

I. Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil

Kurt Appel

Vorbemerkung

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, eine bestimmte Sicht auf das Menschliche freizulegen, die jeder Annäherung an einen Humanismus vorausliegen muss. Die hierin zu entwickelnde Wahrnehmung verbindet sich sowohl mit einem ganz bestimmten Verständnis des HEILIGEN als auch mit einem spezifischen Zeit- und Geschichtsverständnis. Daher werden die kommenden Ausführungen Gottes-, Menschen- und Zeitverständnis zusammenzubinden trachten. Dazu herangezogen werden Abschnitte und Gedanken aus drei zentralen Schriften der Menschheitsgeschichte: nämlich aus der *Bibel*, aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* und aus Musils *Mann ohne Eigenschaften*. Damit sind nicht nur drei mit diesen Texten verwobene Disziplinen in ihrem notwendigen Dialog bezeichnet, sondern auch drei zeitliche Epochen (verbunden mit spezifischen Landschaften). Zunächst die Zeit von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende (verbunden mit dem Kosmos und dem Himmel), dann Europas Geschichte, insofern sie bis zur Aufklärung und ihren Verwerfungen und damit ins Heute reicht, und schließlich Österreich bzw. das Wien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Freud, Schönberg, Gödel, Schrödinger, Klimt, Wittgenstein ...) als, wie sich zeigen wird, Paradigma eines Epilogs der Geschichte. Alle drei Zugänge werden dabei durch eine Kategorie miteinander verflochten, die ich als jene des *Überganges* bezeichnen möchte und die zusammen mit der Frage des Körpers (bzw. einer Sphäre, die der Körper bildet¹) und der Frage der Zeit den

¹ Einen wunderschönen Ausdruck für diese Sphäre findet M. Merleau-Ponty in seiner grandiosen „Phänomenologie der Wahrnehmung“: „Er ist der Knotenpunkt lebendiger Bedeutungen, nicht das Gesetz einer bestimmten Anzahl mit-

Schlüssel für die Frage nach Gott, der Geschichte und dem Menschlichen bereitstellen soll.

Erster Übergang: Von der Weltzeit zum Fest und zum Tod

A. Der siebente Tag

Die erste große Geschichte der Bibel, die sogenannte priesterliche Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1–2,3/2,4a)², berichtet von einem Siebentagewerk. Dieses, der Cantus Firmus der gesamten Bibel, thematisiert die Zeit – insofern in ihr die Heilsgeschichte situiert ist und sich an einem rechten Zeitverständnis entscheiden wird, wer Gott und wer der Mensch ist –, was sich schon daran zum Ausdruck bringt, dass die Zeitthematik die ganze Perikope rahmt. *Tag Eins* als Anfang der Zeit kündigt von deren Grundstruktur:

Gott rief dem Licht: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht! Abend ward und Morgen ward: Ein Tag (Gen 1,5)

Der *Ein-Tag* als Grundelement der Zeit beginnt bezeichnenderweise mit dem Abend und signalisiert in seiner Struktur die Abfolge einer abendlichen, also auf den Tod zulaufenden Zeit, deren nächtlicher Unterbrechung als Ausdruck der Todessphäre und schließlich des morgendlichen Neubeginns als Symbols der Neuschöpfung der Erde (diese Dreierstruktur ist auch der Hintergrund der Auferweckung Jesu am dritten Tag, die somit nicht nur eine chronologische, sondern auch eine theologische Zeitangabe darstellt). Dadurch manifestiert sich sowohl als Inhalt dieser Zeit wie auch als Cantus Firmus der Bibel der Weg des Menschen aus der todesverfallenen Zeit hin zur (festlichen) Neuschöpfung der Erde, die gekoppelt ist an einen politischen und humanen Neubeginn. Der *vierte Tag* als Zentrum der Schöpfungsgeschichte symbolisiert nicht zuletzt die durch

einander variablen Koeffizienten.“ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 182.

² Für eine detaillierte Interpretation siehe E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983. Weiters: G. Borgonovo, *L'inno del Creatore per la bellezza della creazione* (Gn 1,1–2,4a), in: G. Borgonovo (e.a.), *Torah e storiografia dell'Antico Testamento*, Torino 2012, 393–428.

Sonne, Mond und Gestirne festgelegte Festzeit, wie sie menschliches Leben nicht nur strukturiert, sondern auch lebenswert macht. Der *siebente Tag* schließlich beendet das Schöpfungswerk und zeigt die eschatologische Dimension der Zeit an.

Und vollendet hatte Gott am siebenten Tag seine Arbeit, die er machte, und er feierte/ruhte (von) all seiner Arbeit, die er machte. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte/ruhte er von all seiner Arbeit, die er schuf, um zu machen. (Gen 2,2–3)

Der dem siebenten Tag vorausgehende *sechste Tag* enthält das letzte Schöpfungswerk Gottes, nämlich den Menschen als Mann und Frau und in dieser gegenseitigen Hinordnung als YHWHs Abbild und Repräsentation, in dessen Schöpfung die Erde als Lebenshaus alles Lebendigen komplettiert ist³. Die Welt erscheint also am sechsten Tag als festlich geschmückter, „guter“ und „vollendeter“ Kosmos. In diesem Sinne ist der *siebente Tag* „überflüssig“. Er bringt weder neue Werke noch eine chronologische Verlängerung und doch ist es, der das Schöpfungswerk beschließt und die vollendete Welt paradoxerweise – weil noch einmal und damit „überflüssig“ – vollendet. Sein Zweck liegt in einer offenen⁴ Transzendierung des Sechstageswerkes, die verhindert, dass die Zeit eine durch Werke auszufüllende und verfügbare Totalität unter der Kontrolle des Menschen ist und sich die Zeit in der „Weltzeit“ erschöpft.

Erkennbar ist vor dem Hintergrund dieses biblischen Zeitkonzepts auch das große Manko vieler kreationistischer und evolutionistischer Zeitverständnisse. Sie übergehen die Sphäre des siebenten Tages, indem sie die Zeit vergegenständlichen und eine unterbrechungslose Chronologie aus ihr konstruieren, eine lückenlose Abfolge, deren Beobachter einmal Gott, einmal der Wissenschaftler ist. Die Zeit wird zum chronologisch abbildbaren Objekt und Rahmen unseres Wissens. Allerdings scheitert eine solche Konzeption daran,

³ In diesem Gedanken bringt sich eine demokratische Revolutionierung des Menschenverständnisses zum Ausdruck, die in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden kann: Es ist nicht mehr der Herrscher, der als Vertreter Gottes auf Erden die Schöpfungsordnung garantiert, sondern der Mensch schlechthin als Mann und Frau, der eingesetzt ist, Gottes Schöpfung in Verantwortung für die Gesellschafts- und Weltordnung kreativ fortzuführen.

⁴ Entscheidend ist, dass die Abschlussformel fehlt. Vgl. Zenger, Gottes Bogen, 100.

dass sich der Erzähler und Beobachter dieser Abbildung nie in diesem Bild erfassen kann, sich selber immer ausblenden muss, niemals den Sprung zu ihm hin „füllen“ kann. Könnte man eine vollkommen kausale Chronologie bis zum Moment der Erzählung bilden, stünde dieses Moment wiederum in einem Abstand zum Erzähler, der sich niemals überbrücken ließe. Der „siebente Tag“ ist, in seiner philosophischen Dimension, jener Zusatz, jener eröffnende Raum, jener Sprung und jene sich entziehende Transzendenz, die, insofern nicht abbildbar, keine Einzelwissenschaft schließen kann (und wäre nicht auch Kants „Kausalität aus Freiheit“ im selben Verhältnis zur „Kausalität der Natur“ zu denken wie der siebente Tag zum Sechstageswerk?). Abbildbar scheinen die ersten sechs Tage, der siebente Tag entzieht sich der Objektivierbarkeit und schafft damit überhaupt erst den Raum für die Subjektwerdung des Menschen und für das Lebendige, welche ohne diesen Zusatz bloße Zombiexistenzen als Maschinen, als lebende Tote führen könnten.

Der siebente Tag ist also kein chronologischer Anhang der anderen sechs Tage. Wenn das Verb *shabat* (ruhen, aufhören) auch mit feiern (etwa von Buber) wiedergegeben wird, bringt dies auch deshalb eine Wahrheit zum Ausdruck, als es gerade das Fest in seinem Überschwang, in seinem jede Chronologie und Machbarkeit (ein bis ins Letzte vorgestelltes und vorausgeplantes Fest wäre das Gegenteil des wirklichen Festes, dessen Farce!) sprengenden Geist ist, welches die Zeit in ihre eigentliche Bedeutung einsetzt und den Chronos erst in freie und humane Zeit umwandelt. Im Sechstageswerk kommt die ganze Welt sowohl zeitlich als auch örtlich in den Blick, aber ihren Sinn erhält sie im *Übergang* zum Fest, wenn sie auf das Fest geöffnet wird. Zeit (oder Welt-Zeit) ist somit grundsätzlich mehr als die Ansammlung ihrer Momente, sie wird erst da menschlich, wo der Chronos aufgehoben wird zugunsten des nicht mehr vorstellbaren Festes, welches zwar in der Zeit, die ihm vorhergeht, oft bis ins Kleinste vorbereitet wird, aber seine Kraft erst aus einem nicht projizier- und prognostizierbaren, also einem *kontingenz-zufälligen* Zusatz empfängt. Vielleicht könnte man an dieser Stelle schon die Frage mit sich führen, ob es nicht ein Aspekt des Festes ist, dass sich darin der „überflüssige“ (überschießende) Zufall als Zufall selber feierlich zum Ausdruck bringt⁵.

⁵ Das absolut Traurige an unserer Welt besteht darin, dass für dieses kontingente Moment kein Raum mehr zugelassen wird. Das Ideal besteht in der lückenlosen

Auf besonders deutliche Weise bringt diesen Zusatz des siebenten Tages der Sonntag zum Ausdruck, der im liturgischen Verständnis des Christentums immer auch als „achter Tag“ angesehen wurde, der die Zeit transzendiert bzw. das Motiv des siebenten Tages noch einmal unterstreicht. Als nämlich der Sabbat in den Rahmen einer Chronologie als Tag der Muße eingefügt wurde (was einerseits einen Kultursprung gegenüber einer lückenlos verlaufenden Alltagszeit bedeutet, andererseits aber auch einen Widerspruch bezeichnet, zumal der Zusatz eben gerade nicht chronologisierbar ist), konnte der Sonntag als achter Tag dessen „Übersteigerung“ und In-Ursprung-Setzung bedeuten als jener Tag, der alle anderen Tage „quert“, diese transzendiert und außer Kraft zu setzen vermag. Der Sonntag ist auf diese Weise nicht einfach ein arbeitsfreier Tag, sondern der Aufbruch zum Fest, der in alle Tage hineinzureichen vermag, deshalb aber auch jederzeit zum Verschwinden gebracht werden kann, weil er in seiner Überflüssigkeit quasi unsichtbar und unbemerkbar ist. Insofern er als achter Tag auch wiederum mit dem ersten Tag zusammenfällt, also dem Tag der Schöpfung, bringt er eine weitere Dimension derselben zum Ausdruck, nämlich den Umstand, dass die Welt im Fest geschaffen ist, d. h. das Fest selber nicht nur Ziel, sondern auch Ursprung der Welt ist.

Wichtig scheint mir die hier versuchte Interpretation des „siebenten Tages“ (bzw. des achten Tages als dessen Fortschreibung und Radikalisierung) als messianischer Überfluss und Festtag auch im Hinblick auf die Sabbatdiskussion zwischen Jesus und seinen theologischen Gegnern. Es ging dabei nicht darum, den Sabbat liberaler oder weniger liberal auszulegen, denn auch die Pharisäer als häufigst genannte theologische Widersacher Jesu waren offen für notwendige Heilungen und Rettungen an diesem Tag. Vielmehr geht es um den messianischen Anspruch Jesu. Der Sabbat ist jenes zeitliche und festliche (aber nicht festzumachende) Tor, durch welches der Messias

Planbarkeit und Beschreibbarkeit, in der völligen Ausfüllung von Zeit. Insofern es im Lebendigen wenigstens zwei Momente gibt, die sich dieser „Ausfüllung“ entziehen, nämlich die Geburt und den Tod, müssen auch diese zum Verschwinden gebracht werden, indem das Lebendige durch die Maschine ersetzt wird oder in einem lückenlosen Recyclingprozess aufgeht. Diese Logik verlangte eigentlich danach, dass die Friedhöfe des Menschen durch Komposthaufen oder Fernwärmanlagen ersetzt werden.

eintritt und in dem die Welt neugeschaffen wird. Wenn Jesus daher am Sabbat heilt, dann deshalb, weil er damit den Anspruch erhebt, die Welt in einem Akt reiner Kreativität als Messias und „Finger Gottes“ neu hervorzubringen (in vergleichbarem Sinne zeigt sich dies auf beeindruckende Weise in den Wundern der Brotvermehrung, die vor dem Hintergrund dessen, was radikale Kreativität bedeutet, zu interpretieren wären⁶).

Der siebente (bzw. achte) Tag bezeichnet somit als Bestimmung der Geschichte den Übergang in die „überflüssige“ messianische Zeit, feierlicher sogar als die Hochzeit, die dem vierten Tag zuzuordnen wäre. Es bleibt aber die Frage offen, was gefeiert wird. Man kann im biblischen Text aufgrund von Stichwortbezügen eine Linie zu Ex 24,16; 39,32.43 ziehen⁷ und damit den siebenten Tag mit der Gottesbegegnung am Heiligtum in Verbindung bringen. Allerdings ist damit die aufgeworfene Frage noch nicht zureichend beantwortet, da die Gottesbegegnung zwar die Zeitigung Gottes im Fest zum Ausdruck bringt, damit aber noch nicht erklärt ist, was gefeiert wird. Meiner Ansicht nach bedarf es zu einer Interpretation des siebenten Tages einer Lektüre der nächsten biblischen Perikope (die in diesem Sinne gar keine nächste Perikope, sondern vollkommen mit der ersten zusammenzudenken wäre), also von Gen 2,4–3,24, der sogenannten jahwistischen Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte⁸.

