

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

À DIEU?

Postmoderne aus ungewohnter Sicht

Postmoderne als Verlustanzeige: Abwesenheit Gottes

«Es kann sein, daß uns nichts anderes mehr zur Verfügung steht als die Abwesenheit Gottes.»¹ George Steiner fügt einige Jahre später hinzu: «Ein solcher Agnostizismus, gebrochen durch Impulse gequälten Gebets, gedankenloser Schreie zu Gott in Augenblicken des Schreckens und des Leidens, ist im post-darwinschen, post-nietzscheschen und post-freudschen Abendland allgegenwärtig. Ob bewußt oder nicht, der Agnostizismus ist die etablierte Kirche der Moderne.»²

«Adieu» also. Aber hat Adieu nur noch die umgangssprachliche Bedeutung eines Abschieds? Sehen wir tiefer zu.

Bilderstürmend ist schon die Wüste ein Ort des Adieu, und solche Aussagen legen eine Wüste nahe. Ist sie doch Unort, selbst weglos, aporetisch – und dennoch: Raum der Gottes-Erscheinungen. Und sie lässt sich noch weiter «nach innen» aufbrechen. Über mythische, metaphorische oder reale Landschaften hinausgehend legt Jacques Derrida (1930–2004) eine Topologie frei: Er sucht in der Wüste nicht unmittelbar die Abwesenheit des Seienden (oder «Lichtung») im Sinn der griechischen Seinslehre, aber auch nicht die jüdische Erfahrung eines Sich-Zeigenden. Es geht um Wüste als *dritten Ort*, vorgängig zu griechischer und jüdischer Theologie. Dieser Topos ist «vielleicht mehr als bloß vor-ursprünglich, anarchischer als alle anderen Orte und widerspenstiger gegen das Archiv, keine Insel, kein Gelobtes Land, eine gewisse Wüste, die nicht die Wüste der Offenbarung ist, sondern eine Wüste *in* der Wüste, eine Wüste, welche die Wüste ermöglicht, eröffnet, gräbt, aushöhlt, ins Unendliche verlängert»³. In diesem nicht sichtbaren und auch nicht benennbaren Brennpunkt einer Leere erscheint kein Gott – Derrida geht es um einen Nicht-Gott (*a-dieu* mit *alpha privativum*),

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, em. Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden, Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

der die bisherigen Vor-Stellungen ablöst, allerdings auch nicht im Sinn der bekannten negativen Theologie, die die Eigenschaften Gottes jeweils verneint, um sie ins «Übereine» zu übersteigen.⁴

Vielmehr greift Derridas Gedanke auf Platon zurück, der im *Timaios* unterscheidet zwischen dem immer Seienden und dem Werdenden, wobei das erste durch den Geist (*noesis*), das zweite durch die Sinne (*aisthesis*) erfasst wird.⁵ Dabei zeigt sich Wirklichkeit entweder als *noumenon* oder als *phainomenon*, als Sachhaft-Denkbares oder als Sinnlich-Erscheinendes. Diese beiden getrennten Bereiche werden bei Platon durch ein Drittes andeutend «vermittelt», denn das Werdende muss aufgenommen, «beheimatet» werden, um in den Status des Seienden zu wechseln. Dies geschieht durch ein unscharfes Verorten während eines ungreifbaren Übergangs, der weder von der Vernunft noch von den Sinnen vorgenommen wird. Platon nennt diese «dritte Gattung» im Übergang vom einen zum anderen den Raum, *chora*, im Sinne von «Leerstelle»⁶. Leerstelle wäre bei Derrida jene verschwindende Spur der Spur, die die Abwesenheit Gottes (nicht: seine Nicht-Existenz) oder genauer noch sein Nicht-mehr-Anwesendsein hinterlässt, wobei freilich nichts Hinterlassenes zu sehen ist. Anstelle von theologisch-begrifflicher Bejahung oder Verneinung Gottes gräbt sich für Derrida nur noch der Name selbst als Spur ins Gedächtnis. «Chora kommt zu uns, und zwar als Name.»⁷ Damit wäre die Wüste des Vorderen Orients unmittelbar Ausgang einer Entgrenzung (*délimitation*) des Denkens, sowohl für die Griechen wie für die Juden, jene beiden ersten Quellen europäischen Philosophierens. Und diese Entgrenzung laufe mit der «Spur und der Spur vom Erlöschen der Spur»⁸ bis zur Gegenwart und unabschließbar fort. Allerdings gibt es Wüste als «verlorene Heimat des Denkens» nicht ein zweites Mal. Nur das Erlöschen der Wüste und das Erlöschen (des darin vorgestellten) Gottes hält die Erinnerung an den am Anfang Erfahrenen wach.

Was damit in spröder und schwer zu fassender Logik gesagt wird, ist in die Landschaft der Leere schlechthin gestellt, und dort noch einmal in ihr ebenso leeres Inneres.

