat damit einen doppelten Ausgang gefunden, der sich als Ruf in gastliche Begegnung und das Bekenntnis zur Heterotropie und Ambiguität der Welt darstellt. Gastfreundschaft vermag die je eigene monologische Erzählung zu durchbrechen und geschenkhaft deren Ausweitung zu Vielfalt zu erfahren. Heterotropie und Ambiguität beschreiben im Sich Entziehen einer eindeutigen Darstellung das tiefste Moment der Widerständigkeit und Gegenständlichkeit der Welt als der uns erreichenden Botschaften. In Abhebung von Tendenzen zur Vereinnahmung und Wiederaneignung vermag Gastfreundschaft diesem Charakter der uns erreichenden Botschaften eröffnend zu entsprechen.

In all dem sagt diese Arbeit nichts Neues. Sie versucht lediglich jenem Übergang und jener Versetzung Gehör zu schenken, die wir als Umkehr apokalyptischen Bewusstseins

⁹⁸⁸ Vgl. Vattimo, *Die Spur der Spur*, 112f.

⁹⁸⁹ Vattimo, *Os mé*, 180

zu bezeichnen versucht haben. Nimmt nicht die Bibel selbst jenen gedoppelten Ausgang, indem sie im Bild der offenen, gastfreundlichen Stadt zur abschließend-eröffnenden Erzählung wird, die sich in die Vielfalt der Erzählungen und Interpretation besondert, welche die Völker an jenen gastlichen Ort der Begegnung bringen?

Gastfreundschaft und das Bekenntnis zu Heterotropie und Ambiguität stellen sich dar als gedoppelte Weise schöpferischer Entsprechung des göttlichen Logos, dem in menschlicher Sprache nur in gedoppelter Antwort, mithin in Vervielfältigung entsprochen werden kann, die auf gastlich eröffnete Sprachräume angewiesen bleibt, um den monologischen Geltungsanspruch zu durchbrechen. Gastfreundschaft und das Bekenntnis zu Heterotropie und Ambiguität stellen sich dar als gedoppelte Weise der Entsprechung des göttlichen Logos, dessen Entäußerung als kenosis zur eröffnenden Tiefenerzählung einer geschichtlichen Welt wird.

Bei Menschen und in Gast-Häusern, bei Lesekreisen und in Musikgruppen, an Universität und Schule, in der Wiener Groß- und in der Melker Kleinstadt, bei Erzählungen und in Musikstücken durfte ich einen Raum der Gastfreundschaft erfahren, für den ich danke. Erwartet wurden meine Brüder Stefan, Johannes und ich von unseren Eltern Rita und Helmut Deibl. Auf die Beziehung von Religion und Zeit aufmerksam gemacht hat mich mein Vater. Wie ein unheimlicher Gast kehrt diese Frage an verschiedenen Orten wieder und wird wohl die weithin ungelöste bleiben als Frage ... Um zu lernen, kam ich ans Stiftsgymnasium Melk. Wie ein Dauergast war ich dort zunächst als Schüler, dann auch als Teil des ebendort ansässigen Konventes – heute darf ich mich als Lehrer freuen, erneut Menschen unterschiedlichen Alters fast täglich dort zu treffen (Schülerinnen und Schüler, Kolleginnen und Kollegen). Gerade in der Begegnung mit Schülerinnen und Schülern (besonders denke ich an die 6A Klasse) durfte ich bisweilen Gast einer Welt werden, welche nicht vollständig vom inwendig fressenden, apokalyptischen Zynismus unserer Gesellschaft zersetzt ist: Danken möchte ich Christine Mayrhofer, Anja Widemann, Elisabeth Stelzer, Ingrid Gröger, Christina Grießler, Isabella Bruckner, Karina Dallinger, Katharina Kitzinger, Eva Gruber, Hanna Hosa, Manja Nestelberger.