B. Das Kleid der Gnade und die Nacktheit der Existenz

Die Interpretation des sogenannten Sündenfalls vollzieht sich bis heute vorwiegend in zwei Sichtweisen, die einander entgegengesetzt sind: Die klassische Auslegung situiert einen unschuldigen Menschen im Paradiesgarten, aus dem dieser durch die Übertretung eines Gottesgebots herausfällt. Folge davon sind Sünde, Tod, Entfremdung und der Übergang von Gottes Ewigkeit in die Zeit. Der

⁶ Vgl. dazu Teil IV: Vom Preis des Gebets.

⁷ Siehe Zenger, *Gottes Bogen*, 171.

⁸ Eine detaillierte Exegese der Perikope bietet G. Borgonovo, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b–3,24)*, in: ders. (e.a.), *Torah*, 429–466. In seiner Exegese zeigt Borgonovo nicht zuletzt die Bedeutsamkeit der Siebenerstruktur auch für diesen Abschnitt, etwa in 2,7–15, wo wir ein Settenarium der Vollendung vorgestellt bekommen.

Mensch vor der Erbsünde wird in dieser Auslegung quasi als Säugling gedacht, der noch jenseits von „Gut und Böse“ steht. Kaum verständlich bliebe auf diese Weise, wie Sündenlosigkeit zu denken sei: als Infantilität? Weitgehend in denselben Prämissen, aber mit entgegengesetzter Konsequenz bewegt sich die Interpretation des Sündenfalls seitens des deutschen Idealismus. In ihr ist der Fall ebenfalls verbunden mit dem Übergang von der Vorgeschichte in die Geschichte, er wird allerdings positiv betrachtet als Ausgang aus dem Dämmerzustand des Menschseins. Geschichte als Gang in die Zeit bedeutet nach dieser Lesart ein Schuldigwerden des Menschen als Ermöglichung von Freiheit (*felix culpa*).

Mir scheint, dass beide Sichtweisen der Subtilität des Textes nicht voll gerecht werden, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie die jahwistische Sündenfall- und Paradiesesgeschichte unabhängig vom ersten Schöpfungstext zu lesen versuchen. Ich möchte mich, bevor ich auf einen möglichen Zusammenhang der beiden Texte näher eingehe, zunächst auf einen Aspekt der Paradieses- und Sündenfallgeschichte konzentrieren, nämlich auf eine Sichtung der ausdrücklich benannten Bäume: Es ist die Rede von einem *Baum in der Mitte* des Paradiesesgartens, von einem *Baum des Lebens* und von einem *Baum der Erkenntnis von Gut und Böse*.

JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden im Osten und er setzte darein den Menschen, den er gebildet hatte. Und es ließ wachsen JHWH Gott aus dem Acker jeglichen Baum, reizend zu sehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens inmitten des Gartens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. (Gen 2,8–9)

In dieser Textsequenz ist die Rede von der Anlage des Paradiesesgartens, man könnte sagen als Austragungsort des bereits in der ersten Perikope in Erwartung gestellten Festes, in Form einer Pflanzung von Bäumen, von denen zwei explizit benannt werden: erstens der *Baum des Lebens* in der Mitte und zweitens der *Baum der Erkenntnis von Gut und Böse*⁹. Zu betonen ist, dass in der ersten Einstellung der *Lebensbaum* im Zentrum dieser festlichen Welt steht, während der

⁹ Die Septuaginta spricht interessanterweise von einem „Baum des Wissens dessen, was von Gut und Böse erkennbar ist“ und ist in dieser erkenntnistheoretischen Akzentuierung wohl einer subtilen Pointe des hebräischen Textes auf der Spur.

Baum der Erkenntnis als Zusatz gerade nicht lokalisiert ist. Hier drängt sich eine Parallele zum siebenten Tag auf: Dieser war chronologisch nicht festlegbar und querte gewissermaßen den Zeithorizont der anderen Tage; er war also genauso „außerhalb“ der Ordnung (oder besser gesagt: jenseits der Dichotomie innerhalb/außerhalb) der Zeit wie der Baum der Erkenntnis in Bezug auf den Garten. Betrachten wir nun die zweite Stelle, an der die Bäume auftauchen:

JHWH Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, ihn zu bearbeiten und zu behüten. Und es gebot JHWH Gott über den Menschen, sprechend: Von jedem Baum des Gartens ein Essen magst du essen, aber vom Baum des Erkennens von Gut und Böse sollst du nicht essen, denn am Tag deines Essens Tod von ihm, wirst du getötet. (Gen 2,15–17)

Der Mensch erfährt an dieser Stelle seine Bestimmung in der kreativen Bepflanzung und Behütung dieses utopischen Paradiesortes, der in dem nicht lokalisierbaren Baum der Erkenntnis eine offene Stelle hat. Nicht ist die Rede davon, dass der Mensch nicht vom *Baum des Lebens* essen dürfte, vielmehr scheint dieser auf den gesamten Horizont des Gartens auszustrahlen. Zu beachten ist aber, dass der *Baum der Erkenntnis* stärker ins Zentrum rückt. Somit findet eine erste Verschiebung vom „ortlosen Ort“ desselben zu einem (negativen) Ort des Verbotes statt. Noch aber ist der Baum nicht näher lokalisiert und bleibt damit auf eigene Weise dem Menschen entzogen.

Die dritte Sequenz, in der die Bäume thematisiert werden, bringt eine weitere Verschiebung mit sich:

Die Schlange war listiger als alles Lebendige des Feldes, das JHWH Gott gemacht hatte. Sie sprach zur Frau: Ob schon Gott wirklich sprach: Esst nicht von allen Bäumen des Gartens ...? Da sprach die Frau zu der Schlange: Von der Frucht der Bäume des Gartens mögen wir essen, aber von der Frucht des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesprochen: Nicht sollt ihr essen davon, ja rührt ihn nicht an, denn sonst müsst ihr sterben. (Gen 3,3–4)

Entscheidend ist, dass in dieser Sequenz der verbotene Baum, d. h. der Baum der Erkenntnis an die Stelle des Lebensbaumes in die Mitte gerückt ist, er also ins Zentrum des menschlichen Begehrens ver-

setzt wurde. Die Schlange erweist sich in diesem Sinne bereits als die gestaltgewordene Begierde, d. h. als deren Projektion und nicht nur als äußerlicher Versucher. Projektionen bestimmen auch den weiteren Verlauf des Geschehens: Die Rede ist davon, dass sich die Augen durch die Frucht des Erkenntnisbaums „klären“ und dass der Baum „eine Wollust“ für den menschlichen Blick und einen „Reiz“ für das „Begreifen“ darstellt, dass er also mit anderen Worten gesagt zum Aufenthaltsort des „Ichs“ wird. Die Art der Selbst-Erkenntnis, die mit seiner Frucht vermittelt ist, wird ebenfalls geschildert: Es handelt sich um die Erkenntnis der „Nacktheit“, in der sich nun der menschliche Blick verfängt. Man könnte dies wohl dahingehend wenden, dass der Mensch einer schier un-ergründlichen, alles verschlingenden Leere (dem „Bösen“) gegenübersteht. Der Baum der Erkenntnis (ebenso wie der siebente Tag, wenn dieser als langweilige Leere aufgefasst wird) transformiert sich zur reinen (Selbst-)Abwesenheit, vor der sich der Mensch zu schützen trachtet¹⁰.

Es hat sich also gezeigt, dass sich bereits vor dem Essen der Frucht ein entscheidender Sichtwechsel eingestellt hat: Der Baum der Erkenntnis war ursprünglich aus dem menschlichen Blickfeld und damit aus der Möglichkeit direkter menschlicher Projektion versetzt. Damit hatte er einen Status *zwischen* Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit inne gleich dem *Heiligen*, welches ebenfalls das Profane berührt, ohne Teil desselben zu sein. Der Erkenntnisbaum, in diesem „Zwischen“ Gast – insofern auch der Gast im Zentrum des Hauses/des Eigenen steht, ohne ihm anzugehören¹¹ – des Lebensbaumes und des menschlichen Horizonts, rückt nun in das Zentrum des Begehrens und damit in den Versuch einer Inbesitznahme. Bis dahin bezeichnete er gerade in seiner Exterritorialität (gleich dem siebenten Tag) als Entzug des menschlichen Begriffsfeldes eine Schutzschicht, in der der Mensch gewissermaßen umkleidet war. Dieser musste sich seiner *Nacktheit* deshalb nicht schämen, weil er aufgrund der das Ich dezentrierenden Lücke im Blick, die durch diesen Baum gewahrt wurde, keiner absoluten Verfügungsgewalt ausgesetzt war und selber über keine solche verfügte. D. h., dass die erwähnte Schutzschicht, die in gewissen patristischen Traditionen

¹⁰ Man denke an das Phänomen des *horror vacui*!

¹¹ Vgl. dazu H.-D. Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994; ders., *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie*, Nordhausen 2012.

die Bezeichnung des „Kleides der Gnade“¹² erhielt, nichts anderes darstellte als eine Versetzung des menschlichen Blicks aus dessen totaler Verfügungsgewalt über sich und andere. Es handelt sich also beim Erkenntnisbaum um die Symbolisierung eines Selbstentzugs (einer Art permanenter Übergänglichkeit von der Mitte des Lebens und dessen Rändern, die dem Ich widerfährt), in dem sich Anderes erst eröffnen kann¹³.

In dem Ausmaße, in dem der Baum nun ins Zentrum rückt und seitens des Menschen einverleibbar wird, d. h. in dem Augenblick, in dem der Mensch anfängt, den offenen Garten in einen abgegrenzten Horizont des eigenen Begehrens umzuwandeln, beginnt der Mensch sein Ich projektionsmäßig-narzisstisch zu verorten. Die Projektion der eigenen Begierde (und der Begierde zum Eigenen), symbolisiert durch den ins Zentrum gerückten Erkenntnisbaum, gestaltet sich in weiterer Folge als die versuchende Schlange, um schließlich im Augenblick absoluter Einverleibung in den Terror des absoluten Nichts, einer Erkenntnis der eigenen Nacktheit, d. h. der Leere, die mit unmittelbarer Präsenz und Verlust der Entzogenheit – man vgl. dazu etwa die Sinnleere pornographischer Anwesenheit – verbunden ist, umzuschlagen. Die „aufgehenden“ Augen erleben den durch den nicht integrierbaren Baum der Erkenntnis zum Ausdruck gebrachten ursprünglichen Selbstentzug (als begegnungseröffnende Negation aller Projektionen und Einverleibungen) nicht mehr als „gute“ Differenz von Mensch und Gott. Vielmehr wird durch die versuchte Inbesitznahme des in dieser Differenz zum Ausdruck gebrachten Selbstentzugs dieser zum „nackten Nichts“ objektiviert und als Böses erfahren.

Die damit einhergehende Nacktheit ist im Unterschied zur ursprünglichen Nacktheit nicht mehr jener gastliche, nichtprojizierbare „Begleiter“ und jener niemals direkt sichtbare, uns umkleidende, beziehungsfähige, „zweite Körper“ – man könnte darin eine

¹² Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 14.

¹³ Die Bedeutung dieser Limitation scheint die Septuaginta zu ahnen, wenn sie den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ als „Baum des Wissens von dem, was von gut und böse erkennbar ist“ bezeichnet. Eine tiefe Deutung dieses Baumes gibt Augustinus, wenn er davon spricht, dass das „Gute“ erst als Verlorenes ansichtig wurde und dass der Baum eine Erinnerung daran trägt (*De civ. Dei* XIV, 17). In diesem Sinne wäre das Gute gerade das, was uns nur in der Erinnerung, aber nicht direkt zugänglich ist.

Umschreibung des Göttlichen selber vermuten –, in deren Transzendenz der Mensch gleich einem Lichtkleid den (wie noch zu zeigen sein wird verletzlichen) Schutz einer zweiten Haut findet, sondern die Folge des Versuchs absoluter Selbstpräsentierbarkeit (einhergehend mit dem Verlangen der Präsentierbarkeit Gottes) im Spiegel des eigenen unermesslichen Begehrens. Genauso wie das Fest, welches vollkommen in die Chronologie einer Planung eingefügt ist, zur Farce wird und genauso wie der siebente Tag, wenn sein Besonderes vergegenständlicht wird, nur mehr als inhaltsleere Zeit oder tödliche Langeweile fungieren kann, wird nun diese Nacktheit, die das Ich ursprünglich in seinem eigenen Entzug als Verweis auf das Göttliche gekleidet hat, zur bloßen Abwesenheit, zur unaushaltbaren Leere. Die Schutzschicht eigener Unverfügbarkeit geht dem Menschen in dem Momente verloren, in dem sie in den menschlichen Horizont gerückt und damit handhabbar („essbar“) wird.

Von daher scheinen die göttlichen Maßnahmen (Entfernung vom Baum des Lebens und aus dem Paradies, Verhängung der Sterblichkeit über den Menschen) wie Restitutionsmaßnahmen, Simulacra des ursprünglichen Schutzes¹⁴. Die Versetzung aus dem Paradies wiederholt gewissermaßen die Versetzung, in der ausschließlich der Baum der Erkenntnis in den Horizont des Menschen kommen durfte. Eine ähnliche Parallele besteht auch zwischen dem Tod und dem „Kleid der Gnade“. Der Tod ist nach dem Verlust des Lichtkleides die *zweite* Bekleidung des Menschen, jene ambivalente Maske, die ihn vor der alles nihilierenden Leere der Totalität seines begehrenden Blickes schützt, insofern wir uns und einander im Tod entzogen bleiben. In diesem Sinne dienten die Todesmasken vermutlich gerade nicht der Abwehr irgendwelcher vom Toten ausgehender Dämonen, also dem Schutz vor dem Toten, sondern dem Schutz des Toten. Dadurch simuliert der Tod jene ursprüngliche Grenze der Benennbarkeit, in die der Mensch eingehüllt war, eine Grenze, die, wenn sie

¹⁴ Es wäre zu fragen, ob nicht in der Aussage „Der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen von Gut und Böse. Und nun könnte er gar seine Hand ausschicken und auch vom Baum des Lebens nehmen und essen und in Weltzeit leben.“ (Gen 3,22) mitschwingt, dass Gott selber die Gefahr dieses allverfügbaren Blickes kennt, und weiters wäre zu fragen, ob nicht der rätselhafte Plural in der Selbstbezeichnung Gottes (über einen Pluralis Majestatis hinaus) einen Ausweg aus dieser Gefährdung andeutet.