In der Reflexion der Inhumanität des 20. Jahrhunderts wird solcherart ein eigenartiger Atheismus in der Spur Gottes formuliert, welcher «die Logik des Adieu» in Anschlag bringt: «Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (a-dieu) ist»⁹. Nicht mehr kann der Heilig-Gute einfachhin diskurstheoretisch eingeführt werden; gesucht wird der Ursprung noch vor dem «jeweiligen Gott» der Religionen. Aber: die Leerstelle «Gottes» darf nicht, auch nicht von Sozialnormen, besetzt werden. Das aufklärerische Selbstbewusstsein und seine soziale Vernunft werden gerade in seiner Selbstreferenz kritisiert und zu einem Transzendieren «gezwungen». Transzendieren wohin?

Postmoderne Anwesenheit: eines «Anderswoher»

Wittgenstein beendet den *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22) mit der These 7: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen». Derrida hüllt den Satz in eine seiner üblichen Verrätselungen: Es gebe ein «Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.»¹⁰ Die jetzige Weiterführung des Satzes geht Spuren nach, die in den letzten Jahren gelegt wurden, um sie am Horizont aufblitzen zu lassen und zu verdichten.

Philosophie steht klassisch für Suche nach Wahrheit. Aber schon Sokrates war ein Ironiker, was das Reden über Wahrheit angeht – allerdings nicht aus Skepsis gegenüber der Wahrheit wie bei den Sophisten, sondern aus Skepsis gegenüber der menschlichen Fähigkeit und Willigkeit, sich ihr aufzuschließen. «Platon hat die Sinn-Macht der Wahrheit offenbar in einer Weise erlebt, welche die Erkenntnis absoluter Gültigkeit der Idee mit der Erfahrung menschlicher Unzulänglichkeit verband.»¹¹ So sehr Platon im Denken des Sokrates den Maßstab für Wert, ja für Wirklichkeit überhaupt findet, so eigenartig hartnäckig lässt er Sokrates betonen, er sei kein Lehrer: Man braucht nur an die letzten der sieben Reden im *Symposion* denken, wo Sokrates hinter Diotima zurücktritt, die ein – immer noch nicht letztes – Wort über den Eros sagt. Oder an die Aporien, worin das Denken stecken bleibt, wohinein aber Sokrates die Schüler immer wieder treibt. So gibt es «ein Wissen um die Wahrheit und zugleich ein Wissen um die Inkommensurabilität der eigenen Kraft ihr gegenüber; eine Erkenntnis der eigenen Ungemäßheit, aus der aber nicht Skepsis, sondern höchste Zuversicht hervorgeht.» «Wahrheit (...) ist ein *excessivum*.»¹²

Seitdem hat die Philosophie diese Spannung weitergetrieben. Wahrheit kann in der Idee, der Sichtgestalt der Dinge, gesucht werden, so Platon; oder im Sein, so Aristoteles; sie kann als Satz Wahrheit zeichentheoretisch untersucht werden, vom Nominalismus bis zur heutigen Semiotik; sie kann in der Werttheorie verankert werden, bei Augustinus bis zu Scheler; sie kann aber auch als Ideologie und mythischer Rest, als Lüge entlarvt werden, so Nietzsche. Sie taucht bei Husserl auf als Wesenswahrheit des Phänomens, bei Heidegger als Unverborgenheit und nach der «Kehre» als Ereignis, im Strukturalismus als Konstruktion. Die heutige, vor allem französische Phänomenologie ist der Wahrheit des Erscheinens von Phänomenen neu und anders auf der Spur. Denn dem neuzeitlichen Denken, insbesondere bei Kant, ist die Art und Weise des Erscheinens an das Subjekt und dessen Voraussetzungen gebunden, und das heißt an die Begrenzungen des Erkennens. Das Ich und die Welt, in der das Ich steht, sind zum einschränkenden Horizont für alle Arten von Phänomenen geworden. So kann nur Skepsis bleiben: Wir verstehen immer nur das, was wir selbst gemacht haben (*verum*

factum bei Vico), oder genauer: was wir in unser Verstehen gezwängt haben. Noch einfacher: Verstehen versteht (nur) sich selbst.

Jean-Luc Marion und Bernhard Waldenfels haben in letzter Zeit versucht, eine Transformation der Phänomenologie durchzuführen: Kann das Sehen von etwas Neuem, von einem methodisch Sich-Entziehenden überrascht werden? Sind nämlich Ich und Welt wirklich die Grenze jeder Erkenntnis, so gibt es grundsätzlich nichts Neues, sondern der philosophische Blick holt alles Gegebene, die Daten, immer nur im Rahmen seiner eigenen Vorgabe ab – subjektzentriert gelesen. Diesen Vorwurf kann man bereits an Aristoteles richten, der den Blick auf Welt kategoriell ordnet, und *kategorieren* heißt anklagen, zur Rede stellen. Kant verwendet dasselbe Bild, wenn er die Vernunft auf dem Richterstuhl Platz nehmen lässt, um anzuklagen – und Francis Bacon, Physiker und englischer Lordoberrichter, verwendet unverblümt das Beispiel der Folterung, in welcher der Natur mit den Daumenschrauben des Experiments die Ergebnisse abgepresst werden. Solange der Mensch aber Ankläger, und das heißt Richter (Folterknecht?) der Wirklichkeit ist, bleibt fraglich, ob sie sich ihm über das Abgezwungene hinaus öffnet.