„Die Einwohner einer Großstadt – wir wollen Wien einmal als solche gelten lassen – zeichnen sich in erster Linie dadurch aus, dass wir nichts näheres über sie sagen können; hier geboren, eingeflüchtet oder zugereist, an unterschiedlichsten kulturellen Wurzeln mehr oder weniger lose hängend, eine oder mehrere Muttersprachen besser oder weniger gut beherrschend, meist aber stumm, bilden wir den Fleckerlteppich, den ich meine und dessen skurrile Schönheit ich sehr schätze.“ (Otto Lechner)

Nach einem zweijährigen Salzburgstudienaufenthalt, von dem ich die Namen Theodor Köhler und Heinrich Schmidinger erwähnen möchte, konnte ich Gast der Wiener-Stadt werden – zugereist, um alsbald am Institut für Fundamentaltheologie unter der Leitung meines Lehrers Johann Reikerstorfer eine geistige Heimat zu finden. Auf das Wort der Schwäche im Werk von Metz und Vattimo hat mich ebendort Peter Zeillinger aufmerksam gemacht. Auch jenes Wort ein unheimlicher Gast, der sich in sämtliche Diskurse einzuschreiben beginnt und an dem man doch scheitert ... Kurt Appel ist für mich zum ständigen Gesprächspartner, Lehrer und Freund geworden. (Er hat über die Kategorie des Gastes in und jenseits der Theologie nachgedacht und von deren Bedeutung uns überzeugt.) Etwas über Hegel und Philosophie durfte ich von Friedrich Kern, Thomas Auinger und Alfred Dunshirn lernen. Motiviert zu weiterem Schreiben hat mich Marie-Theres Igréc, vielstaatige Kollegin. Den langen Gastaufenthalt in Wien ermöglicht mir der Konvent des Stiftes Melk, die Äbte Burkhard und Georg. Dass dieses Haus (noch) ein Ort der Gastfreundschaft sein kann, dazu tragen viele bei – erwähnen möchte ich Martin Rotheneder; Felix Fütterer für die oftmalige Ermunterung. Weil wir in Wien trotz Kopernikus und Kolumbus noch davon überzeugt sind, den Mittelpunkt der Erde (oder des Universums) einzunehmen und weil es, worauf man auch im aktuellen Wienerlied den Herrgott aufmerksam macht, „doch so schön ist in Wien“ (Josef Hader), muss man froh sein, wenn ein italienischer Philosoph ohne Präntention und Xenophobie zum Gastgeber und Gesprächspartner wird. Gianni Vattimo hat den Diskurs an unserem Institut zu bereichern vermocht und lässt manche Verbindung schlagen zwischen Denkweisen (Erzählungen) unterschiedlicher Provenienz. Die Korrespondenz ermöglicht hat Johannes Kammerer, der für mich die Aufgabe des Übersetzers wahrgenommen hat. Lange zu Gast sein durften wir – über die Grenzen der Generationen hinweg – im Melker Café Central, das uns oftmals Herberge bot. „Musik ist ein schlechter Trost, aber manchmal der beste, den wir haben.“ (Otto

Lechner) Des Trostes bedürftig darf ich mit Josef Schweighofer und Thomas Foramitti, Jakob Kammerer und Max und Wedl, Christian Amstätter und Gruber, Georg Buxhofer und anderen gemeinsam spielen. Ursula Pröllinger und Petra Fischer, Raimund und Angela Stadlmann danke ich für ihre tiefe Verbundenheit.

Literaturverzeichnis

Gianni Vattimo

- Vattimo, Gianni, An-Denken. Denken und Grund, in: Guzzoni, Ute (Hg.), Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme, Hildesheim 1980.
- Vattimo, Gianni, Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, Wien 2003.
- Vattimo, Gianni, Begleitumstände/Die Spur der Spur, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni, Die Religion, Frankfurt am Main 2001, 7f, 107 – 124.
- Vattimo, Gianni, Berlusconis Babel, Die Zeit (31. 12. 2003).
- Vattimo, Gianni/Girard, René, Christentum und Relativismus, Freiburg 2008.
- Vattimo, Gianni, Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990.
- Vattimo, Gianni, Dialektik, Differenz, Schwaches Denken, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.), Ethik des Denkens: Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch, München 2000, 79 – 97.
- Vattimo, Gianni, Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik, in: Dethloff/Nagl/Wolfram (Hg.), Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch theologische Erkundigungen, 219 – 228.
- Vattimo, Gianni, Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung, in: Vattimo, Gianni/Welsch, Wolfgang (Hg.), Medien – Welten. Wirklichkeiten, 15 – 26.
- Vattimo, Gianni u. a., Die Sprache ist das Licht der Welt, Art. in: Die Zeit, 13/2002.
- Vattimo, Gianni, Die transparente Gesellschaft, Wien 1992.
- Vattimo, Gianni/Rorty, Richard/Zabala, Santiago, Die Zukunft der Religion, Frankfurt am Main, 2006.
- Vattimo, Gianni, Gadamer zum Hundertsten, in: Figal, Günter (Hg.), Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer, Stuttgart 2000, 77 – 86.
- Vattimo, Gianni, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.
- Vattimo, Gianni, „Gläubig ja, papstgläubig nein“, Interview St. Galler Tagblatt, 17. Mai 2005.
- Vattimo, Gianni, Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers, in: Biemel, Walter/v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, Frankfurt am Main, 1989.
- Vattimo, Gianni, Heideggers Verwindung der Moderne, in: Eldred, Michail (Hg.), Twisting Heidegger. Drehversuche parodistischen Denkens (Denker des 20. Jahrhunderts 3), Cuxhaven 1993.