überschritten wird, nicht zu Gott oder einem Ding an sich, sondern zum absoluten Nichts führt. Alle weiteren Bekleidungen und Sicherheiten, die Gott dem Menschen zum Geschenk darreicht, sind fortan Ausgestaltungen und Simulacra dieser Todesmaske (Simulacra des Simulacrum), damit der Mensch nicht „wie Gott sein muss“. Darin liegt auch die Bedeutung der Trennung des Menschen vom Lebensbaum: In dem Augenblick, in dem sich der Mensch die absolute Durchdringungskraft durch die Besetzung des Erkenntnisbaums angeeignet hat, wird der Tod zum letzten tragischen Schutz, der das menschliche Subjekt vor seinem eigenen Blick, d. h. vor der totalen Selbstobjektivierung als eigenes Double, in dem uns der ultimative Horror begegnete, trennt.

Als Konsequenz des Ausgeführten liegt der Versuch einer ersten Antwort auf die Frage, was eigentlich mit dem siebenten Tag gefeiert wird, vielleicht im Bereich des Möglichen: Es ist diejenige Gottesbegegnung, die eine Dezentrierung des menschlichen Subjekts zum Ausdruck bringt, die sich zeitlich als Entgegennahme einer unverzweckbaren und unverfügbaren Festzeit und örtlich als Nichtbesetzbarkeit des Paradiesesgartens zum Ausdruck bringt. Der Mensch feiert also am siebenten Tag in der Gottesbegegnung seine Differenz zu Gott und zu sich selbst und seiner Welt als Projizierbares, die im Übrigen in beiden Schöpfungsgeschichten durch die Dualität des Menschen als Mann und Frau bereits leiblich vorgezeichnet ist. Verbunden damit ist ein Moment der Unverfügbarkeit und Kontingenz, durch das der Mensch verletzlich ist. In dieser Sicht könnte das Fest des siebenten Tages als antipharaonenhaftes (vgl. die Depotenzierung von Sonne und Mond am vierten Tag) Fest der Kontingenz und verletzlichen Kreatürlichkeit bezeichnet werden bzw. als Fest des Überganges in die Sphäre des Unverfügbaren, als dessen tragischer Schutz der Tod fungiert.

Der Tod ist also Schutz und Ent-stellung gleichzeitig, er ist Ersatz einer ur-sprünglichen Differenz des Menschen zu sich selbst, die der Mensch überwinden wollte. Vielleicht bringt die Aussage der Schlange „Sterben werdet ihr nicht, wenn ihr vom Baum der Mitte esst“ (Gen 3,4) nicht einfach eine Lüge zum Ausdruck, sondern vielmehr die zentrale Herausforderung Gottes seitens des Menschen. Wird es dem Menschen gelingen, seine Sterblichkeit endgültig zu überwinden und damit totale Macht über sich und den Anderen zu erlangen? Im Folgenden wird der Mensch auf mannigfaltige Weise ver-

suchen, entweder den Tod zu überwinden und den Baum des Lebens zu erobern oder wenigstens seine Sterblichkeit und Verletzbarkeit in immer neuen Maskierungen zu verbergen. Der erste derartige Versuch ist die Genealogie, d. h. der Versuch, Unsterblichkeit mittels Nachkommenschaft zu erlangen. Kain ist, wie die Bibel erzählt, der Nachkomme, der Erstgeborene („Erworben habe ich von JHWH einen Mann“, sagt Eva; vgl. Gen 4,1), während Abel der überflüssige Windhauch ist, also Symbol der Sterblichkeit und Vergänglichkeit, auf dessen Seite sich Gott stellen wird, indem er sein Opfer annimmt¹⁵. Abel wird im Folgenden eine ähnliche Funktion wie der Erkenntnisbaum und der siebente Tag einnehmen. Er wird, wie die Bibel schildert, ausgelöscht, allerdings findet er einen Ersatz¹⁶, nämlich Seth (Gen 4,25). Die über Seth laufende Menschenlinie wird also als Abellersatz nicht für sich selbst leben, sondern ihre Funktion liegt in der Repräsentanz der Opfer des kainitischen Totalitätswillens. Abel wird dabei nicht mehr direkt zu einer Präsenz kommen, allerdings wird er als Bezugspunkt die sethsche Menschheitslinie „begleiten“ und verhindern, dass diese für sich selbst leben könnte und damit eine entscheidende Öffnung derselben auf Anderes hin bewirken, gleich dem siebenten Tag und dem Baum der Erkenntnis.

An dieser Stelle sollen zunächst die biblischen Forterzählungen unterbrochen und die Hinwendung zu einer Lektüre vollzogen werden, in der die im ersten Teil angedeuteten Brüche, Projektionen und Übergänge auf genuine Art weiterentfaltet und reflektiert werden, nämlich zu Hegels erstem großen Hauptwerk, der „Phänomenologie des Geistes“.

¹⁵ Vgl. dazu K. Butting, Abel steh auf!, in: BiKi 58 (2003), 16–20.

¹⁶ Vgl. dazu besonders den zweiten Teil „Vom Namen Gottes und der Eröffnung neuer Sprachräume“.

Zweiter Übergang – Von der Kontingenz des Daseins zum Körper Gottes

A. Die Welt als Spiegel des Ichs und dessen Zerbrechen – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist in Hegels Phänomenologie des Geistes

Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (PhdG)¹⁷ ist aus Gründen, die gleich zu thematisieren sind, wahrscheinlich der letzte große geschichtsphilosophische Entwurf unserer Epoche und eine Schrift, in der Projektionen, Masken und Übergänge, wie sie im ersten Teil des Artikels bereits angedeutet wurden, eine überragende Bedeutung einnehmen.

Betrachtet man die Ausgangslage des Werkes, dann schließt es da an, wo die Paradiesesgeschichte endet und andere Basistexte Europas (Abrahamserzählung, Odyssee, Äneis) begonnen haben, nämlich beim Weg in die Fremde. Der Gang der Phänomenologie ist zuerst ein Gang der Verzweiflung, der, wie sich zeigen wird, kein abgesichertes „gutes Ende“ mit sich führt. Ausgangslage des Werkes ist die Situation des (neuzeitlichen) Ichs, welches versucht, sich in der ihm gegenüberstehenden Welt zu verorten und widerzuspiegeln, um damit Gewalt über sich (und andere) zu gewinnen. Der Grundgedanke der Hegelschen Jugendschriften, dass das Ich sich in seinen Beziehungen und Weltbegegnungen zum Ausdruck bringt – daher dessen fundamental intersubjektive Seite und die Tatsache, dass das Ich immer „zwischen“ einzelner und allgemeiner Ich situiert ist¹⁸ –, gilt in besonderer Weise für die PhdG. Das Ich betrachtet die Welt als Spiegel, in dem es sich zu entdecken gilt. Hegel entwickelt dabei die verschiedensten Stationen dieser Entdeckungsreise, die alle das Schicksal teilen, dass das Ich sich in ihnen nicht im Letzten zu finden vermag. Es erfährt sich als entzogen und als negativ in Bezug auf die Welt, der es begegnet. Gleichzeitig ist aber auch die Welt des Ich

¹⁷ Im Folgenden zitiert nach G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke 1–20* (stw 601–620), hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Band 3.

¹⁸ Bei Hegel ist das Ich weder abstrakt individuell noch abstrakt kollektiv, sondern immer als Übergang von Einzelner und Allgemeiner zu sehen. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch in der Sprache, die dem Individuum vorausliegt und von ihm zugleich geprägt wird.

nicht einfach ein statisches Objekt, vielmehr ändert sich ihre Gestalt in jeder neuen Annäherungsweise. Man könnte sagen, dass in jeder Annäherung des Ichs an die Welt sich letztere als je neue Verlust-erfahrung des Ersteren zum Ausdruck bringt. „Ich“ und „Welt“ (und „Sprache“) sind korrelative Größen, die Welt sprachlich und geistig vermittelt als Weltbegegnung und Resultat eines ständigen Entzugs des sich in ihr nicht finden könnenden Ichs, die Sprache der Nachhall dieser Entzugserfahrung. In dieser Nichtfesthaltbarkeit haben Welt und Ich radikal zeitliche Struktur. „Zeit“ ist auf diese Weise nicht eine Ansammlung von fixierbaren Augenblicken auf einer chronologischen Zeitreihe, auch kein Substrat irgendwelcher Ereignispartikel, denen sie zugrunde läge, sondern der Entzug, den das Ich in seiner Weltbegegnung in jedem Anlauf, sich in der Welt zu verorten, erlebt. Daher ist jede Welteinstellung eine zeitliche Gestalt des Entzugs. Grundsätzlich gesprochen: Das *Ich* als das in Bezug auf seine Welt ortlos Bleibende und sich als entzogen Erfahrende, die *Welt* als Projektionsfläche der Gestaltungen der jeweiligen Verlust-erfahrungen, die *Zeit* als Prozess dieses Entzugs, die *Negativität* als ständiger Übergang sowohl des Ichs als auch seiner Weltgestaltungen und der *Tod* als radikalste Erfahrung des Selbstentzugs sind ineinander übergehende Sphären, die wiederum, wie noch aufgezeigt werden soll, in den *Gottesgedanken* münden.

An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass das Ich kein Objekt, auch kein weltloses Subjekt, sondern sprachlich-geistig¹⁹ (kulturell-intersubjektiv) vermittelte Weltbegegnung ist (und die Welt sprachlich-geistig vermittelte Ichbegegnung), wobei jede dieser Begegnungen wie angedeutet mit einem radikalen Scheitern endet, da das Ich keinen Ort in dieser Welt findet, an dem es sich festhalten könnte. Betrachten wir einige ausgewählte Stationen dieses (Nicht-)Findungsprozesses: Es begegnet der Versuch des Ichs, sich in der unmittelbaren Einzelheit der *sinnlichen Gewissheit* zu ver-

¹⁹ Hier muss zumindest angedeutet werden, dass sich das Phänomen der Sprache nicht auf die artikulierte Lautsprache oder Zeichensprache der Gehörlosen beschränkt, sondern da auftritt, wo Seiendes einander Bedeutung gibt. Weiters ist darauf hinzuweisen, dass das „Geistige“ nicht als Summe von Subjektbeziehungen zu verstehen ist. Vielmehr stehen bei Hegel (allgemeiner) Geist und (singuläres) Subjekt in einer Wechselwirkung, die jedes Grund-Folge-Verhältnis übersteigt. Von daher ist die Intersubjektivität nur in der Dialektik von Geist und Subjekt zu denken.

orten, die aber einem ständigen Verschwindensprozess unterliegt. Weiters derjenige der Verortung (Selbstspiegelung) in der Dingwelt der *Wahrnehmung*, der an der Dialektik von Einheit des Dings und Pluralität seiner Eigenschaften zerbricht. Dann derjenige der Verortung in der *Gesetzeswelt* des *Verstandes*, in deren fixierten und gleichbleibenden Gesetzen das *Gesetz des Lebens* in seiner Bewegung allerdings nicht abbildbar ist²⁰. Es begegnet in weiterer Folge der Versuch der Verortung in der *Begierde* des Lebendigen, die nie bis zur Neige gestillt werden kann, da die ultimative Begierde nicht einem endlichen Gegenstand gilt, sondern auf das „Lebendige“ selber in seiner Entzogenheit zielt. Die nächste Station ist die Verortung in der *Arbeit* als am Gegenstand „gehemmter Begierde“ des lebendigen Selbstbewusstseins, in deren Produkten sich das Ich desselben nicht zu finden vermag. Es folgt die Verortung im Rückzug *stoischer Weltabgewandtheit*, in der sich das Ich als völlig abstrakt-beziehungslos wiederfindet, dann der Versuch der Selbst-Verortung in der *skeptischen Negierung* des Begegnenden. Eine besonders signifikante Passage ist die Verortung im melancholischen Begehren der Vereinigung mit dem sich entziehenden unendlichen *Unwandelbaren* (wie in heutiger Popmusik als Ablösung traditioneller Mystik besonders manifest, welche eine ständige Sehnsucht nach Vereinigung mit einem nie erreichbaren Fluchtpunkt markiert). Im Anschluss „erdet“ das Ich die Alterität des unwandelbaren Unendlichen und sucht sich in den unwandelbaren *physikalischen, chemischen und biologischen Strukturen* des Seienden. Am Ende dieses Suchprozesses steht ein zentraler Satz der PhdG, der heutige biologistische Parallelen erfährt (wenn man sich die Ichidentifizierung mit Gen- und Proteinsequenzen oder neuronalen Prozessen vor Augen führt): „Das Ich ist ein

²⁰ Das Leben ist aus Hegels Sicht nicht *nur* Folge, sondern *auch* Grund der anorganischen Gesetzeswelt (und das Selbstbewusstsein ist der Grund beider), da der einfache Unterschied des Gesetzes *als* Unterschied (und damit in seiner wahrhaften Bedeutung genommen) Selbstunterscheidung des Lebens ist. Diese Selbstunterscheidung als von sich unterschieden bezeichnet wiederum das Selbstbewusstsein, welches sich als Ich von seiner Welt unterscheidet und sich als Unterschied auf sie bezieht. Dies bedeutet eine radikale Differenz zu heutigen Evolutionstheorien, in denen das Selbstbewusstsein als Folge des Lebens und das Leben als Folge der unbelebten Natur angesehen wird. Vgl. dazu K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 264–269.

