

„Postatheistische“ Religionskritik und die Fragwürdigkeit der Gottesfrage

Vattimo-Derrida-Nancy

Vorbemerkung

Fragt man heute nach dem Status der Religionskritik, damit auch verbunden nach der Religion, so gerät man in ein schier unendliches Labyrinth an gesellschaftlichen Diagnosen und Fragestellungen. Hinter diesem Aufsatz steht die Überlegung, dass sich die Frage nach der Religion heute vielleicht nicht mehr zuerst in der Auseinandersetzung von Theismus und Atheismus stellt, sondern in einem „post(a)theistischen“ Horizont, der sich dadurch auszeichnet, dass im doppelten Sinne des Wortes die Frage nach Gott „fragwürdig“ geworden ist. Um diese These etwas zu verdeutlichen, soll in einem ersten Schritt eine kurze Situationsanalyse versucht werden, in einem zweiten Schritt soll exemplarisch an Hand von kursorischen Kurzlektüren ausgewählter Autoren (Vattimo, Derrida, Nancy) die Fragwürdigkeit der Gottesfrage verdeutlicht werden. Im Schlussteil soll versucht werden, theologische Konsequenzen aus dieser Diskussion zu ziehen.

I. Situationsanalyse

Das 19. Jahrhundert war der Kampfplatz um die Gottesfrage. Nach den großen theistischen Konzepten von Fichte, Schelling und dem noch in den Blick zu nehmenden Hegel erhob sich eine immer radikaler werdende Religionskritik. Stand diese bei Kierkegaard noch unter theistischem Vorzeichen, erfolgte in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine massive Wende hin zu einem Atheismus, wie er in der menschlichen Geschichte in dieser Radikalität und v.a. Differenziertheit noch nicht aufgetreten war. Dem Höhepunkt der theistischen Spekulation entsprach ein Höhepunkt an atheistischer Gedankenführung, die ebenso wie erstere weit über den Vulgärateismus hinausreicht, als dessen Herolde Personen wie Dawkins oder Dennett auftreten. Namen wie Feuerbach und Schopenhauer und dann v.a. Marx, Nietzsche oder Freud stehen für eine geistesgeschichtliche Epoche im Zeichen des Atheismus. Ergänzt darf an dieser Stelle bereits werden, dass es wohl kaum ein Zufall ist, dass Hegel am Scheideweg der Gottesfrage stand und für theistische wie atheistische Denkformen als Bezugspunkt fungiert hat. Nach der kantischen Erschütterung der Religion, allerdings noch unter

theistischem Vorzeichen, schien ihr die Hegelsche „Errettung“ den endgültigen geistigen Untergang besiegelt zu haben.

Das 20. Jh. stand dann zunächst einmal in den Bahnen der „Erzatheisten“ Nietzsche, Freud und Marx, die auf ganz eigenartige und wohl auch subversive Weise von Heidegger Geleit erhielten, doch gegen Ende dieses Jahrhunderts, sicher verbunden mit dem Fall des Marxismus und dem globalen Sichtbarwerden der islamischen Welt, änderte sich die Szene. Es wurde in einer sich „säkular“ und „aufgeklärt“ verstehenden Philosophie (wieder) möglich, über Religion zu reden.¹ Während sich allerdings die Transzendentalphilosophie v.a. historisch betätigte und die analytische Philosophie bis dato wohl kaum Nennenswertes zur Religionsphilosophie beigetragen hat, wurde sie v.a. in der phänomenologisch-kulturphilosophischen Tradition direkt oder indirekt thematisch. Namen wie Derrida, Vattimo, Žižek, Nancy, Agamben u.a. kündeten davon. Vielleicht kann man ironisch festhalten, dass der Hegelsche Theismus eine subversive Kritik der Religion implizierte, während der Heideggersche Denkgestus, der eine radikale Metaphysikkritik beinhaltet, sich auch auf den Atheismus subversiv auswirkt.

Wie ist aber die geistige Situation in Bezug auf Religion und Religionskritik heute einzuschätzen? Dass die Religion kein vernachlässigbares oder einfach überholtes Thema ist, leuchtet allmählich auch der liberalen und postmarxistischen europäischen Geisteswissenschaft ein. Und offenkundig gibt es neben einem verstärkten religiösen Auftreten in der Öffentlichkeit auch eine Art Renaissance eines schon längst vergessen geglaubten vulgären materialistischen Atheismus in Aufnahme empiristischer Traditionen v.a. im angelsächsischen Raum.² Ob diese Auseinandersetzungen wirklich schon von der Rückkehr der Religion (und ihrer Gegner) künden, bleibe allerdings dahingestellt. Es drängt sich nämlich durchaus der Verdacht auf, dass die „Religion“ in der Postmoderne eine „Trademark“ unter anderen ist. Es könnte sein, dass sich das gegenwärtige Leben v.a. darum dreht, sich ständig neue Identitäten im Sinne der allgegenwärtigen „Markenlogik“ zu geben. Das Individuum ist geradezu gezwungen, sich ständig neu zu krei-

¹ Ein deutliches Zeichen war die Thematisierung der Religion durch G. Vattimo und J. Derrida. Vgl. J. Derrida/G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001.

² Dieser geht davon aus, dass nur über raumzeitliche Gegenstände sinnvolle Aussagen getroffen werden können. Allerdings hat spätestens Kant nachgewiesen, dass „Gott“, „Welt“, „Ich“ nicht als *Gegenstände* unserer Vernunft aufgefasst werden können. Phänomenal zeigt sich z.B., dass das denkende Ich immer einen Abstand zum Gedachten bezeichnet und mit gar keinem Gegenstand zusammenfallen kann. Natürlich kann ich ein „Ich-Bewusstsein“ in bestimmten Regionen des Gehirns lokalisieren, die dessen physiologische Bedingung darstellen, aber das „Ich“ fällt nicht zusammen damit, sondern ist die Aufspreizung, der „Abstand“ zwischen „sich“ als denkender Vollzug und „es“ als lokalisierbares Objekt. Die Kritik an die Absolutsetzung von physikalisch beschreibbaren Phänomenen bedeutet dabei natürlich nicht, deren Bedeutung für die Frage nach der Religion zu unterschätzen.

ren, diese Kreationen als sein eigenes herauszustellen, um sich allerdings auch jederzeit aus diesen Kreationen zurückziehen zu können und zu müssen, um sein „Eigenes“ und „Unteilbares“ gerade nicht der Sache des Anderen („res aliter“) auszusetzen. Auch in diesem Zusammenhang kann auf Hegel verwiesen werden: In der *Phänomenologie des Geistes* zeichnet er die Konsequenzen des Untergangs der Sittlichkeit nach. Jenes Subjekt, welches nicht mehr eingebettet ist in ein kulturelles Allgemeines, erfährt das Schicksal der Entfremdung von seiner Welt. Es versucht den damit verbundenen Verlust an Substantialität (jener Substantialität, welche es im Schoß der Familie und des Gemeinwesens erhält) durch Eigentum, Bildung, Glaube und Einsicht (Aufklärung) zu kompensieren. Es scheint so, dass damit auch der globale Status heutiger Geistigkeit ausgedrückt ist. Die traditionellen, familiär eingebetteten Narrative sind ausgehöhlt und an deren Stelle tritt der Versuch des Subjekts, sich entweder im „Mein“ des Konsums (Kapitalismus), in künstlicher Wiedergewinnung der Sittlichkeit (Faschismus) oder im unendlichen Sehnen des Glaubens oder der Einsicht zu gewinnen.