- Vattimo, Gianni, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* (Edition Pandora 36: Europäische Vorlesungen 8), Frankfurt am Main/New York 1997.
- Vattimo, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München/Wien 2004.
- Vattimo, Gianni, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Graz/Wien 1986.
- Vattimo, Gianni, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau 2002.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart 1992.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche and Contemporary Hermeneutics*, in: Yovel, Yirmiyahu (Hg.), *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1986.
- Vattimo, Gianni, *Os mé. Zur Haltung des „als ob nicht“ bei Paulus und Heidegger*, in: Uhl, Florian/Boelderl, Artur R., *Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 2), Düsseldorf 2001.
- Vattimo, Gianni, *Weltverstehen – Weltverändern*, in: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main 2001.
- Vattimo, Gianni, *Wieder ein Regime? Zur politisch-gesellschaftlichen Situation in Italien*, in: *zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 32 (6/2002), 16 – 18.
- Vattimo, Gianni, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit?*, *Neue Zürcher Zeitung* (15. Juni 2002).
- Vattimo, Gianni, *Zwischen Populismus und Globalisierung. Rede anlässlich der Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2002 für politisches Denken am 23. November 2002 in Bremen*.

Andere Autoren

- Agamben, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006.
- Appel, Kurt/Auinger, Thomas, *Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“*, in: Arndt, Andreas./Bal, Karol/Ottmann Henning (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 2003. Glauben und Wissen. Erster Teil*, Berlin 2003, 90 – 95.
- Appel, Kurt, *Das Kleid der offenbaren Religion*, in: Auinger, Thomas/Grimmlinger, Friedrich (Hg.), *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums*, Frankfurt [u.a.] 2007, 155-164.
- Appel, Kurt, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel* (*Religion – Geschichte – Gesellschaft* 31), Münster 2003.

- Appel Kurt, Mythos Evolution?, in: Appel, Kurt/Langthaler, Rudolf/Müller, Sigrid/Weber, Hubert Philipp, Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist, Würzburg 2008, 202 – 216.
- Appel, Kurt, Offenbare Religion und absolutes Wissen bei G.W.F. Hegel, in: Danz, Christian/ Marszalek, R., Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im deutschen Idealismus, Berlin 2007, 121 – 144.
- Auinger, Thomas, Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes, Würzburg 2003.
- Bahr, Hans-Dieter, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.
- Balthasar, Hans Urs, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Band 1. Der deutsche Idealismus, Freiburg ³1998.
- Bauer, Emmanuel, Säkularisierung als Verwindung des Todes Gottes?, Zur postmodernen Rede von der Wiederkehr des Religiösen, in: Paus, Ansgar/Köhler, Theodor W./Schmidinger, Heinrich (Hg.), Salzburger Jahrbuch für Philosophie XLIV – XLV/1999 – 2000, Salzburg/München, 2001, 55 – 75.
- Bernhard, Thomas, Der Theatermacher, in: ders., Stücke 4, Frankfurt am Main 1998.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh ¹⁷2002.
- Bütow, Hellmuth G./Lieber, Hans-Joachim, Art. Ideologie, in: Ideologie und Philosophie 2, 1973, 80 – 107.
- Capozza, Nicoletta, Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken (Religion – Geschichte – Gesellschaft 33), Münster 2003.
- Croce, Benedetto, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1909.
- Derrida, Jacques, Politik der Freundschaft, Frankfurt am Main 2000.
- Derrida, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989.
- Ebach, Jürgen, Apokalypse und Apokalyptik, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck/Wien, 1998, 213 – 273.
- Eco, Umberto, Nachschrift zum „Namen der Rose“, München/Wien 1984.
- Fides et Ratio, Päpstliche Enzyklika 1998.
- Freud, Sigmund, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (GW XI), London 1940.
- Halbmayr, Alois, Vattimo, Gianni. Glauben – Philosophieren (Rezension), in: SaThZ 3 (1999), 217 – 219.
- Haas, Wolf, Der Knochenmann, ¹¹2004.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Frühe Schriften (Werke 1), Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes (Werke 3), Frankfurt am Main, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Wissenschaft der Logik (Werke 5), Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, Martin, Aus der Erfahrung des Denkens. 1910 – 1976 (Gesamtausgabe 13), Frankfurt am Main, ²2002.
- Heidegger, Martin, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Gesamtausgabe 65), Frankfurt am Main ³2003.
- Heidegger, Martin, Der Begriff der Zeit (Gesamtausgabe 64), Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger, Martin, Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe 10), Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, Martin, Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe 4), Frankfurt am Main 1981.
- Heidegger, Martin, Holzwege, Frankfurt am Main ⁸2003.
- Heidegger, Martin, Identität und Differenz, Pfullingen ⁴1957 (?).
- Heidegger, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60), Frankfurt am Main 1995.
- Heidegger, Martin, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe 16), Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.
- Heidegger, Martin, Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe 12), Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe 7), Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger, Martin, Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52, (Reclam!) Stuttgart 1992.
- Heidegger, Martin, Wegmarken, Frankfurt am Main, ³1996.
- Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens, Tübingen ³1988.
- Körtner, Ulrich, Religion ohne Gott, Die Furche 59 (2003), Nr. 46 (13. November 2003), 11.
- Liebrucks, Bruno, Der menschliche Begriff: sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache (Sprache und Bewusstsein VI/3), Frankfurt 1970.
- Löning, Karl/Zenger, Erich, Als Anfang schuf Gott: biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.
- Martini, Carlo Maria/Eco, Umberto, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien 1998.
- Metz, Johann Baptist (Hg.), Anfragen an den Marxismus und an das Christentum, München/Zürich 1985.
- Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.

- Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer), Freiburg/Basel/Wien, 2006.
- Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen, Gottesrede (Religion – Geschichte – Gesellschaft 1), Münster 1996.
- Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg im Breisgau 1977.
- Metz, Johann Baptist, Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967 – 1997, Mainz 1997.
- Nietzsche, Friedrich, Der Fall Wagner/Götzen-Dämmerung/... (KSA 6), München 21999.
- Nietzsche Friedrich, Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral (KSA 5), München 21999.
- Nietzsche, Friedrich, Menschliches Allzumenschliches (KSA 2), München 21999.
- Nietzsche, Friedrich, Morgenröte/Idyllen von Messina/Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), München 21999
- Nietzsche, Friedrich, Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887 (KSA 12), München 21999.
- Österreichische Hochschülerschaft an der Universität Wien (Hg.), Bericht 600. Beitrag Österreichischen Hochschülerschaft an der Universität Wien zur 600-Jahr-Feier der Alma Mater Rudolphina, Wien 1965.
- Reikerstorfer, Dialektik der Säkularisierung? Vortrag anlässlich einer Veranstaltung des katholischen Akademikerverbandes. Wien, am 5. Juni 2007.
- Reikerstorfer, Johann, Die „intelligible“ Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis, in: Manemann, Jürgen (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), Münster 2003, 107 – 119.
- Reikerstorfer, Johann, Über die „Klage“ in der Christologie, in: Ebner M. (Hg.), Jahrbuch für Biblische Theologie 16 (2001), Neukirchen-Flynn 2001, 269-287.
- Reikerstorfer, Johann, Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften (Religion – Geschichte – Gesellschaft 35), Berlin 2008.
- Reikerstorfer, Johann, Zeit des „zweiten Mutes“. Vergewisserungen im Projekt der Moderne, in: Ellegast, Burkhard (Hg.), Im Wandel der Zeit (FS Ernst Wegscheider), 111 – 125.
- Reikerstorfer, Johann (Hg.), Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie: ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz (Religion – Geschichte – Gesellschaft 14), Münster 1999.
- Reikerstorfer, Johann, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, in: Rainer, Michael (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster/Hamburg/London 2001.
- Reikerstorfer, Johann, Zur Ursprünglichkeit der Religion, in: Kessler/Pannenber/Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum, Beiträge zur Fundamentaltheologie (FS Max Seckler), Tübingen 1992, 3 – 16.