Ding²¹. Dieser Satz ist deshalb von Bedeutung, weil er zwar eine völlige Absurdität anzeigt (ein sogenanntes „unendliches Urteil“, in dem die Sphäre von Subjekt und Prädikat auseinanderfällt), insofern sich der Geist gerade nicht in einem dinghaft gedachten Seienden widerfinden kann (die gehirnneuronale Welle wird z. B. erst dann die Farbe „rot“ bezeichnen, wenn ein sprachlicher Übersetzungsakt des „Ichs“ hinzutritt). Gleichmaßen aber bindet er auch den „härtesten“ Gegensatz in dieser „Ist“-Aussage zusammen. Darin deutet sich der Umstand an, dass das „Ich“ erst im radikalen Übergang von „Geist“ und „Materie“ konkret wird. D. h., dass sich das Geistigste im völlig kontingent Materiellen zum Ausdruck bringt und umgekehrt das rein Materielle, insofern es von allen seinen Bestimmungen abstrahiert wird, Reflexion oder Geist ist.

Die Hegelsche Irrfahrt ist an dieser Stelle nicht zu Ende, vielmehr versucht sich das Ich, welches im Ding keine Anerkennung als Subjekt erfährt, in der Folge in praktischen Vollzügen zu verorten, so in der *Erotik* oder in der *Tugend*, mit der es meint, den Weltlauf nach seinem Willen zwingen zu können. Einer der interessantesten Selbstverortungsversuche begegnet im „*Geistigen Tierreich*“. Dieses ist gekennzeichnet durch ein Ich, welches sich nicht mehr in *bestimmten* Weltumgangsweisen und Seinsformen festmacht, sondern sich durch seine absolute Flexibilität bestimmt. Es handelt sich hierin um ein Ich, welches den Unterschied des Selbstbewusstseins dadurch konkretisiert, dass es sich je nach Bedarf aus jeder inhaltlich bestimmten Weltgestalt zurückziehen kann und diese durch eine neue, gerade opportune zu ersetzen vermag. Seine Identität findet es in dieser Anpassung und letztlich in seinem „*Werk*“, aus dem es sich je nach Opportunität herauszuhalten vermag. Auf diese Weise entsteht eine Welt opportunistischer Angepasstheit mit der Folge, dass die Welt jeden substantiellen Inhalt verliert, insofern dieser nur mehr Repräsentation des sich ständig davon distanzierenden Ichs wird, welches sich auf diese Weise unangreifbar macht. Diese vollkommene „Relativierung“ und „Verflüssigung“ des Begegnenden als Spiegel des ungreifbaren Ich ist Charakteristikum der kapitalistischen Geldwirtschaft, in der nichts mehr Eigenwert hat und alles einer ständigen Neubewertung unterliegt (insofern muss jede Kritik

²¹ Konkret lautet der Satz: „... und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiermit so aus, daß das Sein des Geistes ein Knochen ist.“ (vgl. Hegel, PhdG 260).

des Relativismus als Ausdruck dieses Weltumgangs einhergehen mit einer Kapitalismuskritik!). Bildlich zum Ausdruck bringen könnte man diese Reflexion mittels der Stadt *Los Angeles* als Synonym der modernen Stadt überhaupt, welche reine Peripherie ohne Zentrum, reine Distanz und Unbezogenheit ist. Um sich in diesem System noch in irgendeiner Weise darzustellen, nimmt das Ich eine beliebig veränderbare *Markenidentität* an, deren einziges Charakteristikum ihr „Nichtinhalt“ und ihre pure Formalität als Marke ist. Gleichzeitig ist es ein Charakteristikum dieser Stufe, dass jeder sein beliebiges Werk bzw. seine auswechselbare Marke als das allgemein Gültige herausstellt. Dieses ist in seiner Abstraktion inhaltlich zwar nicht mehr besetzbar, erhebt aber den Anspruch der Verbindlichkeit für alle und wird in seiner Formalität der Maßstab aller Selbst(e). Ein Beispiel dafür finden wir in jüngster Zeit in den Debatten über „Leitkulturen“, die inhaltlich nicht besetzbar sind (niemand weiß, was die Leitkultur eines Landes sein soll). Ihr einziger Sinn besteht in der Unterwerfung unter völlig abstrakt-formale Marken und Forderungen (die Hegel in der *gesetzprüfenden Vernunft* thematisiert), die nur den *Ausschluss des Anderen* zum Inhalt haben, in dem sich das Ich nun seine Identität gibt.

Die nächste Stufe, in der sich das Selbst zu verorten trachtet, nennt Hegel „*Geist*“. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass sich das Ich in einem inhaltlich nie völlig durchschaubaren Allgemeinen – welches als Ausdruck des allgemeinen Selbsts jede Bestimmung, also jedes Merkmal, transzendiert (genauso wie das einzelne „Ich“ nicht in irgendwelchen Eigenschaften letztgültig zu verorten ist) – wiederzufinden scheint. Einzelheit des Ichs und Allgemeinheit des *ethischen Gemeinwesens*, in dem sich das Ich im Geist unmittelbar findet, scheinen völlig zusammenzufallen. Diese Gemeinschaft von Ich und Allgemeinem basiert nach Hegel einerseits auf der genealogischen *Familie*, andererseits auf der *Polis*, die beide ihr Selbstverständnis aus einer gemeinsamen (biologischen) Herkunft (Genealogie) der Selbstbewusstseine herleiten. Beide Formen aber bezeichnen für Hegel nicht Formen eines Ankommens des Ichs in der lange gesuchten Identität, sondern Formen des Todes, in denen sich das Ich also nur als Totes wiederzufinden vermag. Mit anderen Worten: Sowohl der Polis-Staat als auch die genealogisch orientierte Familie als Grundlage eines Gemeinwesens sind Formen der Anerkennung des Toten, nicht des Lebendigen, daher die überragende

Bedeutung von Krieg (Polis) und Totenbestattung (Familie) in diesen beiden Gemeinschaftsformen. Dem Lebendigen werden sie deshalb nicht vollkommen gerecht, weil das lebendige Ich durch einen Gegensatz, durch eine letzte Nichtbezogenheit ausgezeichnet ist, die in diesen genealogisch strukturierten Weltumgangsformen keinen entsprechenden Ausdruck zu finden vermag. Daher kann das Ich nicht in seiner Lebendigkeit wirkliche Anerkennung finden. Indem dem Ich allerdings diese Nichtbezogenheit, die Auflösung seiner Einbettungen als seine Wahrheit im Gefüge von (biologischer) Familie und Polis „widerfährt“, findet es sich nur mehr als absolut unbezogener, isolierter „Punkt“, in vollkommener Diskontinuität mit der Welt und mit allen Beziehungen derselben.

Diese Erfahrungen scheinen heute viele „vormoderne“ Kulturen zu erleiden, die sich als genealogische verstehen und ihr Selbstverständnis in dieser „natürlichen“ Gemeinschaft finden, aber durch die Individualität des modernen Ichs und seiner Fähigkeit zur Distanz zu allem und jedem zersetzt werden. Dagegen können sie sich nur dadurch verteidigen, dass sie ihre ethische Substanz, die, wie angedeutet wurde, in ihrem Charakteristikum gar nicht benennbar ist, da sie jeder Prädikation vorausgeht, mit abstrakten Sujets belegen (Kopftuch, Weißwürste etc.²²) und diese dann als Identität des Eigenen verteidigen. Auf diese Weise erfolgt ein Rückfall in die virtuelle Markenlogik, die vorher angesprochen wurde, nur mit dem Unterschied, dass diese Kulturen ihre Sujets nicht nach Belieben zu distanzieren vermögen.

Zurückgeworfen auf sich besteht der nächste Versuch des Ichs, sich im eigenen völlig abstrakten und inhaltslosen *Geltungsanspruch* zu verorten. Die erste Form desselben ist der *Besitz*, der, wie oben angedeutet, auf Ausschluss basiert und durch das *Recht* (konkret: Eigentumsrecht) abgesichert wird. Das Ich erfährt auf diese Weise allerdings immer stärker seine Entgegensetzung zu Anderen und zur Welt, die es schließlich in der zweiten Form des Geltungsanspruchs, nämlich in der *Bildung*, in ihrer Gegensätzlichkeit aus sich herausbildet. Merkmal der Bildung ist also die in sich entgegengesetzte oder *entfremdete* Welt, die das Ich vor allem in der undurchdring-

²² Es scheint tatsächlich eine völlige Beliebigkeit solcher Sujets zu geben, die zwar vermeintlich irgendwelchen Traditionen entnommen sind, ohne aber in lebendiger Beziehung zu der diese Traditionen tragenden Kultur zu stehen.

lichen Entgegensetzung eines Subjekt-Objekt-Gegensatzes, wie er für unser Denken so charakteristisch geworden ist, erfährt. Radikalisiert wird dieser Gegensatz auf der einen Seite hin zu einem völlig transzendent weltabgewandten deistischen Gott und zu einem weltunabhängigen (cartesischen) Subjekt, andererseits zur subjekt- und gottlosen Dingwelt unserer Tage. Das Ich setzt sich gegenüber der Welt als „Negativität“, d. h. als Nichts der Objektwelt und bildet auf diese Weise als Ersatz eine gedachte Welt heraus. Es spiegelt sich also im eigenen Denkprozess, in seiner Intellektualität. Hegel nennt diese Stufe „Einsicht“. In ihr begegnet der zweite Hauptsatz der PhdG: „Das Ding ist Ich“, der ergänzend zum bereits genannten Satz „Das Ich ist Ding“ gelesen werden muss, um, wie oben angedeutet, Ich (Subjekt, Geist) und Ding (Substanz, Materie) als reinen Übergang ineinander zu verstehen, wie noch auszuführen ist. Auf alle Fälle wird in dieser Stufe die gesamte Welt in die Vorstellung des Ichs zurückgenommen und verliert jeden Eigenwert und jede „Aura“: Sie wird zunächst unter dem Aspekt der *Nützlichkeit* für das Ich betrachtet, um schließlich überhaupt nur mehr die reine Projektionsfläche der inhaltlichen Leere und Unbezogenheit dieses Ichs zu sein, welches jede Re-alität vernichtet hat. Der Höhepunkt dieser Weltzersetzung ist die „absolute Freiheit und der Schrecken“. Im Terror dieser Stufe endet nach Hegel das europäische Projekt, weshalb die PhdG auch in ihrem Selbstverständnis ein Ende aller Geschichtsphilosophien und Geschichtstheologien markiert: Die Welt als eigenständige ist vollkommen zurückgegangen in die Projektion der unbezogenen Ich-Leere, die uns bereits im Sündenfall begegnet ist und die in der Hegelschen Variante ihre Unbezogenheit am Ende als absolutes Nichts widerspiegelt. Man könnte für diese Figur wiederum ein Bild verwenden: nämlich das *Perpetuum mobile*, jene völlig in sich geschlossene Maschine, die den säkularisierten metaphysischen Gott zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um eine Maschine, in die *nichts* von außen einzudringen vermag und welche im wahrsten Sinne des Wortes völlig unberührbar ist.

Die Entfremdung ist in dieser Stufe an die Spitze getrieben und was bleibt, ist der Tod als prädikatloses Absolutes, als absolutes Nichts (*nihil negativum*), in welches alles zurückgeht. Man müsste an dieser Stelle darauf hinweisen, dass der hier vorgeführte Tod nichts mehr mit einem menschlichen Tod zu tun hat (nicht einmal mit einem tierischen), der, wie wir am Ausgang der Paradieses-

geschichte gesehen haben, einen Entzug bedeutet als Schutzmaske gegenüber der absoluten Leere menschlichen Totalitätswillens. Dieser Tod dagegen ist die reine, bedeutungslose, von jeder Aura befreite Leere, die sich allenfalls in Form eines Diamantringes als letzter Nachhall des vergangenen und in den Krematorien verbrannten Lebens an unsere Finger heftet oder in Form von konservierten Leichen zeigt, die in einschlägigen Ausstellungen ein wenig Nervenkitzel vermitteln. Politisch entspricht dieser Stufe z. B. der absolute Nihilismus des Nationalsozialismus²³, der sich in dieser reinen Nichtigkeit von Faschismen unterscheidet, die ihren Inhalt aus der virtuellen Rückkehr in familiär-genealogische Strukturen eines nach der Aufklärung fiktiv gewordenen Ethos beziehen.

Diese Form des völlig sinnentleerten Nichts zernichtet nicht nur jede Inhaltlichkeit, sondern auch deren Geschichte (die absolute Freiheit, die als negative Freiheit jene Freiheit ist, die auf keinerlei Gegenstand mehr bezogen ist, löst sich auch von allen historisch-genetischen Bindungen). Dies bedeutet, dass Europa nicht mehr auf das (unmittelbare) Erbe christlich-jüdischer oder antiker Natur zurückgreifen kann, vielmehr ist es zunächst Produkt des Terrors der Zernichtung jeder Inhaltlichkeit. Neben dem *Terror*, wie er sich in einer bestimmten Phase der Französischen Revolution und dann in viel massiverer Form im Nationalsozialismus geäußert hat, gibt es eine zweite „Gestaltung“ dieses absoluten Nichts, nämlich die *Virtualisierung* als Ausdruck reiner Reflexion, die kein „außen“, also keine Realität mehr kennt. Von daher wird man sagen müssen, *dass der europäische Geist im virtuellen Nichts zu sich gekommen ist*. Dieses begegnet im akademischen Diskurs, in dem es um „nichts“ (Substantielles) mehr geht, in der Wirtschaft, in der der Mensch nur mehr als abstraktes Phantasma virtueller Zahlenreihen herumspukt (was sind die Jugendarbeitslosen anderes als Zahlengespenster, überflüssig, virtuell), in der Umwandlung der natürlichen Ressourcen unserer Erde in Treibstoff („Biosprit“) oder im anthropologischen Diskurs, wo der Mensch als fremdbestimmter Zombie herumgeistert (schier unheim-

²³ Der Nationalsozialismus ist damit weder hinreichend in seiner Eigenart und Singularität dargestellt noch kann er einfach aus dem hier skizzierten Entwicklungsgang abgeleitet werden. Wohl aber ist er *auch* als Phänomen einer radikal nihilistischen „Möglichkeit“, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat, zu verstehen.

lich die Jubelmeldungen einschlägiger Zeitschriften, wenn sie wieder einmal „herausgefunden haben“, dass der Mensch Funktion irgendwelcher neuronaler oder physikalischer Mechanismen ist). Zeitlich manifestiert sich diese virtuelle Welt durch die völlige Austauschbarkeit zeitlicher Richtungen und durch die beliebige Wiederholbarkeit zeitlicher Momente (wenn etwa die Aufnahme durch die Videokamera das Ereignis ersetzt, z. B. bei vielen heutigen Hochzeiten), wobei mit der Tilgung der Zeitrichtung dem Neuen kein Platz mehr eingeräumt werden kann, da in dieser Maschine jeder Platz in seiner beliebigen Austauschbarkeit überflüssig geworden ist. Die Jugend als „Noch Nicht“ und „Zu-Kunft“ ist auf diese Weise völlig ihres Ortes beraubt und bleibt allenfalls als virtuell-geisterhaftes Ideal einer zeitlos gewordenen Gesellschaft bestehen.