Verhängnisvoll bei all diesen Versuchen ist der vollkommene Verlust von Geschichte, den Hegel ebenfalls nachgezeichnet hat und zwar im Aufklärungskapitel der *Phänomenologie des Geistes*. Dort zeigt er, dass die absolute Negativität der Aufklärung die eigenen geschichtlichen Wurzeln tilgt. Mit anderen Worten: Europa und die europäisierte Welt – und damit verbunden auch die Religion – verfügen über keine ungebrochene geschichtliche Identität mehr. Dieser Verlust führt entweder zur Unmittelbarkeit des geschichtslosen Konsums oder zu fiktionalisierten Konstruktionen von Geschichten. Von dieser Seite her stehen religiöse (fundamentalistische) Identitäten und die Fantasy-Welten von Tolkien, Lucas oder Rowling auf einer Ebene.

Ist also die Religion bloß der Nachhall einer unwiederbringlich verlorenen Sittlichkeit? Ist sie also das unglückliche Bewusstsein über eine auf ewig verloren gegangene Identität, an deren Stelle die ständig wechselnden Masken irgendwelcher Trademarks treten? Hegel unterscheidet in der *PhdG* nicht zufällig zwischen dem „Glauben“ als Nachhall dieses Verlusts und der „Religion“ als Ausdruck des Absoluten selbst. Bevor auf diese Differenz eingegangen werden kann, sei auch vermerkt, dass in zeitgenössischen Denkversuchen der Religion diese nicht einfach als Kompensationsversuch einer Entfremdung angesehen wird: Bei Autoren wie Vattimo, Agamben, Derrida, Nancy und selbst Žižek leuchtet eine Dimension der Religion auf, die in der Selbstentzogenheit des Menschen liegt. Hier geht es nicht mehr darum, die Religion als letzte Identitätsfindung des Menschen wiederzugewinnen, sondern sie ist der Ort, an dem der Mensch die Erfahrung der Sache des Anderen (Realität) im Sinne eines Sich-anders-Werdens macht. In Bezug auf die Gottesfrage taucht in diesem Zusammenhang ein interessantes Phänomen auf: Wo von der Religion wieder gesprochen wird,

bleibt das (beredte) Schweigen von Gott. Zwei Deutungen legen sich nahe:

Die erste ginge dahin, dass nach dem geistesgeschichtlichen Höhepunkt des Theismus und den atheistischen und schlussendlich agnostischen Reaktionen darauf, die die Gottesfrage dem Bereich des völligen Unsinnns zugeordnet haben, ein Denkgestus (nicht zuletzt mit Heidegger) aufgetreten ist, der in ihr nicht mehr die erste Frage der Philosophie sieht. In diesem Sinne wäre die „Metaphysik“ nichts Anderes als philosophische Theologie, deren Beginn mit Thales oder Parmenides und deren Ende mit den großen Atheismen anzusetzen wäre (und vielleicht in der Technik als säkularisierter Religion noch weiterwirkte). Heute aber sei ein nachmetaphysisches Zeitalter angebrochen, welches sich mit einem Wechsel der Fragerichtung verbinde: Nicht mehr der Ursprung der Welt (der schon in der Hegelschen Philosophie „zu Grunde“ gegangen ist) wäre die Zielrichtung, sondern –... An dieser Stelle halte ich bewusst inne, da all das, was einzusetzen wäre (die Frage nach der ontologischen Differenz, nach dem Anderen etc.) selber fraglich ist. Daher sei zunächst einmal gesagt, dass in diesem ersten Gestus die Frage nach der Frage gesucht werden muss.

Der zweite ginge dahin, in diesem Schweigen eine neue Form negativer Theologie zu sehen. Sollte sich dieser Eindruck festigen, müsste gezeigt werden, in welchen Denkfiguren die Gottesfrage wiederkehrt. Es müsste der Unterschied von der traditionellen negativen Theologie deutlich werden und sich auch die Frage anschließen, ob und auf welche Weise der vielleicht verborgene Gott sich jüdisch-christlichem Erbe verdankt und es wieder aufnimmt. Nicht übersehen werden darf auf alle Fälle, dass sich Denker wie Badiou, Agamben, Žižek zwar nicht direkt mit der Gottesfrage beschäftigen, wohl aber den herausragenden christlichen Theologen zu deuten suchen: Paulus. Und dies wäre wiederum sehr schwer ohne Bezugnahme auf das Christentum und sein es tragendes Gottesverständnis.

II. Drei ausgewählte Texte von Vattimo, Derrida und Nancy

Da keine systematische Ausarbeitung heutiger Religionskritik möglich ist, auch nicht der oben angezeigten, die sich quasi „jenseits“ von Theismus und Atheismus bewegt, muss eine Auswahl getroffen werden. Ich habe mich dabei für drei Texte entschieden, die auf ganz neue Weise eine Auseinandersetzung mit dem Thema „Religion“ in Bewegung gebracht haben. Dabei handelt es sich um die Aufsätze *Die Spur der Spur*³ von G. Vattimo und

³ G. Vattimo, *Die Spur der Spur*, in: Derrida/Vattimo, *Die Religion* [wie Anm. 1], 107–124. Für eine sehr differenzierte Analyse des Textes von Vattimo vgl. J. Deibl, *Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Frankfurt am Main 2008.

*Glaube und Wissen*⁴ von J. Derrida, die beide in dem Sammelband *Die Religion* erschienen sind, sowie um das Buch *Dekonstruktion des Christentums* von J. L. Nancy, welches etwa zeitgleich mit den Ausführungen von Vattimo und Derrida entstanden ist. Bemerkenswert an allen drei Versuchen ist ein Denkgestus, der sich einer eindeutigen Zuordnung „Theismus-Atheismus“ entzieht, ohne deshalb ins Beliebig zu verfallen.

1. G. Vattimo – Die Spur der Spur

Vattimo beginnt seinen Aufsatz mit einer zentralen These: Er bestimmt die Religion als Wiederkehr: „[Wir] dürfen mit Recht annehmen, daß die Wiederkehr ein wesentlicher (oder: der wesentliche) Aspekt der religiösen Erfahrung ist.“ (108)⁵ Entscheidend ist für die weiteren Bestimmungen der Religion, was unter dieser „Wiederkehr“ zu verstehen ist. Zunächst hält Vattimo fest, dass es einen „Wegfall der gegen die Religion gerichteten philosophischen Denkverbote“ gibt, der „mit der Auflösung der großen Systeme zusammen[fällt], die die Entwicklung von Wissenschaft und Technik sowie der modernen Gesellschaftsorganisation begleitet haben“ (109). Der heutige „Ort“ der Religion ist also ein umfassender Zusammenbruch und zwar konkreter gesagt derjenige des neuzeitlichen Fortschritts- und Wissensoptimismus, der seinen philosophischen Ausdruck in der großen Freiheitserzählung gefunden hat. Mittlerweile ist die Illusion, dass sich der Mensch mittels Wissen(schaft) und Technik selbst erlösen kann, erschüttert und seine Identität kann nicht mehr ungebrochen in säkularen Fortschrittsideen verortet werden. Allerdings wäre es ein fataler Irrtum zu glauben, dass angesichts des Zerfalls des Glaubens an ein irdisch-geschichtliches Paradies auf Erden unmittelbar auf metaphysisch-religiöse Vorstellungen zurückgegriffen werden könnte, die letztlich dadurch gekennzeichnet sind, dass „die Geschichtlichkeit der heutigen Situation schlicht und einfach als Irrweg“ begriffen wird, „der uns von dem immer vorhandenen und verfügbaren Fundament hätte weit abkommen [lassen]“ (109). An dieser Stelle fallen zwei wichtige Aussagen Vattimos in Bezug auf die Religion: Die erste betrifft eine Unterscheidung, die innerhalb der Theologie besonders von Denkern wie Bonhoeffer oder Barth vorgenommen wurde, nämlich diejenige (in der Sprache Vattimos) zwischen der Religion und ihrem metaphysischem Gewand.⁶ Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass die Ge-

⁴ J. Derrida, *Glaube und Wissen*, in: Derrida/Vattimo, *Die Religion* [wie Anm. 1], 9–106.