- Riedl, Matthias, Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie, in: Mathias Hildebrandt et al. (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. Wiesbaden 2001, 171 – 184.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Philosophie der Offenbarung (3. Buch). Zweiter Teil, Schröter 6 (= SW XIV), München 1958.
- Schmitz, Dietmar, Moribus antiquis res stat Roma – Römische Wertbegriffe bei christlichen und heidnischen Autoren, in: Forum Classicum. Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schule und Universitäten, 1/2003.
- Sloterdijk, Peter, Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, Frankfurt am Main, 1993.
- Sloterdijk, Peter, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt am Main, 2006.
- Strasser, Peter, Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken, Frankfurt am Main 2000.
- Strasser, Peter, Journal der letzten Dinge, Frankfurt am Main, 1998.
- Strasser, Peter, Neulich bei Gott, in: Die Presse, SPEKTRUM, 15. April 2006, 1 – 2.
- Urgeschichte(n), BiKi 58 (1/2003), 1 – 60.
- Weiß, Martin, Gianni Vattimo. Einführung, Wien 2003.
- Wenzel, Knut, Wer rettet das Christentum vor seinen Verteidigern? Slavoj Žižek dreht einen Film, Orientierung 66 (7/2002), 75 – 79.
- Zabala, Santiago (Hg.), Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo, Montreal & Kingston/London/Ithaca 2007.
- Zeillinger, Peter, Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Religion – Geschichte – Gesellschaft 29), Münster 2002.
- Zenger Erich, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.
- Žižek, Slavoj, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000.

Abstract

Vorliegende Arbeit („Menschwerdung und Schwächung“) versteht sich als theologische Antwort an Gianni Vattimos *pensiero debole* (schwaches Denken), wie es sich in seinen Texten der letzten drei Jahrzehnte zum Ausdruck gebracht hat. *Inkarnation als kenosis des göttlichen Logos* soll dabei als eröffnende tiefengeschichtliche Erzählung einer sich unter der Tendenz fortwährender Schwächung starker, gewaltsamer, monologischer, egologischer Strukturen konstituierenden *Geschichte* verstanden werden und in die Fraglichkeit eines Raumes jenseits von Theismus und Atheismus weisen.

Das schwache Denken vollzieht sich entgegen einer unter dem Geltungsanspruch lückenloser Begründung und der Wiederaneignung vollkommener Selbsttransparenz des Bewusstseins stehenden neuzeitlichen Wissensrationalität als *pietas* (Andenken, achtungsvolle Zuwendung) gegenüber Botschaften und Verkündigungen, die uns aus der Vergangenheit und aus dem aktuellen gesellschaftlichen Horizont erreichen und als Vor-Gabe eines Sprachraums eröffnende Funktion für unsere Erfahrung von Welt haben, der es in *antwortender Interpretation* zu entsprechen gilt. Die immer neuen Anläufe eines andenkenden Rückgangs in die Seynsgeschichte, wie Vattimo sie vornimmt, vereinen sich im Bemühen, eine *subversive Kontinuität der Schwächung* aufzuspüren, welche sich als in organischer Entsprechung mit biblischer Tradition stehend erweist. Die Tendenz einer „Geschichte des Seins als Geschick der Schwächung“, welche sich, wie verwunden auch immer, von Hegel über Nietzsche bis Heidegger verfolgen lässt, ist Vattimos Deutung zufolge *Transkription* und interpretative Antwort auf die subversive biblische Gottesbotschaft. Die Offenbarung der Menschwerdung als *kenosis* erscheint als Tiefenerzählung des von Vattimo als postmetaphysisch bezeichneten „Leitfadens der Schwächung“, dem es in immer neuen Interpretationen zu entsprechen gilt. Geschichte konstituiert sich entgegen der gewaltsamen, unumstößlichen Letztgültigkeit sich manifestierender selbstlaufender Plausibilitäten einer Vorgeschichte, als in der Dialektik von erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation eröffnet und steht mithin in einer Dialektik aus Abgeschlossenheit (Mythos) und Offenheit (Logos). Heilsgeschichte setzt eine Geschichte der Interpretation, setzt die Vielfalt der Erzählungen frei, zumal es im Horizont der Menschwerdung des Absoluten keinen unmittelbaren Rückgang auf einen

Ursprung und keine unvermittelt-eindeutige Manifestation des Göttlichen geben kann. Entsprechend jenem Zusammenhang von *kenosis* und Interpretationsgeschichte, aus dem es keinen Weg heraus gibt, artikuliert sich das schwache Denken als Eröffnung eines Raumes, in welchem sich die Frage nach Religion und Säkularisierung dem spezifischen Bewusstsein der (Spät)Moderne entsprechend jenseits der Trennung in Theismus und Atheismus neu zu Bewusstsein bringt. Vattimo nimmt damit das Diktum einer *Wiederkehr der Religion* auf, wie es sich im gesellschaftlichen Bewusstsein findet.