Der letzte Schlag der Maschinerie betrifft den göttlichen Schutz der Sterblichkeit: Auch diese soll soeben genannter Zeitlosigkeit zum Opfer fallen, und die Vision geht dahin, das Leben durch den kybernetischen Regelkreis zu ersetzen. Auf diese Weise fällt auch die zwar tragische, aber immerhin schützende Maske des menschlichen Todes und an ihre Stelle tritt nicht das Leben, sondern der reine Spiegel des virtuellen Nichts. Die Frage bleibt, ob damit die PhdG bzw. das europäische oder vielleicht menschliche Projekt überhaupt am Ende ist.

Hegel allerdings lässt diesem „Nichts“ noch ein Nachspiel folgen, nämlich die (kantische) „Moralität“ und das „Gewissen“. Erstere ist zwar nach Hegel als inhaltslose Abstraktheit und unverrückbarer Imperativ der gehemmte Terror (wie die Arbeit gehemmte Begierde war). Sie hat aber das Große an sich, eine Form der Allgemeinheit – alle stehen gleichermaßen unter dem moralischen Gesetz – gefunden zu haben, die nicht als genealogisches oder utilitaristisches Projekt bestimmt werden muss (wie etwa im Nepotismus unserer Parteibuchwirtschaft als Farce des genealogisch-familiär bestimmten Gemeinwesens). Ihr terroristisches Element aber besteht nach Hegel darin, dass die Kontingenz der Natur nicht „frei gelassen“, also anerkannt werden kann, dass sie Projektion des Ichs bleibt, welches sich im Geltungsanspruch des abstrakten moralischen Urteils wiederfindet. Als letzte Stufe des Geistes behandelt Hegel schließlich das Gewissen als internalisiertes moralisches Urteil, d. h. als internalisierten Terror. Im Einzelnen möchte ich auf diese Stufe nicht eingehen, wohl aber auf deren Ende: Nach Hegel „bricht“ das selbstgerechte

Urteil, in dem sich das Ich gefunden hat, am Ende des Gewissenskapitels zusammen, indem es in einen (aus dem Bisherigen nicht ableitbaren auf die Religion verweisenden) Erkenntnisschritt hineingeworfen wird: Es erfährt, dass der abgesicherte Ort seines Urteils, von dem aus das (kontingente) Andere verurteilt wurde, lediglich Projektion war, also in seiner Unangreifbarkeit und Unberührbarkeit einen virtuellen „Ort“ darstellte. Es „sieht“, dass das, was am Anderen verurteilt wurde, nämlich dessen Endlichkeit und Kontingenz, in Wirklichkeit der (entzogene, nicht beherrschbare) Ort des eigenen Selbsts ist, oder, wie Hegel dies in der „Wissenschaft der Logik“ (WdL) am Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik zum Ausdruck bringt, dass „das Anundfürsichsein Gesetzsein ist“. In dieser Einsicht erfährt die Kontingenz des Anderen *Verzeihung* und das Ich beginnt, von seinem Geltungsanspruch abzulassen, und zwar genau in dem Moment, in dem ihm eine Versetzung aus dem eigenen virtuellen und abgesicherten Ort seiner Urteile, auf den es sich zurückzog, widerfährt. Von dieser Warte aus ist das Wesen der Verzeihung zu bestimmen: Sie ist nicht Aktivität des Ichs gegenüber einem Anderen (ich verzeihe dir), in welcher dieses Ich noch einmal einen absoluten Ort gegenüber dem Anderen einnahme (und sich in seiner Selbstgerechtigkeit wiederfände), sondern sie ergibt sich aus der Einsicht, dass der kontingente Ort des Anderen in meinem Verzeihen schon verziehen war. Das Ich vollzieht also in einem Akt der Erkenntnis, in einem „Sich-Anders-Werden“ etwas, was, spekulativ gesprochen, schon geschehen ist. Von entscheidender Bedeutung ist, dass das Ich in dieser Versetzung aus seinem fiktiven Ort, aus seinem Urteil, das der Spiegel der eigenen Existenz war, in dem es sich gesucht hat, sich und damit auch die Welt als Projektionsfläche verliert: Das Ich ist in dieser Erfahrung eines „Sich-Anders-Werdens“ nicht mehr in der Lage, sich in Anderes zu projizieren und muss daher den Versuch aufgeben, sich in der Welt wiederzufinden.

In der reinen Virtualität unserer Distanzierungen von allem und jedem zeichnet sich nach Hegel also die Möglichkeit einer anderen Wahrnehmung ab, die die Welt nicht als Spiegel seiner selbst betrachtet. Die Frage aber, die sich stellt, ist, wie dieser hier angezeigte Versetzungsschritt zu fassen ist. Wäre er theoretisch-noetisch vollständig ableitbar, wäre er eine weitere Ichprojektion und gerade nicht einem versetzenden Übergang geschuldet. Insofern werden hier nicht einfach „Ursachen“ benannt werden können. Allerdings gibt es nach

Hegel doch eine Möglichkeit, den hier stattfindenden Übergang noch einmal auf eine tiefere Weise in den Blick zu nehmen.

B. Die Religion als Verlust des Ichs – Zur Bedeutung der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes

Die Religion ist bei Hegel kurz gesagt als Verlust des Ichs, insofern dieses sich in seiner Welt widerzuspiegeln versucht, zu denken. Mit der Religion verhält es sich somit genau umgekehrt wie Feuerbach dies andenkt. Bei diesem war Religion die Projektion des Menschen, bei Hegel hingegen werden alle religiösen Gestalten Metaphern eines Verlusts an Projektion(en) und damit an Selbstkonzeptionen des Ichs sein. Notwendig sind die Gestaltungsweisen der Religion aber, damit das Ich noch in irgendeiner Weise die Differenz, in der es sich zu jeder Form von Gegenständlichkeit (Projektion) befindet, zur Darstellung bringen kann. Die erste Form, in besonderer Weise an Kants Ausführungen zum Erhabenen anklingend²⁴, in der der Versetzungsschritt und Selbstverlust des Ichs religiös gestaltet wird, ist das Widerfahrnis des Aufgangs eines *Lichtwesens*. Das Licht symbolisiert die reine Bewegung, den reinen Übergang, als der sich das sich nicht selbst behaltende Ich erfährt. Dieses wird in weiterer Folge seinen Untergang als Repräsentierbares (von Hegel Negativität genannt) in immer radikalerer Form zur Anschauung bringen.

Ich möchte noch einige Beispiele herausgreifen, zunächst die Tierdarstellung: Wenn das Numinose sich als *Gott in Tiergestalt* metaphorisiert, so ist es die Befremdlichkeit des Tieres, die die Selbstentzogenheit des Ichs (seinen Versetzungsschritt aus sich) darstellt und die daher würdig wird, „Gottesträger“ zu sein. In abstrakterer Symbolik begegnet dem Ich die eigene Befremdlichkeit in den Kanten der *Pyramide*, insofern diese dessen Grenzen und dessen durch den Tod markierte Endlichkeit symbolisch zum Ausdruck bringen, d. h. sie

²⁴ Kants Analytik des Erhabenen macht darauf aufmerksam, dass das Ich in der Erfahrung des Aufgangs der Naturgewalten von der Möglichkeit einer beruhigten Bewohnung der Natur unwiderruflich abgetrennt ist. Das Gefühl des Erhabenen stellt sich dann in dem Moment ein, wo das Ich diesen Verlust an Naturzugehörigkeit für sich annimmt und in seiner Vernunft die Naturphänomene zu transzendieren beginnt. Auf diese Weise gründet die Vernunftform des Menschen in einer Nichtzugehörigkeit des Menschen, die in den Naturgewalten auf schau- rig-schöne Weise erfahren wird.

stellen die Schranke dar, die dem Ich in seiner Selbsterfassung entgegensteht. Weiters ist die Pyramide errichtet, um den Tod zu verbergen. Das Enigma des Todes ist es also, an dem das Ich seinen radikalen Selbstentzug erleidet und den es in einer weiteren Transformation festhält als Undurchdringlichkeit des Zeichens, wie sie die *Hieroglyphe* charakterisiert. In der weiteren Folge der religiösen Gestalten tritt das Moment des Negativen und Kontingenten bzw. der Tod als absolute Trennung des Ichs von jeder Form der Selbstprojektion immer stärker hervor. Man könnte sagen, dass die Metapher des Todes die Überfahrt bzw. den Übergang des Ichs in sein „Sich-Anders-Werden“ als Ende jeder Projektion darstellt.

Die Götter, wie sie in den Statuen zum Ausdruck kommen, sind nicht als unmittelbare Gestaltungen eines allgemeinen Ichs im Sinne der Idolatrie zu verstehen, sondern ihre Darstellungen frieren sozusagen dasjenige Moment ein, welches unmittelbar vor dem Einfall des Numinosen begegnet, sind also der versteinerte Anlauf (gleich einem Gottesschrecken) vor dem Ereignis (H.D. Bahr hält fest, dass es sich dabei um das Moment vor dem möglichen Einfall ihres Lachens handelt, wobei gerade das Lachen der Träger eines befremdlichen, vom Menschen nicht handhabbaren Sinnes ist²⁵). Auf diese Weise sind sie nicht Darstellung des Ichs, sondern von dessen Befremdlichkeit. Ein weiterer markanter Ort im Rahmen der religiösen Figurationen ist die *Sprache* bzw. der Gesang, wie sie im *Hymnos* zum Ausdruck kommen. Die Sprache hält, wie Hegel bereits im „System der Sittlichkeit“ bemerkt hat²⁶, die Macht des Negativen und sich Entziehenden fest und ist gewissermaßen der skandierte Todesschrei der Kreatur. Wenn also die Religion den *Übergang* des Ichs in sein nicht mehr projizierbares Anderes darstellt und zwar im wörtlichen Sinne, insofern sie genau dieses Moment des Überganges, den es im Bruch mit sich selbst (d. h. mit seinen Projektionen) erleidet, festzuhalten versucht, erfährt sie einen weiteren Ausdruck dieser Übergänglichkeit in der Sprache. Denn diese steht nicht nur am Übergang von organischem Laut und Bedeutung, sondern sie ist, tiefer betrachtet, selber Ausdruck des Bruchs mensch-

²⁵ Vgl. H. D. Bahr, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, Tübingen o.J., 327.

²⁶ Vgl. Hegel, System der Sittlichkeit (PhB 457), Hamburg 2002. Vgl. auch G. Agamben, Die Sprache und der Tod, Frankfurt a. M. 2007, 78.

lichen Ichs. In der Sprache bildet das Ich nicht eine außersprachliche Realität ab, d. h. sie ist nicht deren Symbolon, vielmehr symbolisiert die Sprache den Bruch, den Ich und Realität aneinander erleiden. Der Mensch ist niemals unmittelbar bei der Realität, ebenso wenig unmittelbar bei seinem Ich, sondern er ist in sich gebrochen (nicht eins mit der Welt und nicht eins mit sich selbst) und im Sprachlaut bildet sich die Ablösung des Ichs aus jeder unmittelbaren Einheit mit der Welt oder mit sich selbst heraus. Aus diesem Grund ist die Sprache, egal ob sie als artikuliertes Tönen der Stimme oder als Tönen eines Instruments (als Simulakrum der Stimme) erklingt (oder auch als artikuliert Bewegung erscheint wie in der Sprache der Gehörlosen), ein herausragendes Medium, um den Bruch darzustellen, den das Ich im Ablösen von seinen eigenen Bildern erfährt und der sich im Tod gewissermaßen verabsolutiert.

Eine weitere Gestalt, in der sich das Religiöse symbolisiert, ist die *Körperlichkeit*, wie sie sich in der Bewegung z. B. des Spiels zum Ausdruck bringt (Hegel denkt hier zunächst an die Olympischen Spiele). In der spielerischen Bewegung wird der Körper ganz zum Verweis auf einen zweiten (Bewegungs-Körper) und man könnte die Meisterschaft im Tanz und in der Körperbeherrschung im souveränen Übergang zwischen den beiden Körpern, dem „realen“ und dem „verwiesenen“ bezeichnen (vielleicht liegt auch das tiefste Motiv der mittelalterlichen Totentanzdarstellungen in der Ahnung, dass der erste Körper darin besteht, irgendwann vom zweiten geholt zu werden, d. h. einen endgültigen Übergang zu vollziehen!).

Ich möchte die Auswahl an religiösen Bildern, bevor ich zu Hegels Interpretation des Christentums komme, mit zwei Gestalten abschließen, nämlich der *Tragödie* und dem *komödiantischen Bewusstsein*. In ersterer tritt die Notwendigkeit des Schicksals, hinter deren Maske sich der Tod in seiner Unerbittlichkeit verbirgt, hervor. In ihm gehen Götter und Menschen unter, und so erweist sich der Tod als Nichts aller bisherigen maskenhaften Symbolisierungen. Damit bringt er die Wahrheit des Ethos zum Ausdruck (wie es sich im ethischen Gemeinwesen und der Familie gezeigt hat), vor allem aber erfährt nun das Ich seine völlige Kontingenz und seinen Bruch mit der Welt und mit sich selbst im Angesicht der letzten Maske, der Todesmaske, die ihm keine positive Selbsterfassung mehr zurückspiegelt. Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob hinter dieser Maske noch „etwas“ steckt. Hier fällt exakt die Komödie ein, in der die Masken

fallen, indem alle bisherigen Gestalten und sogar noch der Tod zerlacht werden (wäre nicht, so könnte man fragen, Nietzsche der große Komödiant unserer Zeiten?). Was bleibt, ist das *nackte*²⁷ Ich, welches im Unterschied zur ichbezogenen *Einsicht*, die sich nach Hegels Deutung hinter ihrem intellektualistischen Geltungsanspruch verschantzt, alle es abschirmenden Masken und (Selbst-)Projektionen zernichtet hat. Indem es also alle Masken verloren, d. h. absolviert hat, kann das komödiantische Bewusstsein von sich sagen: „Das Selbst ist das absolute Wesen“²⁸. An diesem losgelösten und nackten Ich tritt die völlige Kontingenz und Singularität hervor und man könnte fragen, ob es nicht das Lachen ist, welches einen ursprünglichen Riss in jeder maskenhaften Wirklichkeit simuliert²⁹.