⁵ Im Folgenden wird die Zitation der Seitenangabe von *Die Spur der Spur* in der dem Zitat folgenden Klammer des Haupttextes angeführt.

⁶ Bei Bonhoeffer und Barth wäre dies die Unterscheidung zwischen Religion und Christentum.

schichte nur ein „Zwischenstadium“ bezeichnet. Ziel der metaphysischen Religion ist eine Beheimatung in der von der Geschichte losgelösten („absolvere“) Ewigkeit. Die zweite Aussage Vattimos ist, dass eine „Wiederkehr“ der Religion nicht in diesem Sinne verstanden werden darf. Denn damit würde ein zentrales Moment unserer Zeit, wie es von Nietzsche mit dem Begriff des „Übermenschen“ und von Heidegger mit dem Begriff des „Ereignisses“ zum Ausdruck gebracht wurde, übersprungen, nämlich die Tatsache, dass das eigentliche Erlösungsgeschehen nur da statt haben kann, wo man sich in die Gefahr der Zeit begibt, ohne sich schon eine zeitlose Ewigkeit angeeignet zu haben. Vattimo prägt im Zusammenhang mit einer nichtmetaphysischen Religion zwei Termini, um deren „Ursprung“ zu bezeichnen: „Positivität“ und „Kreatürlichkeit“. Entscheidend ist, dass dieser Ursprung keine primordiale Beheimatung meint, auch keine causa prima am Übergang von Ewigkeit und Zeit. Vielmehr ist damit die ursprüngliche Geworfenheit des Menschen in die Geschichte (Kreatürlichkeit) bezeichnet, die der Mensch je neu erzählen und gestalten kann (Positivität als dieses kreative „Setzen“ von Interpretationen).

Vattimo ist der Auffassung, dass die metaphysische Religion nicht in die Lage versetzt, die Geschichte als den entscheidenden, grundsätzlich offenen Horizont menschlicher Weltbegegnung aufzufassen. In ihrer Verortung in der Ewigkeit ist sie heillos, weil ihr die Dimension der Zukunft fehlt. Was damit einhergeht, ist das Fehlen von „Schwäche“, der Blick für die unhintergehbare Verletzbarkeit des zeitlichen Lebens. Ähnliches gälte aber auch für eine absolut gesetzte „innerweltliche Geschichtlichkeit“, die Gott gewissermaßen auf die Ebene der Geschichte rückte. Darin hätte das Göttliche nicht die Möglichkeit einer die Zeit erneuernden Zukünftigkeit, sondern wäre auf historische Determiniertheit reduziert. Als Antwort auf den metaphysischen und den säkularen Irrweg versucht Vattimo die Religion als „Wiederkehr“ zu denken, wobei er diesen Terminus präzisiert: Der Kairos unserer Zeit liegt in der Wiederkehr des Gedankens der „*Menschwerdung Gottes*“, der das ist, „was der Geschichte den Sinn einer erlösenden Offenbarung gibt und sie nicht bloß eine konfuse Häufung von Ereignissen sein läßt“ (123). Diese Aussage wäre allerdings falsch verstanden, nähme man sie als Wiedererinnerung an ein vergangenes Dogma. In der Wiederkehr der Menschwerdung Gottes ereignet sich vielmehr der radikale Verlust eines letzten Fundaments. Gott selber hat sich in die Geschichte begeben und damit auf einen übergeschichtlichen „Ursprungsort“ verzichtet. Die menschliche Entsprechung dazu ist der Ausschluss der „metaphysischen Überlegenheit des Ursprungs“ (120), die korrespondiert mit einer Ablösung der Metaphysik durch die Hermeneutik.

„Erlösende Offenbarung“ meint die Möglichkeit, die Geschichte nicht als „vergangen“ hinter sich zu lassen, sondern dieser je neue Sinnhorizonte zusprechen zu können. Diese verenden aber nicht in einem chaotischen „Rauschen“ absoluter Beliebigkeit, vielmehr ist mit der „Menschwerdung“

auch eine Mitte angezeigt. Es gilt, auf sich, d.h. auf seine Machtphantasien Verzicht zu leisten – damit auch darauf zu verzichten, einen letzten Überblick auf die Geschichte zu haben. Dieser Verzicht schließt aber auch das Bewusstsein ein, dass es keine selbstmächtigen Neuanfänge gibt, sondern jeder Ursprung immer auch Rückwendung, Wiederauflesen („religio“) ist. Vattimo setzt also die „Schwäche“ und „Kreatürlichkeit“ ins Zentrum des Religiösen. Religion ist Wissen um diese Positivität der Schwäche, um die absolute Dignität des verletzbaren Anderen. Noetisch zieht er daraus die Konsequenz der Unmöglichkeit einer direkten Identifikation eines göttlichen Ursprungs oder einer geschichtlichen Mitte, allerdings ist diese dennoch immerwährend präsent: in jeder Neuinterpretation von Geschichte, die im Zeichen des Blickes für die absolute Würde des Schwachen steht. Wenig entwickelt, aber doch indirekt angedeutet, wenn Vattimo etwa von der Erfahrung des Gebets als Krux jeder Philosophie spricht⁷, oder davon, dass die Geschichte, will sie nicht selber ein ausgangsloses System darstellen, über sich hinausweist, findet sich bei Vattimo der Gedanke einer göttlichen Transzendenz, die nicht in der Schwäche des hermeneutischen Prozesses und des Verzichts auf noetische und ethische Selbstbehauptung verortet wird. Gott als Retter der Toten und Adressat des Gebets ist für Vattimo allerdings strikt im Horizont eines Glaubens angesiedelt, der nicht zum Wissen werden darf.

Zusammenfassend könnte man die Religionskritik Vattimos dahingehend lesen, dass er den Religionen vorwirft, den Aspekt des (zweifelnden, schwachen) Glaubens durch ein Wissen ersetzt zu haben, welches sich der Rettung längst versichert hat. In diesem Sinne könnte vielleicht sein Beitrag zur Religion wie seine Philosophie überhaupt als Bewegung gegen theistische Selbstbehauptung und atheistische Hoffnungslosigkeit zu lesen sein. Bemerkenswert dabei vielleicht die Art und Weise, wie er den Terminus (Hegels) „Aufhebung“ denkt: Traditionen, besonders solche religiöser Art, sind in ihrer Schwäche und Aufgehobenheit im Letzten stärker als jeder menschliche (scheinbar postreligiöse) Neuanfang: Sie bleiben präsent in der Gestalt von Erzählungen, die sie transformieren, ohne ihren Sinn völlig verlöschen zu können.

2. Derrida – Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft

Derrida war es, der ein Symposium zum Thema „Religion“ vorgeschlagen und im Anschluss daran einen Band gleichen Titels mit Vattimo herausgegeben hat. Auf einige Aspekte der darin enthaltenen Schrift *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*

⁷ Vgl. Vattimo, Spur [wie Anm. 3], 117.

will ich mich in den folgenden Ausführungen konzentrieren.⁸ Eine umfassende Interpretation dieser Schrift kann allerdings nicht erfolgen⁹, denn dafür müsste wohl eine Gesamtinterpretation Derridas vorgelegt werden, da er sich direkt oder indirekt auf zahlreiche seiner Veröffentlichungen bezieht, so z.B. *Wie nicht sprechen*¹⁰ oder *Grammatologie*¹¹. Dazu kommt, dass, wie bereits der Titel andeutet, in dem auf die berühmten Ausführungen Kants und Hegels Bezug genommen wird, das Gewicht der Schrift kaum als peripher einzuschätzen ist.