Die Rede von einer Wiederkehr der Religion muss die Formen der Kritik und Entfremdung, durch welche diese in der Moderne gegangen ist, an ihr haben und darf sich nicht als sehnsüchtiges Zurück in eine von Kontamination freie, selige Unmittelbarkeit zum Ausdruck bringen. Vielmehr gilt es, *Säkularisierung* als der christlichen Botschaft von der Fleischwerdung des Absoluten inhärent zu denken. Offenbare Religion als Religion von Prophetie und Inkarnation, Geistsendung und Trinität verstehen, bedeutet Vattimo zufolge, sie unter dem Gesichtspunkt von Auflösung und Verflüssigung, von Offenheit und Unsicherheit, von Säkularisierung und dem Zerschneiden abstrakter Geltungsmaßstäbe her zu interpretieren und nicht im Sinne einer alle Wirklichkeit einschließenden Sinnkonstruktion. Offenbarung ist nicht informativer Aspekt als Pendant zum rettenden der Erlösung, sondern muss als *erlösende Offenbarung* gedacht werden, die nicht in einem neuen Was?, das heißt einer zu umgrenzenden Inhaltlichkeit gefasst werden kann, sondern in einem neuen Vollzug des Wie?, der sich als Haltung der pietas, als caritas, Freundschaft, Gastlichkeit – oder in anderen Worten als Eröffnung eines Anerkennungsraumes artikuliert. Offenbarung als erlösende Offenbarung kann nicht mehr in der Vorstellung eines unveränderlichen Depositums der Wahrheit verstanden werden, sondern bedarf der Entsprechung *antwortender Interpretation*. Christliche Religion erweist sich – aller religiöser Urversuchung unmittelbarer Identifikation des Göttlichen entgegen – unversehens als durch Vermittlung und Geschichte verunreinigte Religion, das heißt als wiederkehrende Religion. *Wiederkehr* ist somit nicht primär empirisches Phänomen, das der wiederkehrenden Botschaft äußerlich bliebe, sondern Signum christlicher Religion selbst – sie ist Religion der Parusie, *Religion als Wiederkehr*. Vattimos Arbeit lässt einen Raum entstehen, in welchem es unter den Prämissen der Spät(Moderne) zu neuer Begegnung von „Glauben und Wissen“, von Religion und säkularem Bewusstsein

kommen kann. Die Gestalt des *Halbgläubigen* verkörpert die Unsicherheit und Offenheit dieses zu beschreitenden Weges, der viele Fragen aufwirft, deren Beantwortung nicht Sache einzelner Spezialisten sein kann, sondern von einem *allgemeinen Geist* getragen sein muss. Aus dem Gehör auf die uns überlieferten Botschaften wird es um die Frage nach einem *wiedergefundenen*, durch den Logos gegangenen, geschichtlich verunreinigten *Mythos* zu tun sein, der nicht länger in der Unmittelbarkeit, Eindeutigkeit und dem panoramischen Anspruch *einer* Utopie wird bestehen können, sondern eine *Heterotropie* und geistvolle *Ambiguität* vieler Erzählungen eröffnen muss.

Damit ist der doppelte Ausgang der Arbeit ausgesprochen, die versucht, *gastfreundliche Begegnung von Erzählungen* und die *Vervielfältigung der Deutungen der Welt (Heterotropie und Ambiguität)* als menschliche Entsprechung der *kenosis des göttlichen Logos* zu verstehen.

Vermag sich darin eine Umkehr apokalyptischen Bewusstseins zu zeigen, wie sie die Offenbarung des Johannes in ihrem Briefcharakter und ihrer *Vision der offenen, gastfreundlichen Stadt* ausspricht?

Lebenslauf

1978: geboren in Scheibbs, aufgewachsen in Melk

1996 Matura am Siftsgymnasium Melk

1997-99: Studium der Katholischen Theologie an der Universität Salzburg

Seit 1999: Studium der Katholischen Theologie an der Universität Wien, Diplomarbeit: *Geschichte als Zeit erlösender Offenbarung und antwortender Interpretation* (2004) am Institut für Fundamentaltheologie (Johann Reikerstorfer), seit Februar 2008 Assistent am Institut für Fundamentaltheologie, Veröffentlichung: *Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*