Auf alle Fälle scheint in diesem Lachen der Komödie ein Moment an Kontingenz auf dem Sprung zu sein, fähig, ohne Vorwarnung die Masken unserer Existenz, vielleicht sogar auch diejenigen der Virtualität unserer Tage, aufzubrechen. Gott lacht also? Warum aber, so könnte man fragen, wird der christliche Gott dann nicht als lachend dargestellt? Warum wird nie davon berichtet, dass Jesus gelacht habe (auch wenn wir noch so sehr davon überzeugt wären, dass dieser „Fresser“ und „Säufer“ auch Heiterkeit verbreitet hat). In der Sündenfallgeschichte bedeckte der Tod das abgründige Nichts, in dem sich das unendliche Begehren der (Re-)Präsentierbarkeit Gottes verbarg und welches seinerseits das ursprüngliche Kleid der Gnade, d. h. die Dezentrierung eigener Verfügungsgewalt zernichtete. Das Lachen bedeutet nun in seinem anarchischen Gestus allen Projektionen gegenüber eine solche Dezentrierung, bleibt aber zumindest in Hegels Ko-

²⁷ Während beim Sündenfall die Nacktheit die Leere des totalitären Blicks und seiner ihm korrespondierenden Selbstprojektion spiegelt, bedeutet die Nacktheit des komödiantischen Ichs das Ende aller (Selbst-)Projektionen und geht daher einher mit einem radikalen Wissen um die Kontingenz und Verletzlichkeit des Daseins. Bezüglich der Scham ließe sich sagen, dass sie sich gerade in der Erkenntnis der (Selbst-)Projektionen – die das Ich von seiner eigenen Kontingenz trennen – einstellt. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Komödie schamlos, weil am Ende aller Projektionen stehend, ist.

²⁸ Hegel, PhdG 545.

²⁹ Vielleicht dient das künstliche Lachen in den Sit-Up Komödien unserer Tage geradezu als Mittel der vorher beschriebenen Virtualität, den wirklichen Einfall eines anarchischen Lachens solange zu simulieren, bis dieses nicht mehr hörbar wird.

mödieninterpretation ambivalent, da nicht zu entscheiden ist, ob es dem Ich noch einen ultimativen Rückzugsort bietet und gewissermaßen den Tod als Kleid ersetzt oder ob es sich auch selber im Letzten aufs Spiel zu setzen vermag zugunsten der Berührbarkeit durch Anderes. In diesem Sinne muss nach Hegel das Ich (bzw. alle seine Projektionen und Vergegenständlichungen) auf radikalere Weise aufgeopfert werden, nämlich am *Kreuz*, welches sich als heilsnotwendig erweist.

Das Lachen mit seinem an-archischen Sinn wird zum Sprungbrett für einen Versetzungsschritt hin zu einem Ort radikaler Ausgesetztheit und Berührbarkeit. Das *unglückliche Bewusstsein* als „Geburtsstätte des Absoluten“ bezeichnete bei Hegel den – uns im Sündenfall begegnenden – Versuch einer Vereinigung des endlichen Menschen mit dem Unwandelbaren, d. h. mit Gott. Das Unglück dieser Stufe resultierte aus dem Misslingen dieser Vereinigung. Gott blieb dem Begehren des Menschen transzendent, insofern sich der Mensch lediglich mit seinem eigenen Begehren zu vereinen vermochte. In der *offenbaren Religion*, also in der Kreuzesoffenbarung des Christus, *widerfährt* nun diese Vereinigung paradoxerweise im radikal Diesseitigen ausgesetzter Kontingenz. Der Schmerz des Ichs ist nicht mehr ein Schmerz ungestillter Sehnsucht, sondern rührt aus der Verwundbarkeit und offenen Exponiertheit eigener Existenz, in der Gott präsent wird. Entscheidend ist dabei, dass es sich beim Kreuzesereignis um ein singular-absolute Ereignis handelt. Dies deshalb, weil es für es kein gültiges (reflexives) Bild gibt als Bezugspunkt eigener Selbstfindung, in dem dieses Ereignis festgehalten werden könnte, um das kontingente Element in der Folge zu entschärfen und der eigenen Handhabe zuzuführen³⁰. Dies geht soweit, dass am Kreuz die Singularität unmittelbarer Sinnlichkeit und Gegenständlichkeit, also *Körper*, insofern *zur* Sprache kommt, als an diesem Ort paradoxerweise die (reflektierende) Sprache selbst außer Kraft gesetzt und so dieses Ereignis als absolute, d. h. von allen Verfügungen, Einordnungen, Masken und Kleidern losgelöstes³¹ erblickt wird.

³⁰ Von daher hat Kant Recht, dass alle doktrinalen Theodizeen zum Scheitern verurteilt sind.

³¹ Hegel prägt den bemerkenswerten Satz, dass auch die Religion noch dadurch gekennzeichnet ist, dass sie die Wirklichkeit in das „Kleid ihrer Vorstellung“ (PhDg 497) einfügt. Erst das Kreuzesgeschehen wäre eine letzte radikale Entklei-

Der Absolutheit dieses Geschehens radikalster Entäußerung wird also keine Symbolisierung mehr gerecht, und dem Subjekt wird jede Möglichkeit entzogen, eine neue, sich vor dieser Entäußerung bewahrende Projektionsfläche im Anderen seiner aufzubauen, um sich auf diese Weise wiederum der Kontingenz des Daseins, der Berührung des Anderen zu entziehen. Was auf diese Weise radikal entschwindet, ist ein wie immer gearteter objektivierbarer Gott, in den sich das Ich hineinversetzen könnte, um sich damit aus dem eigenen *corpus* der Berührbarkeit zu distanzieren. Jesus ist daher weder modalistisch eine unmittelbare Manifestation des transzendenten Gottes noch tritheistisch die zweite Entität in einem Dreigötterhimmel. Vielmehr ist er Zeigestab einer Versetzung aus sich, die nicht auf ein äußerliches „Anderes“ (den weltjenseitigen Gott) als Spiegel eigener Distanzierung gegenüber dem Anderen hinweist, sondern auf eine *Sphäre absoluter Berührbarkeit und Verletzbarkeit, die zum einzigen „Aufenthaltsort“ Gottes wird, gleichsam als Haut des Absoluten*³². Damit könnte man, um auf die Sündenfallgeschichte zurückzukommen, dem Baum des Lebens eine vertiefte Bedeutung geben: Er ist der Ort absoluter Berührbarkeit, Verwundbarkeit und Ausgesetztheit (insofern hat die alte Ikonographie eine geniale Intuition, wenn sie denselben als Kreuz darstellt) in der Mitte einer reinen affektiven Kommunikation mit der Umwelt³³, er ist unverhüllter Körper, jenes göttliche Kleid als „zweite“ Haut, mit dem der Mensch „vor“ dem Fall bedeckt war.

Paradoxerweise geht mit dem „Tod Gottes“ auch eine Umwertung des Todes, gewissermaßen der „Tod des Todes“ einher. Dieser wurde entweder gefasst als Annihilierung des Ichs (in der PhdG paradigmatisch im Kapitel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ zum Ausdruck gebracht) wie in unserer Kultur, in der an die Stelle

dung, die allerdings von den Kirchen sofort wieder in eine Vergangenheit oder Zukunft distanziert wird.

³² Das Kreuz Jesu ist also, insofern Jesu Körper in seiner Ausgesetztheit ganz und gar Verweis Gottes ist, der affektive Übergang von aktuellem und habituellem Körper. Für ein Denken des Körpers als Übergang dieser beiden Sphären vgl. auch die Ausführungen von M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 107.

³³ Zum Aspekt der Affektivität Gottes vgl. P. Sequeri, „Nur einer ist der Gute“ (Mt 19,17). *Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie*, in: E. Arens (Hg.), *Ästhetik trifft Theologie* (QD 246), Freiburg i. Br. 2012, 46–72.

des Verstorbenen das hoffnungslose, jeden Sinn zerstörende Nichts („nihil negativum“) tritt³⁴ (der Verstorbene ist „nichts“ mehr), oder aber im „günstigeren“ Falle als ambivalente Maske, die dem unendlichen Begehren des Menschen (nach dem göttlichen Blick) eine Schranke setzen soll. Am Kreuz bedeutet der Tod nicht mehr die Abwesenheit von „etwas“, sondern sowohl die Abwesenheit aller Bilder und Projektionen (von Selbstkonzeptionen und Konzeptionen des Anderen, in denen wir uns widerspiegeln) als auch eine letztgültige Besiegelung dieser Abwesenheit. Die antiken Götter und Religionsgestalten als Todessymbolisierungen verschwinden darin ebenso wie alle mundanen Selbstverortungen. *Europa steht so gesehen in der Spannweite und Spannung von zwei Verschwindungsfiguren, nämlich jener des tödlichen Terrors eigener Selbstprojektionen und jener des lebensspendenden Kreuzes.* Während erste das leere Nichts zurücklässt, bedeutet das zweite die absolute Offenheit für anderes.

In Joh 20,11–18 macht Maria am Grab, am Ort der Leere aller Bilder, die Erfahrung einer „Umwendung“. Sie wendet sich um von dem den beiden Götterboten am Grab gegenüber zum Zeugnis gebrachten Entsetzen einer bloßen Abwesenheit („weil sie wegnahmen meinem Herrn“), in die die Welt zurückgegangen ist und die kein Bild mehr aufrecht erhalten lässt, zur dem „Gärtner“ (zeigt sich nicht in der Unmöglichkeit, Jesu Gestalt im Gärtner zu erkennen, dieser Verlust des Bildes an?) dargebrachten Entschlossenheit, ihren Kyrios aus dem Ort bloßer Abwesenheit zurückzuholen („wohin du ihn legtest, ich werde ihn holen“), also zur Bereitschaft zur Höllenfahrt bzw. zum Gang in die Leere. Dabei empfängt sie ihren Namen mittels einer Stimme, in der sie in einer zweiten Umwendung, in der die letzte Sicherheit, nämlich der Tod als absolut anderer Un-Ort verschwindet, ihren Kyrios erkennt. Die Berührbarkeit Jesu („Berühre mich nicht“) verlangt einen Aufschub, insofern sich erst die Sphäre eines zweiten Leibes als Sphäre absoluter Berührbarkeit aufbauen muss.

Der Mangel der offenbaren Religion, also des historischen Christentums, besteht nach Hegel darin, dass dieses den Übergang des Kreuzes als paradigmatischen Übergang zwischen dem Körper und einer Sphäre von dessen absoluter Berührbarkeit in ein vergangenes

³⁴ Vgl. H. D. Bahr, *Den Tod denken*, München 2002.

oder zukünftiges Geschehen auslagert und sich damit noch einmal gegen die Kontingenz, die als Böses abgewertet wird, und die damit verbundene Verwundbarkeit abzuschirmen trachtet. In letzter Radikalität wird damit auch das eigene liturgische Geschehen, welches diesen Übergang feiert, nicht vollkommen ernst genommen.

C. Das Absolute Wissen und der Körper Gottes

Am Ende von Hegels PhdG, also im Kapitel über das absolute Wissen, tritt als entscheidende Kategorie jene des Übergangs hervor, dessen reine Bewegung wahrhaft *geistvoll* ist. Auch ein theologisch „unverdächtiger“ Denker wie M. Merleau-Ponty bringt die Bedeutung dieser Kategorie – jenseits ihrer Reduktion auf bloße Ortsbewegung – zum Ausdruck, wenn er darauf hinweist, dass wir „eine Welt denken [müssen], die nicht allein aus Dingen, sondern aus reinen Übergängen besteht“³⁵. Der Übergang zeigte sich in Hegels PhdG am Anfang der Religion, insofern ihre Gestalten Symbolisierungen des Übergangs als Versetzungsschritte des Ichs aus dessen Projektionen (d. h. aus sich) bedeuteten. Den radikalsten Punkt, insofern sich hier der Übergang in den äußersten Extremen vollzieht und er als göttliches Geschehen selbst erkannt und bezeugt wurde, erreicht er am Kreuz Jesu. SEIN gekreuzigter Körper wird in diesem Ereignis geschaut als absoluter Verweis auf eine Zone reiner Berührbarkeit, in der sich der Übergang als solcher von Christus und dem Vater, Kontingenz und Absolutem, Mensch und Gott, Singulärem und Allgemeinem, Materie (Ding) und Geist (Ich), von physischem Körper und jenem zweiten Körper, den Maria erblickt hat und der in den Olympischen Spielen vorgezeichnet war, eröffnet. Entscheidend ist auch, dass in dieser Übergänglichkeit jede kausale Richtung durchbrochen ist und das Anfangen zugleich Anfang eines Anderen ist: Berührung bedeutet berührt zu werden und sich zur Berührung geben, erkennen erkannt sein und sich zu erkennen geben, sprechen gesprochen zu werden und sich zur Sprache geben, erzählen erzählt zu werden und sich zur Erzählung geben, zeitigen gezeitigt zu werden und sich als Zeitgestalt geben (zu ergänzen wäre hier, dass die Zeit wie das Ich ihr Wesen im Übergang finden³⁶).

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie*, 320.