Interessant ist, wie angedeutet, der Titel der Abhandlung, in dem vieles wohl bewusst offen bleibt. So stellt sich sofort die Frage ein, ob „Glaube und Wissen“ die beiden Quellen der Religion sind oder ob der Untertitel „Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“ in gewissem Sinne unabhängig vom Obertitel zu lesen ist. Derrida führt mehrmals gedoppelte Ausgangspunkte der Religion und ihrer Deutungen an: Die „Ontotheologie“ Hegels (27) und die „Offenbarkeit“ Heideggers (28), beide nach Derrida „Versuchungen“ (27) ohne Berücksichtigung von Opfer und Gebet. Weiters die beiden Ursprünge „Messianität“ (31–33) und „Chora“ (34) und schließlich die zwei Erfahrungen des „Vertrauens“ bzw. „Treuhandersischen“ (55 f.) und des „Heile(n)s“ (56, 93). Unabhängig vom Titel ist aber eine kritische Abhebung von besonderer Bedeutung, an deren unterschwelliger „Dekonstruktion“ der Diskurs seitens Derridas geführt wird und die sich wie ein roter Faden durch die Schrift zieht, nämlich die „Latinisierung“ (25 u.a.), in deren Gestalt uns, d.h. der von Europa geprägten globalisierten Welt Religion begegnet. Dazu taucht quasi am „Rand“ ein Motiv aus der Kantischen Religionschrift auf, nämlich der Gedanke des „radikal Bösen“, der vielleicht in gewisser Weise komplementär zur Latinisierung zu lesen ist.

Derrida deutet an, dass sowohl Glaube als auch Vernunft ihre Quellen in der *Latinisierung* haben, die jedem Religionsdiskurs zu Grunde liegt, insofern sie das Schicksal der Moderne ist. Derrida bestimmt sie als „eigentümliches Bündnis des Christentums als Erfahrung von Gottes Tod mit dem fernwissenschaftstechnischen Kapitalismus“ (25). Diese Bestimmung ist zunächst für ein weiteres Verständnis des Textes näher zu erörtern: Einer der wichtigsten Hinweise ist die Bestimmung des fernwissenschaftlichen Kapitalismus als „enteignende und entortende Wissenschaftstechnik“ (87). Derridas Kritik läuft auf zwei Punkte hinaus: Die Moderne verdankt sich

⁸ Die Zitation der Seitenangaben des Beitrags Derridas erfolgt wiederum in der dem Zitat folgenden Klammer des Haupttextes.

⁹ Eine umfassende Interpretation von J. Derrida gibt P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*, Münster/Hamburg/London 2002.

¹⁰ J. Derrida, *Wie nicht sprechen*, Wien 1989.

¹¹ Ders., *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1974.

der „Latinität“, die – unterstützt – vom Christentum zu einer „entortenden Wissenschaftstechnik“ geworden ist, die erstens durch eine ganz bestimmte Verfahrensrationalität gekennzeichnet ist, deren Netz sich sozusagen nichts entziehen kann und die keine „Körperlichkeit“, keine „Besonderheiten“ duldet. Zweitens – in engem Zusammenhang damit – ist in sie eine ganz eigenartige „Ferne“ und „Abwesenheit“ eingeschrieben. Die Latinität ist gewissermaßen allgegenwärtig und doch nirgends präsent. Gegen jede Widerständigkeit hat sie bereits eine Art „Autoimmunsystem“ eingebaut. Der Universalismus also, den sie hervorbringt, ist von einer Abstraktheit, in der es gerade keine konkreten „Verkörperungen“ gibt. Einhergehend damit ist eine radikale Entwurzelung und Virtualisierung des Lebens, auf die derzeit die diversen Fundamentalismen quasi spiegelbildlich reagieren. Geradezu charakteristisch und unheimlich ist das unaufhörliche Wirken dieser „fernwissenschaftstechnischen Maschine“ (74), die sich selber ständig im Gange hält, indem sie zu einem umfassenden Aneignungsmechanismus wird, der sogar das Andere in sich verschlingt und dekontextualisiert. Auf diese Art ist sie quasi die totalitäre, gegen jede Berührung immunisierte Allgegenwärtigkeit, in der Zu-Kunft gar nicht statthaben darf und uneinholbare Vergangenheit ins „Nichts“ entschwindet.

Mit dieser Diagnose setzt Derrida zwar leise und versteckt, aber nichtsdestoweniger radikal zu einer Religionskritik bzw. Latinitätskritik bzw. Christentumskritik an, die in dem Hinweis auf den „Tod Gottes“ bereits enthalten ist. Ausgangspunkt dieser Kritik ist die Kennzeichnung der Religion in ihrer quasi uralteinischen Fassung als „Einsatz eines vereidigten Versprechens, der im Ursprung jeder Anrede schon enthalten ist“ (47). Dieser Einsatz ist bereits Antwort auf eine vorhergehende Anrede, wobei das besondere religiöse Moment dieses Antwortcharakters darin besteht, dass Gott als Zeuge vorgeladen wird. Hinzuzufügen ist, dass diese Vorladung auch da erfolgt, wo von Gott nicht explizit die Rede ist. Man könnte diese zunächst merkwürdig klingende Wendung Derridas dahingehend interpretieren, dass jede Antwort eine Zukunftsverheißung einschließt, der absolutes Vertrauen entgegengebracht wird. Nebenbei bemerkt findet sich hier bereits eine Spur, warum das radikal Böse eine derartige Bedeutung bei Derrida hat. Es meldete sich gewissermaßen da, wo diese Antwort auf die Vernichtung des Anderen zielt, indem jeder Vertrauensboden entzogen wird. Wo ich also nicht Zeugnis ablege dafür, dass ein gemeinsamer Raum eines Diskurses, einer Existenz, einer Begegnung möglich sein wird, tritt gewissermaßen dieses radikal Böse ein. Gerade diese Radikalität des Zeugnisses darf nicht relativiert werden und so nimmt sie sozusagen das Absolute, Gott selber als Zeugen. Dieser kann allerdings nicht für die Zeugenschaft gewissermaßen von uns bereitet werden, vielmehr ist dieses absolute Moment bereits vor jedem Anruf anwesend. „Denn indem ein Eid Gott als Zeugen anruft [...], ist es unumgänglich, daß er Gott als etwas erzeugt, als etwas anruft oder herbeiruft, was bereits da ist, was also ungeboren ist und