³⁶ Bei Hegel ist die Zeit der daseiende Begriff, Merleau-Ponty spricht davon, dass

Besonders zu thematisieren ist der Übergang zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten: Das Absolute hat sich, wie in der offenbaren Religion gezeigt wurde, völlig an ihm entäußert, d. h. als eigene Sphäre aufgegeben, und zeigte sich in der sinnlichen Berührbarkeit des kontingenten Selbstes. Der Übergang, der im absoluten Wissen thematisiert wird, ist jener von einem Ich, welches sich in den bisherigen Stufen in seinen Projektionen verorten wollte oder seinen Selbstverlust noch mittels Gestalten (Masken) zu bewältigen trachtete, in dessen völlige Ausgesetztheit, die es nun quasi als „zweite Haut“ oder zweiten Körper anlegt, *der Körper und Berührbarkeit des Absoluten selber ist*. Konkret gesagt hat dies die irritierende Konsequenz, dass Gott sich in der Zufälligkeit einer berührbaren und d. h. leidenden Ausgesetztheit und Existenz offenbart. Anders gesagt: Wer der Mensch im tiefsten Sinne ist, erweist sich gerade in der Berührung durch völlig kontingente Ereignisse. Die Welt und unser Leben sind auf diese Weise nicht, wie landläufig gedacht, ein Behälter an Möglichkeiten, von denen sich die Mehrzahl nicht verwirklicht und von denen mit zunehmendem Leben immer weniger überbleiben, sodass wir nur darauf hoffen können, dass Gott im Paradies all dies ermöglicht, was uns zu Lebzeiten versagt geblieben ist³⁷, sondern sie manifestieren sich in kontingenten und völlig unvorhersagbaren Berührungen, in denen das Absolute selber danach trachtet, bei uns zu sein, und die wir annehmen oder gegen die wir uns auch abschirmen können. Wenn Hegel von einer Vernunft der Geschichte spricht, geht es so gesehen nicht darum, diese in eine abstrakte Notwendigkeit zu bringen, sondern es geht um die paradoxe Vernunft des kontingenten Augenblicks, den wir nicht bewältigen und in unser eigenes Begehren integrieren können, aus dessen Zufälligkeit und in der Ausgesetztheit dessen aber geistiges Gesche-

wir die „Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen [müssen]“. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie*, 480.

³⁷ Auch E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Theologie des Gekreuzigten im Streit von Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁷2001, 293 scheint in diese Richtung zu gehen, wenn er davon spricht, dass eine „christliche Eschatologie ... von daher *ewiges Leben* zu denken [hätte] als die Offenbarung des gelebten Lebens mit seinen es stets umlagernden Möglichkeiten, also nicht nur als Verewigung der Möglichkeit, *aus* der unser Leben wirklich wurde, sondern zugleich als Offenbarung und Inkraftsetzung derjenigen Möglichkeiten, *in* die unser Leben ständig hinausschwingt, ohne sie je verwirklicht zu haben.“

hen entspringt. Es soll nicht geleugnet werden, dass, wie auch die Bibel weiß, diese (Gottes-)Begegnungen zutiefst verletzend und auch lebensbedrohlich sein können (vgl. etwa Ex 4,24), sodass sie sich tief in unsere Existenz als Narben und Brüche für immer einschreiben und es auch keine letzte Sicherheit darüber gibt, dass sie uns nicht zerbrechen. Zu betonen ist aber auch, dass genauso wenig von einer letzten Unsicherheit gesprochen werden kann, da allgemein-theoretische Aussagen an dieser Stelle nicht mehr greifen und Erkenntnis in Praxis und Wissen in Hoffnung übertritt.

Ein Moment ist am Schluss dieses Teils noch herauszustreichen: Es wurde gesprochen von jenem Körper reiner Berührbarkeit, also dem Baum des Lebens, in den sich die Zeiten nicht zuletzt als Narben unserer Existenz einschreiben. Christlich gesehen hat dieser Körper bzw. die darin eingravierte Schrift eine ganz bestimmte Gestalt, nämlich diejenige eines Textes, der die Erinnerung solcher Berührungen und Verletzungen aufbewahrt, genannt Bibel³⁸. Sie ist Wort gewordene/r Haut/Körper und bezeichnet den Übergang von Fleisch und Wort.

(Post-)apokalyptischer Epilog: Musils „Mondstrahlen bei Tage“

A. Die Gestalten der Zeit und deren Übergang in der Gravur/Schrift der Offenbarung des Johannes

Der vorläufige Endpunkt der Überlegungen ist damit erreicht: Gott manifestiert sich in den Schrift gewordenen Berührungspunkten unserer Existenz. Diese Schrift hat ebenso die Gestalt eines universalen Kanons solcher Berührungserzählungen als „aufgehobener Geschichte“ wie die unendliche Varietät partikularer und persönlicher Fortschreibungen. Heute, so scheint es, ist der Blick für den damit gezeichneten ideellen Körper, in dem unsere Verletzungen, Feste und Geschichten eingraviert sind, verlorengegangen – kaum jemand käme auf die Idee, dass die Kirche im tiefsten Sinne vielleicht darin ihre genuine Existenzform hätte. Worte wie „Leib Christi“, Fleischwerdung etc. drohen zur Farce zu verkommen –, und deshalb erfol-

³⁸ Zu diesem Aspekt vgl. M. Neri, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea* (EDB 85), Bologna 2010.

gen die Gravuren in der organischen Haut auf andere Weise z. B. in den überall gegenwärtigen Tätowierungen, die, so scheint mir, eine unendliche Sehnsucht nach realer Erfahrung der eigenen Individualität und d. h. nach berührender Begegnung des Anderen zum Ausdruck bringen, der allerdings die Glocke unserer Virtualitäten kaum zu durchdringen vermag.

Geschichtsphilosophisch möchte ich die vorgebrachten Überlegungen zunächst anhand eines Blickes auf die letzte Schrift (Narbe, Gravur) der Bibel lenken, die Offenbarung des Johannes. Mehrere Dinge sind hier kurz festzuhalten:

1. Durch diese Schrift bekommt die Bibel einen sowohl räumlich als auch zeitlich universalen Horizont. Räumlich erstreckt sich die Johannesoffenbarung, regional beginnend mit der Insel Patmos und den sieben Gemeinden Kleinasiens, über die ganze Erde und darüber hinaus auf Himmel und Hölle, auf die Sphäre also der Toten ebenso wie der Überlebenden und den himmlischen Hofstaat. Zeitlich wird durch diese Schrift, die den Kanon beschließt, die Bibel auf die gesamte Geschichte ausgeweitet, von ihren Anfängen oder sogar von einer Zeit vor den Anfängen (wie in den ersten Kapiteln der Genesis) bis zu ihrem Ende und sogar darüber hinaus. Die Heilige Schrift der Christen ist auf diese Weise die Verwandlung der gesamten Geschichte in Text oder, gemessen an den hier vorgelegten Gedanken, die Einbringung der Geschichte in jenen zweiten Körper totaler Berührbarkeit und Ausgesetztheit, in dem die Narben geschöpflicher Existenz verortet sind. Für eine Reflexion des Verhältnisses dieses Textes zur „chronologischen“ Geschichte könnte eine Hinwendung zu den Schlussreflexionen aus Hegels PhdG sinnvoll sein. Auch diese Schrift stellt menschliche oder zumindest europäische Geschichte wenigstens indirekt nach bestimmten Wissensgestalten gegliedert dar. Nach Hegel ist die Zeit die Aufhebung bloßer Jetztmomente und nicht einfach ein physikalisches Phänomen. Sie ist der Ausdruck geistiger Bewusst-Seinsgestalten, also einer Welt, die nicht bloß als Objekt zu betrachten ist, sondern am Übergang Subjekt-Objekt und Immanenz-Transzendenz angesiedelt ist. In der Übergänglichkeit dieser Bewusst-Seinsgestalten wiederum gestaltet sich die Zeit in bestimmte Wissens- und Religionsfiguren, oder man könnte auch sagen in spezifische Epochen, in denen jeweils eine bestimmte Bewusst-Seins-Gestalt im Vordergrund steht. Ihren Brennpunkt aber haben diese Epochen in den Übergängen,

weshalb sie nie eine positivistisch festzumachende Abfolge darstellen, wobei wiederum der entscheidende Übergang derjenige zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten war, der von der Gemeinde in Jesus Christus angeschaut wurde, in den so gesehen die „chronologische“ Geschichte zurückgeht ohne aufzuhören. Die damit einhergehende Wahrnehmung dieses Übergangs als Baum des Lebens in seiner totalen Berührbarkeit, Verletzbarkeit und Ausgesetztheit im Vollzug eines Versetzungsschrittes aus allen eigenen Abschirmungen, Masken und Projektionen bietet auf diese Weise eine Art Textgewebe oder zweite Haut oder zweiten Körper oder patristisch gesprochen ein „Kleid der Gnade“, in das der Mensch gekleidet ist, welches paradigmatisch in der Textur der Bibel zum Ausdruck kommt als Verkörperung dieses „Lebensbaumes“, der, wenn man etwa das Verhältnis zur PhdG betrachtet, sowohl deren Endpunkt als auch deren Referenzpunkt darstellt.

2. Eine zweite wichtige Überlegung betrifft die Stellung der Johannesoffenbarung im Kanon, den sie abschließt. Im ersten Punkt wurde darauf aufmerksam gemacht, dass diese Schrift den Kanon in ein universales zeitliches Gefüge einbettet, in dem der gesamte Kosmos (im Hegelschen Sinne) aufgehoben ist. Daneben hat aber die Offenbarung auch das Charakteristikum, dass sie den gesamten Kanon rekapituliert. Sie stellt eine Art Textcollage aller Teile der vorangehenden Schriften dar, die allerdings nie wörtlich zitiert, sondern jetzt, am Ausgang der Geschichte, neu gelesen werden (müssen). Der Kanon wird in Bilder übersetzt oder eigentlich revoziert, und in dieser Übersetzung erfolgt ein collageartiger Rückblick auf die Geschichte, geprägt durch mannigfaltige Brechungen, die bis hin zur Grammatik reichen. So zeigen sich in diesem Werk kunstvollste rhetorische Figuren neben simpelsten – oberflächlich betrachtet – grammatikalischen Irrtümern³⁹, sodass wohl gesagt werden muss, dass eine der Aussagen des Buches darin liegt, dass Gott nicht mehr sprachlich-grammatikalisch erfasst werden kann bzw. dass nur in einer gebrochenen Sprache und in verschobenen Bildern Gott in den Blick zu kommen vermag. Mein Kollege Jakob Deibl hat

³⁹ Vgl. dazu G. Biguzzi, *Apocalisse*, Milano 2005, bes. 60. Vgl. ebenso T. Paulsen, *Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse* (Manuskript zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels noch nicht veröffentlicht, freundlicherweise zur Verfügung gestellt von T. Nicklas).

mich darauf aufmerksam gemacht, dass der Kanon der Christen mit Geschichten beginnt, aber am Ende in Briefform übergeht. Die Johannesoffenbarung, sowohl an (die) sieben Gemeinden und deren Engel adressiert als auch an Jesus Christus (!) (vgl. Offb 1,5b), macht hier keine Ausnahme. Der Kanon mündet also in persönliche An- und Freundschaftsrede, was noch dadurch verstärkt wird, dass in ihr sieben (also die Zahl der Fülle) Seligpreisungen ausgesprochen werden, deren letzte einen Rückbezug auf den Lebensbaum darstellt. Letzte Dimension ist also die Transformation der Rede in Gebet (siehe dazu auch Teil IV: Vom Preis des Gebets).

3. Die Offenbarung stellt nicht nur einen großen geschichtlichen Bogen her und rekapituliert die Schrift, sondern sie bildet auch deren Epilog, ein Nachwort der Geschichte, was sich schon daran andeutet, dass sich ihre Kundgabe am achten Tag, am Sonntag, dem Tag des Herrn, ereignet (Offb 1,10). Dazu ist sie in ihren Hauptteilen Rückblick, der auch die Zukunft umfasst. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass vielleicht zu wenig berücksichtigt wird, *dass unsere Existenz, christlich betrachtet, einen solchen Epilog darstellt*. Christen haben (sakramental betrachtet) nicht das Leben, wohl aber den Tod hinter sich: Ihr Leben stellt also einen Übergang von Leben und Tod wie das Leben aller anderen Menschen, dann einen Übergang von Tod und Leben in der Taufe und damit insgesamt schließlich einen Übergang zwischen Tod und Tod dar und damit eine radikale Aufspaltung dieses enigmatischen Ereignisses. Christliche Zeit ist Schwellenzeit und im wörtlichen Sinne voll-endet (zwischen zwei Enden).

In der Johannesoffenbarung kommt dieser Epilog auch strukturell zum Ausdruck: Der große Bogen reicht vom Brief an die sieben Gemeinden, den sieben Siegeln, Posaunen und Schalen schließlich hin zu sieben Visionen, in denen die Leidens- und Gewaltgeschichte der Menschheit in einem Staccato an Bildern rückblickend geschildert wird. Nachdem diese Gewaltgeschichte untergegangen ist bis hin zum völligen Verschwinden der bisherigen Handlungsstätten (Himmel, Erde) setzt eine Vision ein, die zunächst eine Schilderung des neuen, gastlichen Jerusalem beinhaltet, um in eine Stimme überzugehen, die eine Seligpreisung derjenigen darstellt, die am Baum des Lebens teilhaben, d. h. die sich von den Leidensgeschichten dieser Welt berühren ließen (ein Gegenbild liegt in Offb 18,7 vor, wo Babylon davon kündigt, keine Trauer zu kennen). Diese Audition

schließlich verschwindet ebenfalls zugunsten eines Zeugnisses des Buches, in das sich der Baum des Lebens transformiert und welches schließlich in eine Liturgie, in der um das Kommen des Herrn Jesus gebetet wird und welche als letztes Wort einen Segenswunsch für alle bereit hält („Die Gnade des Herrn Jesu mit allen!), einmündet.

Die Offb verabschiedet also als Epilog der Schrift sukzessive alle Bilder, in denen sie vorher die gesamte Geschichte erinnert und refiguriert hat, einschließlich der utopischen Schlussvision, um in einen Segenswunsch *überzugehen*, der das Schlusswort der Zeit, des Lebensbaumes, des Buches, der zweiten Haut/des zweiten Körpers als Gestaltung des Kyrios bedeutet.