nicht geboren werden kann, was vor dem Sein selbst kommt: nicht erzeugbar. Abwesend an seinem eigenen Ort.“ (47) Die unbedingte Dimension jedes Versprechens, des füreinander Zeugnis Ablegens, des Einräumens einer gemeinsamen Existenz setzt eine Zukunft voraus (genauer gesagt, ein Futur exakt, insofern ich bezeuge, dass wir gelebt haben werden, dass diese Form einer Begegnung eingetreten sein wird), die (zumindest im Modus der Verheißung) schon an und für sich verwirklicht war, widrigenfalls dieses Zeugnis, aus dem heraus Zukunft möglich ist, nur seine eigene Relativität, seine eigene Haltlosigkeit bezeugte. Eine besondere Spitze bedeutet der letzte zitierte Satz: Er spricht davon, „dass Gott abwesend ist an seinem eigenen Ort“. Das Paradoxon liegt darin, dass Gottes primordiale und ubiquitäre Anwesenheit eo ipso auch eine absolute Ortlosigkeit und „Entortung“ darstellt, da er sich an keinem konkreten Ort ereignet. Er ist das, „was es schon immer war zu sein“ unabhängig von Zeit, Raum, Existenz. Derrida setzt demgemäß fort: „Die ‚Tode Gottes‘, auf die man vor dem Christentum, im Christentum und jenseits des Christentums stößt, sind lediglich Figuren und Peripetien einer solchen Anwesenheit einer Abwesenheit. Das Nichterzeugbare, das so immer wieder erzeugt wird, ist der leere Ort.“ (47) In diesen Sätzen schließt sich auch ein Bogen zur oben angedeuteten Kritik oder Anfrage Derridas am bzw. an das Christentum: Zunächst ist das hohe Moment die Zeugenschaft, aus der sich die Religion ableitet. Das Problem ist allerdings, dass in der „Latinität“ diese Zeugenschaft einhergeht mit einer absoluten ubiquitären Anwesenheit, die zugleich die Abwesenheit des „Bestimmten“ bedeutet. Gott ist auf diese Weise der absolute „entortende“ Ort, der jede Nähe, das Wagnis jedes konkreten Ortes zernichtet. „Ohne Gott kein absoluter Zeuge“ (47) führt Derrida seine Gedankengänge weiter. Auf der einen Seite geht es gerade um ein nicht zu relativierendes Zeugnis, um den Gedanken einer (gemeinsamen) Zukunft, die sich ereignet haben wird, in der das Leben, die Möglichkeit desselben eröffnet sein wird, wollen wir dieses Leben nur eine Sekunde lang fortsetzen. Aber hinter diesem absoluten Zeugen, hinter dem Gott, der immer schon „war zu sein“, wird, so Derrida, „das Bezeugen überflüssig, unbedeutend oder zweitrangig“ (48). Das Zeugnis kehrt sich auf diese Weise gegen sich selbst, es anihiliert sich (lauert nicht – zumindest in der Sicht Derridas – hier wiederum das „absolute Böse“?). Das konkrete Zeugnis, dessen Verortung, ist immer schon überholt von der „Allheit“ und „Unbedingtheit“ des absoluten göttlichen Zeugen, der in seiner Abwesenheit erst in diese unendlichen Dimensionen sich entwickeln kann und damit paradoxerweise zum omnipräsenten Gott wird.

Die erste Zwischenbilanz von Derrida in Bezug auf die Religion kippt also gewissermaßen in ihr Gegenteil. Die Religion – und Gott – hebt an im Zeugnis, um gerade das konkrete Zeugnis zu tilgen. Wie aber, so die Frage, ist ein nicht relativierbares Zeugnis zu denken und zum Ausdruck zu bringen, welches nicht in eine die Zukunft und Vergangenheit, die Verletzlich-

keit und das Andere tilgende Omnipräsenz fällt? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass wir uns in einer paradoxen Situation befinden: Die Religion als Antwort, als Zeugnis und Versprechen zielt auf den göttlichen Zeugen, der aber das Zeugnis auslöscht. In diesem Sinne richtet sich also die Kritik Derridas sowohl gegenüber dem Theismus als auch gegenüber dem Atheismus aus. Was also wäre der dritte Weg, der dritte Ort, von Derrida „Wüste in der Wüste“ benannt (30)?

Wie oben angedeutet nennt Derrida zwei „Namen“ in der Annäherung an die Religion. Dass es sich um keine Begriffe handelt, ist dabei von nicht untergeordneter Bedeutung, denn Namen verweisen bereits auf das Singuläre, in kein strukturelles Netz Einfüg- und damit Berechenbare. Der erste Name ist „*das Messianische*“ (31). Dessen Ereignis ist dadurch signiert, dass es nicht (begrifflich, temporal, räumlich) abgrenzbar ist, dass ihm kein Horizont zukommt. Der Satz „Der Einbruch des Ereignisses muß jeden Erwartungshorizont aufbrechen“ (17) beinhaltet einen entscheidenden Hinweis. Wirkliche Zukunft kann nur da stattfinden, wo keine sich absichernde, sich immer schon distanziert habende Selbstreflexion das eigene gedankliche Netz über die Sache des Anderen (Realität) gestülpt hat. Derrida spricht hier als zentrales Element die Sterblichkeit und Verletzlichkeit an, der wir uns auszusetzen haben: Wir können unseren Tod (und den des Anderen) nicht vorwegnehmen und uns weder gegen die physische noch die moralische Verletzbarkeit absichern. Wie der Tod kann auch das radikal Böse jederzeit überraschen (vgl. 32). Ein zentraler Punkt des Messianischen ist es, dass es mit keinem vorwegnehmbaren Inhalt besetzt ist, „es folgt keiner bestimmten Offenbarung“ (32), so Derrida. Damit ist keine Beliebigkeit gemeint, wohl aber die Tatsache, dass dessen Zukunftseröffnung jede noetische und ethische Kategorie sprengt. Es gibt keine berechenbare Ankunft desselben. Das Messianische hat keine Zugehörigkeit zum (zeitlichen, ethischen oder noetischen) Gesetz, ohne von ihm ausgeschlossen zu sein. Dem Gesetz wohnt ein ihm entzogenes Moment, eine „Unentscheidbarkeit“ inne, durch die seine Anwendbarkeit in Bezug auf das konkretlebendige Seiende gewährt ist, wobei diese Entzogenheit kein „anderes“, „zweites Gesetz“ bilden kann.¹² Ein Missverständnis des Messianischen muss allerdings strikt vermieden werden: Genauso wie Kants kategorischer Imperativ, streng die Form der Allgemeinheit wahrend, nicht mit einem konkreten Inhalt identifiziert werden darf und trotzdem oder gerade deshalb nicht zu beliebiger Inhaltslosigkeit führt, bezeichnet auch das messianische „Gesetz“ (als Bruch jeden Gesetzes) keine Beliebigkeit. „Die Gerechtigkeit, um die es hier geht, unterscheide ich vom Recht: sie allein gestattet es, jenseits der Gestalten des ‚Messianismus‘ Hoffnung auf eine Kultur der Besonderheiten zu setzen, die sich universalisieren läßt [...] Di-

¹² Vgl. auch die Ausführungen von J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund“ der Autorität*, Frankfurt am Main 1991.

ese Gerechtigkeit ist stets schon in das Versprechen eingezeichnet, in die Glaubensbekundung oder den Glaubensaufruf, der jedem Sprechakt, jeder Anrede eines anderen innewohnt. Einzig die universalisierbare Kultur dieses Glaubens [...] erlaubt es, einen ‚vernünftigen‘ und allgemeinen oder universalen Diskurs über die ‚Religion‘ vorzubringen.“ (33) Derrida legt in diesem Textsegment den Akzent auf das Versprechen, welches jedem Sprechakt innewohnt, insofern er eine Bejahung des Anderen impliziert, d.h. insofern er die Notwendigkeit des Seins des Anderen einräumt – als anderes Selbst – und sich selbst an diese Notwendigkeit bindet. Der Glaube an die Existenzberechtigung des Anderen, an dessen Unversehrbarkeit hat weiters eine messianische Dimension, da darin ein absolutes Moment zum Ausdruck gebracht ist, welches nicht verrechenbar ist und über alle empirischen Wechselfälle des Lebens hinausgeht. Man könnte auch hier wieder auf die Zeitform des Futur Exakt abheben. Die Unversehrtheit des Anderen ist keine empirische Zustandsbeschreibung, sondern impliziert eine Hoffnung, deren Eintreffen aber der Beliebigkeit zufälliger Zukünftigkeit entzogen ist. An einer anderen Stelle seines Aufsatzes bringt Derrida diese Gedanken folgendermaßen zum Ausdruck: „Das Leben ist sakral, heilig, unendlich achtungswürdig einzig im Namen dessen, was in ihm mehr wert ist als es selbst und sich nicht auf die Natürlichkeit des Biozoologischen beschränkt, das man opfern kann [...].“ Und er fügt hinzu: „Eine solche Würde oder Würdigkeit des Lebens kann sich nur im Jenseits des anwesend Lebendigen halten; daher [...] das Religiöse der Religion.“ (84) Mehrmals spricht Derrida von dieser merkwürdigen Abwesenheit des Anderen (z.B. auch 101: „wo das ursprüngliche und persönliche Erscheinen dieses anderen stets unmöglich ist“). Sie bringt zum Ausdruck, dass jedes Zeugnis und Versprechen nicht auf ein endliches Objekt zielt und nicht in gegenwärtiger Fortschreibung des Seienden einlösbar ist, v.a. aber drückt sie die Hoffnung aus, dass es inmitten menschlicher Verletzbarkeit und Sterblichkeit etwas gibt, das vom Menschen nicht zu schänden ist, weil es in keine letzte Präsenz zu rücken ist. Der Mensch ist auf diese Weise messianisches Geschöpf und gerade in seiner Sterblichkeit weist er über sich hinaus. Nach Derrida nicht auf einen unendlichen, abgesicherten Ort, der gerade der Sterblichkeit Hohn spräche, sondern die Sterblichkeit, Verletzlichkeit, Bedürftigkeit des Versprechens selber ist es, die dem Menschen nicht genommen werden kann, wengleich sich auch hier wieder leise die Figur des „absolut Bösen“ meldet. Denn es will den Menschen so präsentieren, so in „ewiger“ Präsenz halten, dass er seine Sterblichkeit einbüßt und damit zur Maschine wird.

Mit diesbezüglichen Überlegungen kann, Derrida folgend, zum zweiten Namen am Ursprung der Religion fortgeschritten werden, der die Signatur „Chora“ trägt. Derrida verwendet radikal negative Ausdrücke: „[...] niemals wird man sie kultivieren, in eine Geschichte einfügen oder in eine Angelegenheit der Theologie verwandeln können. [...] da chora als solche

niemals erscheint. Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte. Stets wird sie diesen Instanzen widerstehen [...].“ (37) Mit „Chora“ ist eine Raummetapher ausgedrückt. Ihr geschichtlicher Ursprungsort liegt in den Platonischen Dialogen wie *Timaios*, wo der Demiurg seine Bilder in sie eindrückt, oder auch im *Parmenides*, wo die Frage nach dem „Chorismos“, der Kluft zwischen Ideen und Erscheinung, thematisiert wird. Vielleicht bezeichnet sie bei Derrida am ehesten eine Art Aufspreizung, die gegenüber jeder lückenlosen Präsenz widerständig bleibt. Als solche wäre der von Kant und Hegel veranschlagte Primat der Zeit gegenüber dem Raum zurückverwandelt in den Primat einer Raummetapher. Diese „Aufspreizung“ darf aber nicht als transzendentes Paradigma identifiziert werden, sondern muss unbezeichnet bleiben, da sonst ihr Widerstand (gegen jede und d.h. auch sprachliche Verfügung) gebrochen und sie präsentierbar wäre. Wohl deshalb spricht Derrida in ihrem Zusammenhang von einer „Wüste in der Wüste“ (37). Die (erste) Wüste ist Metapher für die Gottesoffenbarung, aber auch für die Negativität innerhalb des Seins, welches dessen Antriebspunkt ist. Die zweite Wüste, die chora, soll dieses Negative noch einmal wahren und streicht sich damit aber in jeder Aussage durch. Sie wäre, pointiert formuliert, abwesende Abwesenheit.

Von solchen Überlegungen her versteht es sich, dass Derrida allen Selbstbewusstseinsideen skeptisch gegenübersteht. Der freien Selbstwahl geht immer schon das Moment der Verantwortung, des Zeugnisses, der Abstand einer Zeit, die nie präsent werden kann, voraus und vielleicht ist an dieser Stelle das Gebet zu verorten, von dem Derrida sagt, dass es Hegel und Heidegger unberücksichtigt lassen müssen. Nämlich das Gebet, welches im letzten in kein Kausalgefüge einordbar ist und immer schon über sich hinaus adressiert ist.

Fassen wir die Überlegungen von Derrida zusammen, so steht im Zentrum sicher das Ethos der Verletzlichkeit und uneinholbaren, nicht(re)präsentierbaren Singularität des Geschöpflichen. Zu dieser verhält sich die Religion ambivalent. Auf der einen Seite erwächst sie aus deren Zeugnis und Bezeugung, auf der anderen Seite aber hebt sie sie auch auf zugunsten – paradox gesagt – heilloser Rettung. Derrida entzieht sich auf alle Fälle der Alternative Theismus-Atheismus und ersetzt diese Dichotomie durch ein das Heil eröffnendes (oder eröffnet haben werdendes) Zeugnis – ohne letzte Sicherheit, denn diese gehörte eher in die Sphäre des radikal Bösen.

3. Nancy – Dekonstruktion des Christentums

Neben dem Religionsbuch von Vattimo und Derrida, welches auf eine Konferenz aus dem Jahr 1994 zurückgeht, ist es wohl *Die Dekonstruktion des Christentums* von J.-L. Nancy, deren Kernbestand ein Vortrag aus dem Jahr 1995 bildet, in der mitten im Herz eines meist mehr oder weniger mar-

xistisch geprägten Atheismus Religion wieder auf neue Weise thematisch wurde. Um diesen Vortragskern hat Nancy dann weitere Texte gruppiert, mit einer „Ouvertüre“ versehen und 2005 als Sammelband herausgegeben.¹³ Dabei ist von großem Interesse, dass Nancy sich nicht scheut, zentrale Themen des Christentums wie „Auferstehung“ oder „Gebet“ aufzugreifen und einer philosophischen Relecture zu unterziehen.

Bereits am Eingang seiner Überlegungen macht Nancy unmissverständlich klar, dass die Religion ihre traditionelle Funktion verloren habe, nämlich die „Gewissheit einer vorherbestimmten Rettung der Welt und der Existenz“ zu vermitteln (8). Allerdings ist damit nicht die Religion per se sinnlos geworden, da es möglicherweise eine ursprünglichere Bedeutung in ihr gebe, die es zu heben gelte. Das Programm der „Dekonstruktion“ zielt also nicht auf eine Entlarvung des Religiösen als zu überwindende Bewusstseinsstufe, sondern auf die Freilegung eines ursprünglicheren Sinnes. Diesen sieht Nancy, ohne auf andere Religionen näher einzugehen, ganz explizit im Christentum, wenngleich verborgen, gegeben. Letztlich ist für ihn das Christentum ein subversiver Gestus, der seine eigene Dekonstruktion beinhaltet (vgl. 253). Eine wesentliche Bedeutung in diesem Zusammenhang hat Nancys Interpretation der „creatio ex nihilo“. Diese bezeichnet nicht den Aktus einer Produktion aus dem „Nichts“, sondern, wie Nancy festhält, „ein Nichts an Prinzip“ (41). Damit ist der völlige Bruch mit dem Gedanken einer genealogischen oder auch kausal-determinierten Abfolge angesprochen. Beide Folgen (Vater-Sohn, Ursache-Wirkung) zielen auf Identität, auf lückenlose und ununterbrochene Präsenz, wie sie im Übrigen in der Neuzeit am tiefsten durch das Symbol des „Perpetuum mobile“ als ewiger sich selbst erzeugender Präsenz zum Ausdruck gebracht wurde. Dagegen ist mit der creatio ex nihilo ein radikaler Bruch, eine radikale Öffnung lückenloser Präsenz bezeichnet. Diese gibt auch das zentrale Programm von Nancy an: Es gibt auf der einen Seite die metaphysische Religion, die die Welt in einem Ursprung versammelt, der seinerseits die Totalität und Geschlossenheit dieser Welt garantiert. „Die Geschlossenheit ist die Erfüllung der Totalität, die sich in ihrer Selbstreferenz vollendet meint“ (15). Jene Selbstreferenz wäre der absolute Selbstbezug, der nicht mehr auf das Moment einer Offenheit, auf das Andere angewiesen ist, der, gleich dem oben von mir genannten „Perpetuum mobile“ reine Selbstbewegung ist ohne die Notwendigkeit eines äußeren Anstoßes und damit auch ohne jede Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber. Das Christentum „kann und muss als eine mächtige Bestätigung der Metaphysik angesehen werden“ (15), insofern es ein höchstes, allmächtiges, alleines Wesen, kurz den monotheistischen Gott in Anschlag bringt. Allerdings gibt es gerade im

¹³ Die deutsche Übersetzung des Sammelbandes, auf die sich die folgenden Seitenangaben in der Klammer beziehen, ist 2008 erschienen. Vgl. J.-L. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich/Berlin 2008.