B. Mondstrahlen bei Tage

Der Epilog der Geschichte fasst diese zusammen, um sie, d. h. die Dominanz bestimmter Gestalten, zu verabschieden, und daher kann er sich frei zu den einzelnen Gestalten verhalten, ohne sich abstrakt distanzieren zu müssen. Gemäß der Johannesoffenbarung mündet dieser Epilog in ein Fest und schließlich in einen Segenswunsch. Die eingangs aufgeworfene Frage, was am siebenten (oder achten) Tag gefeiert wird, scheint nun beantwortbar zu sein: Es ist die Umwandlung des äußerlichen Ereignisses, der chronologischen sinnlos erscheinenden Welt, der Geschichte in einen Begegnungsraum, in dem der Mensch in Bejahung seiner Kontingenz ganz Empfindsamkeit wird, d. h. einen zweiten Körper der Berührungsfähigkeit aufbaut am Kreuzungspunkt von Mensch und Gott. In gewisser Weise ist die festliche Begegnung und die in ihr enthaltene Lebenskraft und Kreativität, weit entfernt davon, Verdrängung des Todes und Vergessen der Kontingenz zu sein – dies wäre deren Farce –, der tiefste Ausdruck dieses Corpus.

In ganz besonders tiefer Weise kündigt davon eines der großen Werke der Weltliteratur, nämlich Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“⁴⁰. Bereits die chronologischen Angaben geben zu denken:

⁴⁰ Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe im Rowohl-Verlag. R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman I. Erstes und Zweites Buch. Hg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1987 sowie R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman II. Aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1987.

Das ganze Werk ist unmittelbar vor Ausbruch des ersten Weltkrieges, also vor der großen apokalyptischen Katastrophe Europas angesiedelt. Eine asymmetrische Entsprechung erfährt diese Angabe im Lebensalter Ulrichs, des Protagonisten. Er ist 32 Jahre alt, steht also an der Schwelle des Lebensalters Christi, an dem dieser (zumindest der Tradition nach) gekreuzigt wurde. Gleichzeitig verweist das Werk allerdings über die Apokalypse hinaus, die sich gut österreichisch als Farce ereignet. Im Zentrum steht die sogenannte „Parallelaktion“, in der „das volle Gewicht eines 70jährigen segens- und sorgenreichen [Regierungs-]Jubiläums gegenüber einem bloß 30jährigen zur Geltung“⁴¹ gebracht werden soll. Bezug genommen wird damit auf die Regierungsjubiläen der beiden Kaiser Franz Joseph von Österreich und Wilhelm von Deutschland. Wir wissen, dass dieses Jubiläum Franz Josephs nie stattgefunden hat, weil er bereits 1916 (also nach 68 Regierungsjahren) gestorben ist. In diesem Sinne hat die Parallelaktion etwas doppelt Absurdes, weil sie erstens das Jubiläum eines Toten sein wird und zweitens auch mit dem Untergang des österreichischen Imperiums zusammenfällt. Inhalt der Parallelaktion soll ein Motto sein, welches Österreich, das ja, wie wir wissen, in der Folge unterging, „als wahren Ort des Weltgeistes zum Ausdruck bringt“⁴². Die Parallelaktion erweist sich schließlich als eine ungeheure Aneinanderreihung von Sitzungen, Intrigen, Diskussionen, Abstimmungen unter umfassender Beteiligung, der lediglich eines fehlt – ein Inhalt oder, wenn man so will, die Weltidee, die alles befassen könnte. In diesem Sinne stellt der Protagonist des Werkes, Ulrich, den idealen Sekretär dieser Aktion dar, weil er ein „Mann ohne Eigenschaften“ ist, eine Person ohne leitende Idee, der das „Epische abhanden gekommen [ist], woran das private Leben noch festhält, obgleich öffentlich alles schon unerzählerisch geworden ist und nicht einem ‚Faden‘ mehr folgt, sondern sich in einer unendlich verwobenen Fläche ausbreitet“⁴³.

In einer Gesamtschau dieses zutiefst österreichischen Werkes kann man sagen, dass es apokalyptische Dimension hat (und zwar das Wort „apokalyptisch“ verstanden als Weltuntergang, nicht als Neubeginn): Es ist im Raume des Endes des alten Österreichs angesiedelt, aber weit darüber hinaus handelt es von einer Welt, in der

⁴¹ Ebd., I 79.

⁴² Ebd., I 174.

⁴³ Ebd., I 648.

der Messias nicht zu seinem vollen Alter kommt, einer Welt, die ihren eigenen Untergang als Farce übersteigt (worauf das nie stattgefunden habende 70jährige Regierungsjubiläum Kaiser Franz Josephs verweist) und die vor allem keine Hoffnung auf Zukunft zu kennen scheint. Wenn eine Antrittsvorlesung hier in Wien stattfindet in einem geisteswissenschaftlichen Kontext, dann soll der Konnex dieser Stadt mit einem apokalyptischen Gestus erwähnt sein. Wien ist nicht nur die Stadt, an der zentrale geistige Errungenschaften der Welt des 20. Jahrhunderts ihren Ursprung haben – genannt seien nur die Psychoanalyse Freuds, die Zwölftonmusik Schönbergs, der Unvollständigkeitssatz Gödels, die Quantenphysik Schrödingers, die Sprachphilosophie Wittgensteins und die Kunst Schieles und Klimts –, sondern auch die Stadt mit einer ausgeprägt apokalyptischen Literatur: Musil, Kraus, Horváth und später auch Bernhard oder Bachmann wären hier zu erwähnen. Diese ist dadurch geprägt, dass sie den Glauben an die Geltung der alten Welt verloren hat, ohne dieser Welt ein neues utopisches Projekt gegenüberstellen zu können. Es ist eine Welt der verschwindenden Gegenwart und der verlorenen Zukunft und als solche eine Welt, die weit über „Österreich“ hinausreicht und mittlerweile immer größere Regionen der Weltkultur erfasst. Man könnte sagen, dass es sich um eine Welt handelt, die die Geschichte *hinter* sich hat, also in gewissem Sinne eine Welt *post mortem* darstellt.

Was den Roman von Musil theologisch besonders faszinierend erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass dieses „post mortem“, welches, wie gezeigt wurde, für ein christliches Zeitverständnis zentral ist, in seinen religiösen Dimensionen thematisiert wird. Christlich gesehen kann die Zeit „post mortem“ als diejenige zwischen Taufe, in der der alte Mensch stirbt und in der ein Übergang von der Welt der lebenden Toten in das Leben stattfindet, und Parusie Christi verstanden werden. Es ist also eine Zeit, die einen Übergang zwischen Tod und Tod bezeichnet, wobei hier der Tod nicht mehr das enigmatische und nichtende Nichts bedeutet, sondern einen radikalen Versetzungsschritt aus den eigenen Projektionen und damit verbunden eine neue Berührungs- und Aufnahmefähigkeit für das Leben. Weiters ist zu betonen, dass in diesem „zwischen“ von Tod und Tod dieser Tod selber gespalten wird. *Die Christen haben den Tod, ebenso das Ziel der Geschichte, d. h. die Auferstehung des Christus als messianisches Ereignis, vor und hinter sich* und befinden sich dadurch an

den Schwellen der Zeiten und des Lebens, d. h. an der Schwelle von Zukunft und Vergangenheit, die ständig ineinander übergehen und so gerade kein einseitiges Vergehen der Zeit mit einer zunehmenden Anhäufung von Vergangenheiten zum Ausdruck bringen. Der christliche Weg führt also nicht nur von der Vergangenheit in die Zukunft, sondern ebenso von der Zukunft in die Vergangenheit. Die Welt, in der wir leben, ist sowohl eine „vergangene“ als auch eine „zukünftige“ bzw. eine solche des „Zwischen“ von Zukunft und Vergangenheit. Unser „Ankommen“ in der Gegenwart erfolgt auf diese Weise „zu spät“ oder auch „zu früh“, auf alle Fälle aber „a-präsent“. Das sich auf diese Weise andeutende futur antérieur und die A-Präsenz christlicher Existenz bedeutet, dass *Christliche Existenz ein Ankommen* (danach, „post festum“) *in dem bedeutet, was schon bereitet ist, um sich* (im Blick auf die Parusie) *davon zu verabschieden*. Christentum ist so gesehen weder ein utopisches auf eine ausstehende Zukunft ausgerichtetes noch ein retrospektives Projekt, welches in der Vergangenheit verhaftet bleibt, auch kein Sich-Fixieren in den Beheimatungen und Bildern einer festgehaltenen Gegenwart, vielmehr quert es die Zeiten und ist so zutiefst *anachronistisch*. „Gott ist im Tiefsten unmodern: Wir vermögen nicht, ihn uns in Frack, glatt rasiert und mit einem Scheitel vorzustellen, sondern tun es nach Patriarchenart“⁴⁴, bringt Musils Protagonist Ulrich die Sache am Punkt.

Musil könnte wie kein anderer als der Spurensucher dieses Anachronismus bezeichnet werden: In seinem Werk vollzieht sich ein Übergang von einer Apokalyptik im landläufigen Sinne, d. h. einem Auflösungszenario ohne Hoffnung, hin zu einer „anachronistischen Gottessuche“. Im ersten Buch wird diese Auflösung aller Ideen und Hoffnungsszenarien luzide geschildert: Die großen Projekte und Narrationen sind verbraucht und nicht mehr glaubwürdig, und die Welt ohne Leitidee, dem „Prinzip des unzureichenden Grundes“ folgend⁴⁵, zerfällt genauso wie der Mann ohne Eigenschaften, der die epische Leistung einer einheitlichen Erzählung nicht vollbringt, in eine Vielheit an Momenten, Gedanken- und Zeitpartikeln. Eine Seite dieses Zerfalls drückt sich darin aus, dass für Ulrich die Welt auch zunehmend als Spiegelfläche eigenen Begehrens und Verwirk-

⁴⁴ Ebd., I 197.

⁴⁵ Ebd., I 131.

lichungsort eigenen Handelns verschwindet, sodass er „Urlaub vom Leben“ nehmen muss. In diesem Szenario beginnt sich an ihm ein Versetzungsschritt kundzutun, analog jenem aus Hegels PhdG am Übergang von Geist und Religion. Dieser Versetzungsschritt, der vorbereitet ist in jenem Mann, der sein „Ich“ nicht mehr in der Welt verorten kann, der „Eigenschaften ohne Mann“ „ist“⁴⁶, findet seine Ausgestaltung in der Wiederbegegnung des Protagonisten mit seiner Schwester Agathe, von der er in frühester Kindheit getrennt wurde. Die zwei Welten, die sich in Ulrich (aber auch in Agathe) finden, nämlich die Welt rational-kritischer Einsichten und die affektive Welt eines sogenannten „Glaubens“, der nichts weniger ist als ein Nichtwissen oder eine Verdoppelung des Wissens, treten in der Beziehung mit Agathe, die wie Ulrich ebenfalls kritischen Geist, dazu aber eine hohe affektive Auffassungsgabe besitzt, in eine fruchtbare Spannung. In einer gefährlichen und leidenschaftlichen Liebe an der Grenze und in der Gefahr körperlicher Liebe (Inzest) betreten die beiden das „tausendjährige Reich“, „wo das Leben in zauberhafter Stille wächst wie eine Blume“⁴⁷ und in dessen Übergängen Himmel und Erde sich berühren. Ulrich und Agathe befinden sich in einem „Garten“ „tagheller Mystik“ des Kontingenten und Sinnlichen, deren Gewissheit sie wie bei Hegels Zurückwendung vom absoluten Wissen in die sinnliche Gewissheit auf neue Weise erfahren, indem die alten Bilder und Selbstreflexionen zerbrochen sind. In diese taghelle Mystik alltäglicher Weltwahrnehmung fallen unsichtbare und doch auf einmalige Weise reale „Mondstrahlen bei Tage“⁴⁸ ein, bilden gewissermaßen den „Glanz“ des Absoluten und verweisen auf jene „zweite Haut“ reiner Berührbarkeit und Verletzbarkeit, in deren Anblick Welt wenigstens momenthaft und auf neue festliche Weise entstehen kann; und im ständigen Verlust und der schmerzhaften Entwertung aller Bilder und Weltkonzeptionen, d. h. in der Kontingenz und Vergänglichkeit der zeitlichen Gestalten, die keinen letzten Halt geben, wird das „Gesicht der Zeit“ mit einem Male „listig schön, und leuchtend von innen durch einen einzigen Gedanken! Denn wie, wenn Gott selbst es wäre, der die Welt entwertet? Gewänne sie dadurch nicht auf einmal wieder Sinn und Lust?

⁴⁶ Ebd., I 150.

⁴⁷ Ebd., II 1029.

⁴⁸ Ebd., II 1087.

Und müßte er sie nicht schon entwerten, wenn er ihr auch nur um den kleinsten Schritt näher käme? Und wäre es nicht schon das einzig wirkliche Abenteuer, auch nur den Vorschatten davon wahrzunehmen?!“⁴⁹

Vielleicht ist dies in unseren Tagen der Beitrag des Christentums zur Sicht eines Neuen Humanismus: Nach dem Ende der großen Utopien, im Angesicht einer Gefährdung der Welt, die alles bisherige übersteigt, verhüllt durch einen undurchdringlichen Spiegel medialer und intellektueller Selbstreflexion, die auf „Nichts“ verweist, sich von den medialen und abstrakten Bildern zu lösen beginnen (sie zu „entwerten“), ebenso von den großen und mittlerweile leergewordenen Worten, wie sie gerade die Theologie und die Kirchen (und die Politik und die Wissenschaften) reihenweise produzieren (zuviel Liebe und Alterität und Heil gibt es dort und zu wenig Kontingenz und Gesten der Barmherzigkeit). Verbunden damit ist die Annahme einer Kultur der Berührbarkeit und Wahrnehmung der Verletzlichkeit des Seienden – was hätte Kirche heute für eine Bestimmung, wenn nicht diese, Netzwerk oder Textur solcher Berührbarkeit, universale „zweite Haut“ zu sein –, dessen (sichtbarer und ideeller) Körper am siebenten Tag als Epilog der Schöpfung gefeiert wird, in einem Fest, welches durch IHN bereitet ist.

⁴⁹ Ebd., II 1093.