Christentum auch den Bruch dieser Vorstellung. Oben wurde als erster Beleg der Gedanke der „creatio ex nihilo“ genannt, durch den mitten im Sein eine radikale Differenz eingezeichnet ist. Damit korrespondiert die für das Christentum wesentliche Forderung, „in diese Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen“ (20). Sein Evangelium, sein messianischer Gedanke führt nicht in eine metaphysische Hinterwelt, sondern bezeichnet das „Andere der Welt“.

Diese an-archische Alterität und Differenz macht Nancy am christlichen Gottesbegriff als Radikalisierung des Monotheismus fest: Der Glaube an den einen Gott dekonstruiert diesen Gott, da Gott nicht mehr auf ein bestimmtes Erscheinen, eine bestimmte Repräsentation seiner Macht festgelegt werden kann. Im Letzten ist der „eine“ Gott nicht die Spitze der Pyramide eines hierarchischen Systems (vgl. 66), auch nicht der absolute Selbstbezug und eine opake undurchdringliche Einzigkeit. Vielmehr liegt die Radikalität dieses göttlichen „Einen“ im Verlust jeder Präsentierbarkeit und Konfigurierbarkeit. „Gott“ schließt – so Nancy – „seine eigene Präsentation [...] absolut aus“ (67). Zentrale soteriologische Begriffe wie „Diaspora“, „Trinität“ etc. bezeichnen gerade diesen Verlust an Identität, Selbstreferenzialität und Präsentierbarkeit. Letztlich spannt sich in diesen Gedanken Nancys wieder der Bogen zurück zu dem, was bereits im Zusammenhang des Gedankens der „creatio ex nihilo“ angeklungen ist. „Gott“ bezeichnet die absolute Schranke jeder totalitären Präsentierbarkeit des Seienden, d.h. das, was repräsentiert werden kann, so der Hegelsche Gedanke Nancys, ist eigentlich „nur“ ein Entzug an Welt. Gerade aus diesem ent-springt im wahrsten Sinne des Wortes jene „Öffnung“, aus der heraus Zu-Kunft möglich ist. Die Welt kann gar nicht in ihrer eigenen Gegenwärtigkeit aufgehen und sie verfügt weder absolut über die „arché“ einer Vergangenheit (die in diesem Verfügen wiederum Teil der Gegenwart wäre) noch über eine aus der Gegenwart herleitbare Zukunft. „Die Parusie [...] schiebt auf und schiebt sich auf“ (93) nennt Nancy diesen für das Christentum konstitutiven Bruch.

Aus diesen Überlegungen heraus zieht Nancy Konsequenzen für seine weiteren Überlegungen, die um Themen wie Auferstehung, Gebet, Trost, Gottesnamen etc. kreisen. Sehr wichtig ist seine Bestimmung der Sterblichkeit, die er gibt: Er setzt sie nicht in den Gegensatz zur Unsterblichkeit, vielmehr ist der Eintritt in den Tod der „Eintritt in die endliche Parusie, die sich unendlich aufschiebt“ (94). Der Tod, und hier folgt Nancy Heidegger, ist der uneinholbare „Aufschub“ der Zeit und insofern Zeit auf diese Weise völlig unaneigbar ist, fallen Sterblichkeit und Unsterblichkeit zusammen, da beide gewissermaßen ein „Jenseits“ (der Selbst-Präsenz) zum Ausdruck bringen. In einer Annäherung an Blanchot variiert Nancy dann das Thema noch einmal auf andere Weise. Der Tod wird hier bestimmt als die Unmöglichkeit jeder Berufung. Im Sterben müssen wir im radikalsten Sinne „das anvertrauen, was der Tod de facto ohne Berufung entwendet und begräbt“

(165). Darin wird einerseits ein unendlicher Wert der Gabe des Lebens in seiner Einmaligkeit sichtbar, auf der anderen Seite aber auch die völlige Ohnmacht des Menschen, irgendetwas für sich zu behalten. Dieser Entzug muss nach Nancy als Entzug in eine Unmöglichkeit (Undenkbarkeit, Inkommensurabilität), nämlich in die des unverfügbaren Todes gesehen werden. Damit wird der „Abschied“ zu einer zentralen Kategorie, wobei Nancy betont, dass das „Adieu“ [...] in keiner Hinsicht eine Verabredung mit GOTT“ sein darf, sondern „einen definitiven Abschied“ bezeichnet (169). Dies führt zu einer radikalen Neubestimmung des Glaubens und Gottes: Der Glaube übersteigt jede Heilsidee (vgl. 174) und richtet sich aus auf diesen radikalen Entzug des Seins. Er wird letztlich darin am deutlichsten, wo er Einübung in die mit diesem Entzug verbundene radikale Alterität der Welt ist. Gott wird auf diese Weise zum Wort, welches jede Beheimatung, selbst die im Trost, und jede Aneignung, auch die des Heils, durchstreicht. Die Sprache, die diesem Abschied entspricht, ist der *Gruß*, der auch dem Toten nicht verweigert werden darf. Der Gruß weiß um die Singularität des Anderen und drückt eine Treue zu diesem aus, er weiß aber auch darum, dass dieser außer Reichweite ist, dass keine Grenze und kein Ausdruck an ihn rühren. Auf diese Weise ist der Gruß auch eine Art notarielle Bestätigung des Verschwindens des Anderen, welche diesen der unberühr- und unerreichen, „zu Ende gegangenen Welt zurückgibt“ (172). Nancy nähert sich mit diesen Gedanken einer Aporie: Denn einerseits betont er die völlige Abwesenheit des gestorbenen Anderen, mit dem es keine Berührung mehr gibt, andererseits ahnt er aber auch die Macht der Subjekthaftigkeit des Anderen, die nicht durch den Gedanken eines ewigen „Nichts“ ersetzt werden kann, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass wir auch den Verstorbenen mit Namen nennen. Nancy akzentuiert diesen Gedanken nicht¹⁴, um auch das geringste Heilsversprechen hintanzuhalten (oder müsste man in seiner Terminologie sagen: aufzuschieben?), sondern betont, dass der Gruß eine Art Tätigkeit ist, dem Toten und mit ihm der gesamten zernichteten Welt – Nancy betont völlig zu Recht, dass mit dem einen singulären Menschen die Welt stirbt – eine Art letzte Referenz zu erweisen, ihre Würde anzuerkennen und zwar auch und gerade im Wissen um die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens und die „Unmöglichkeit“ dieser „anderen Welt“.

Dem Gruß verwandt ist das Gebet: Nancy bestimmt es als „flehende Lobpreisung“, welche sich an den Punkt richtet, „wo nichts mehr zu sagen bleibt“ (176). In diesen Gedanken ist zum Ausdruck gebracht, dass das Gebet nicht die Bitte um „etwas“ ist, sondern gewissermaßen da ansetzt, wo die Sprache an ihr Ende gelangt, im Antlitz des Todes zerbricht. Was nach Nancy bleibt, ist der Gestus, der über sich hinausweist, ohne dass dieses „Hinausweisen“ noch einmal inhaltlich eingeholt werden könnte. Damit ist der Bo-

¹⁴ Allerdings schreibt er den bemerkenswerten Satz, dass ein „Eigename nicht stirbt“ (197)!

gen gespannt zu einem zentralen Gedanken Nancys, der in die Richtung eines „sich von sich entleerenden Gottes“ (vgl. 110) geht, in dem Nancy auch den christlichen „Kenosis“-Gedanken verortet. Im Ursprung unseres Daseins steht kein kategorial einholbarer Logos, vielmehr verweist dieser auf eine radikale, nicht zu vereinnahmende Alterität auch noch einmal gegenüber jeder sprachlichen Aneignung. Im Grunde genommen ist bei Nancy ähnlich wie bei Derrida die Kenosis des Logos wörtlich zu nehmen: Die Sprache streicht sich durch (dekonstruiert sich) und „verweist“ oder „öffnet“ sich in Richtung eines Gestus oder eines, mit Heidegger gesprochen, „Winkes“ (vgl. 179–207), in dem eine letzte (auch logische) Unaneigenbarkeit des „Seins“ zum Ausdruck kommt. „Der Vorbeigang Gottes ist identisch mit seinem Entzug“ (206) ist die nicht zufällig sehr biblische Konsequenz, die Nancys Gotteslehre zusammenfasst. „Gott“ ist dabei kein höchstes Sein, sondern das mit einem Namen „gegrüßte“ Ereignis, welches alle anderen Namen, Vereinnahmungen, Todesverdrängungen durchstreicht und sich so der „Re-alität“ im Sinne einer Sache des anderen öffnet.

III. Konsequenzen

Vattimo, Derrida und Nancy zeigen – bei allen Unterschieden im Detail – einen ähnlichen Denkgestus an: Der Gedanke einer Logizität der Welt ist fragwürdig geworden. D.h. nicht, dass als Alternative dazu das Abdriften in eine wie immer geartete Irrationalität veranschlagt wird. Allerdings muss der Logos geöffnet bleiben für ein noetisch uneinholbares Moment, in dem sich die Singularität, Verletzlichkeit, Unverfügbarkeit und Sterblichkeit des Geschöpflichen anzudeuten vermag. Im Blick darauf wird letztlich von diesen Denkern ein religiöses Moment veranschlagt, dem man sich nur auf indirekte Weise anzunähern vermag. Der Gottesgedanke wird auf diese Weise radikal verzeitlicht und eingebunden in eine komplexe Zeitstruktur: „Gott“ rückt bei den genannten Denkern in die Nähe eines (verbalen) Geschehens, welches man vielleicht am besten als Blickwechsel bezeichnen kann. Konkret als Wechsel vom unbewegten, abgesicherten Ursprung, in den alles zurückgeht, hin zum Bezeugen der absoluten Unverfügbarkeit des immanent Seienden, welches in dieser Unverfügbarkeit über sich hinausweist. Das Heil liegt in dieser Sicht nicht im unberührten U-Topos einer leid- und todesfreien Welt, sondern im Wissen um den Entzug und des Namens, d.h. der unvertretbaren Singularität des Anderen, die gerade durch dessen Sterblichkeit bezeichnet ist. Diese darf dabei allerdings nicht banalisiert werden als Übergang vom Sein in ein wie immer geartetes Nichts¹⁵,

¹⁵ H. D. Bahr bezeichnet die Ersetzung des Subjekts durch das „absolute Nichts“ als letzten großen Mythos der Neuzeit. Vgl. H. D. Bahr, *Den Tod denken*, München 2002.

welches den Namen anihiliert, vielmehr weist sie den Anderen über sich hinaus – allerdings in der Sicht dieser Denker nicht in ein zeit- und leid-freies Land, sondern in einen „Ort jenseits aller Orte“, vor dem der Mensch nur mehr schweigen und – vielleicht – beten kann. Was die Zeit betrifft, wird eine ewige Vergangenheit vor aller Vergangenheit (zweitere wäre dadurch gekennzeichnet, dass sie eine kausale Rückschreibung der Gegenwart darstellte) angesetzt, die die absolute Uneinholbarkeit und Unableitbarkeit des Geistigen bezeichnen soll. Ebenso spielt das zweite Futur eine zentrale Rolle, wohl nicht zuletzt deshalb, weil es die Zeitform des Gebets ist. Das Gebet nämlich spricht die Verheißung aus, dass Gott die Welt, den Begegnungsraum des „Anderen“ nicht der Vernichtung anheim fallen lassen wird (oder in passivischer Formulierung, die Denkern wie Derrida und Nancy wichtig wäre, um nicht das absolute Subjekt, den Namen aller Namen für sich zu vereinnahmen: dass der Begegnungsraum nicht erloschen sein wird). Es blickt paradoxerweise auf ein Geschehen zurück, welches im Raum einer das Sein eröffnenden Zukunft steht, wobei die Bereitschaft mit zum Ausdruck gebracht ist, sich selber bedingungslos an diese Eröffnung zu binden.

Interessant sind die indirekten und direkten Bezüge auf Hegel (und natürlich auch Heidegger) bei diesen Denkern, die deshalb nicht zufällig sind, weil sie bei der negativen Bewegung Hegels, der den Entzug des präsentierbaren Gegenständlichen (und auch jener höchsten von Kant als Gegenstände destruierten „Gegenstände“ Ich, Welt und Gott) zu denken versuchte, ansetzen und diese Bewegung zu radikalieren suchen. Hier und auch in vielen anderen Motivlagen, etwa dem Denken der Singularität und der Verletzlichkeit, gibt es teils enge Berührungen mit Adorno und der Frankfurter Schule. Wenn letztere(r) heute wohl weniger herangezogen wird (werden), dann liegt der Grund meiner Meinung nach darin, dass Derrida, Nancy, aber auch Denker wie Agamben eine indirektere, weniger emphatische Sprache gefunden haben, die Form und Inhalt der Aussagen näher zusammenbringt.

Wie dem immer aber auch sei: Wo Philosophie sich nicht in analytischen Glasperlenspielen erschöpft und wo sie etwas über den Menschen und seine Verletzungen und Freuden sagen will, scheint sie das Religiöse nicht ausblenden zu können. Die (christliche) Theologie wird dabei vielleicht auch von ihrem hohen Ross unhinterfragter Heilsgewissheiten heruntergeholt, die den Menschen zumindest im Europa der Gegenwart sowieso nicht mehr zu erreichen vermögen. Sie wird sicher auch herausgefordert sein, in all dem Blick für Verletzlichkeit, Alterität und Singularität den Bundesgedanken und seine Verheißungen nicht aus den Augen zu verlieren und dabei wahrscheinlich, einem Jeremia-Buch gleich, viel stärker in der Dialektik von Tod und Leben, Zerstörung und Fest, Bundesbruch und Vergebung zu denken haben. Und sie wird die von den zumindest hier genannten Philosophen anklingende Aufforderung sehr ernst nehmen müssen, das Gebet

neu zu bedenken. Die Frage, die sie dabei zu leiten haben wird, ist die direkt oder auch indirekt gestellte Gottesfrage, wobei die Theologie zu bedenken hat, dass Gott als Eigename keinen Gattungsbegriff bezeichnet und vielleicht viel stärker verbal zu fassen ist als dies üblicherweise geschieht. Sie wird aber gerade in den Bahnen der Gottesfrage die Erfahrung machen, dass diese wiederum ihrerseits einmündet in oder sich vereinigt mit eine/r andere/n Frage: Nämlich die/der Frage nach *der* Frage selber, die, wie H.D. Bahr ausführt, vor „jene schweigende Fraglichkeit [stellt], von der aus sich allererst eine Frage stellen läßt“¹⁶, und die sich vielleicht in diesem Schweigen als die Frage der Befremdlichkeit des Wunsches des Anderen im Eigenen andeutet¹⁷, an der, wie hier vertreten wird, Religion und ihre Kritik eigentlich anhebt.

¹⁶ H. D. Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, 470.

¹⁷ Vgl. ebd., 469.