Nochmals: Kann sich Wirkliches zeigen, kann sich Neues einstellen, das nicht in den überkommenen Kategorien oder Horizonten aufgeht? Gibt es die Kundgabe eines Unbegreiflichen, das die phänomenologische Methode überfordert? Gibt es ein Erscheinen und Sich-Zeigen, das auf keine Intentionalität trifft, sie sogar außer Kraft setzt? Gibt es eine Sinnvorgabe, die weder vorhersehbar noch prognostizierbar ist, sondern durch ein «Ereignis» einbricht?

Unter dieser Fragestellung hat Marion Husserls phänomenologischen Blick in seiner (allerdings unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Phänomenologie antastet.¹³ Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität führt nach Marion unreflektiert zu einem «idolisierenden» Blick auf die Phänomene.¹⁴ Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielgerichtet im Erblickbaren; er «stellt» seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchschaut zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die angeblich alles Erkennen konstituiert, führt dazu, dass vom «entschlossenen» Blick das Wirkliche einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite zugelassen wird. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Kann sich Wirkliches noch als es selbst zeigen (*phainomenein*), solange die begrenzte Ab-Sicht wirkt? Denn schon die Einrahmung in einen «Horizont» begrenzt den Blickwinkel, unter dem sich das Erscheinende zeigen «darf»: «Die Phänomenologie (...) setzt die Sachen selbst in Szene. Diese Inszenierung entfaltet sich in einem Horizont.»¹⁵

So wird nach Marion selbst das Göttliche zum Idol, wenn es im *templum*, dem «Abgemessenen» schlechthin, verortet wird¹⁶, und auch das lateinische Wort *sanctum* (*sancire* = einzäunen) führt nicht aus dem Abgezirkelten heraus. Mit dem zugewiesenen Radius mutiert das Sich-Zeigende zum selbst-erstellten Götzen, während das wirkliche Bild des Göttlichen und Bild des Wirklich-Göttlichen von seinem Unsichtbaren lebt, vom Geschehenlassen eines Unfassbaren: so die Ikone im Unterschied zum Idol. Denn das Phänomen enthält mehr als das Gesehene, es lebt von der Distanz zwischen dem Blick und der unauslotbaren Tiefe des Sich-Zeigenden: «Das Wesentliche im Blick (...) kommt ihm von anderswoher zu, oder vielmehr: kommt ihm aus dieses Anderswo zu.»¹⁷

Solchermaßen bricht eine «Gegen-Richtung» (*contre-intentionnalité*) in das gegenstandsbezogene Bewusstsein ein: das *Sinnereignis*.¹⁸ Erst damit wird grundsätzlich Neues denkbar: Nicht nur das immer schon (latent) Gewusste erweist sich als gegenwärtig. Ereignis ist deswegen «mehr» als ein Erlebnis, weil es nicht mehr nur Erleben eines Subjekts ist, sondern das Denken gemeinsam verändert und herausfordert.¹⁹ Das Sinnereignis vollzieht einen Aufprall im Denken, der ein unbekanntes Gegenüber verrät. So tritt die Erkenntnis in ein Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des identischen, sogar herrischen Ich wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, dass die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden besteht. Von daher ist paradigmatisch der Vorgang jeder, auch der religiösen Offenbarung als Ereignis von der Phänomenologie her bedenkenswert, ohne dass sie deswegen Theologie oder Metaphysik würde.²⁰ Das bedeutet *nicht*, dass Marion das Subjekt als Träger jeder Erfahrung leugnet, doch es bedeutet, dass es keineswegs alle sich gebenden Anschauungen in den Begriff fassen kann – damit öffnet sich ein unabsehbarer Bereich *möglicher* Erfahrung, wo die Anschauung das Begreifen übersteigt. Der Anschauende wird zum Zeugen, nicht mehr zum «Herrn von Erfahrung»²¹. Der Zeuge hat mit einer «Gegen-Wahrheit» zu tun, die sich in einem mit Liebe gemischten Schmerz zeigt, ihn «affiziert, vielleicht verletzt»²², freilich ungegenständlich und ohne begriffen zu werden.

Welche Sprache diese Zeugenschaft (*témoignage*) der «Sättigung» mit Wirklichkeit spricht, bedarf einer hier nicht auszuführenden Klärung. Doch wölbt sich von hier die Brücke zu einem «Anderswoher», das bezeugt wird.

Postmoderner Weg nach Jerusalem

Für jenen anderen, konkreten Einbruch, die Apokalypse = Offenbarung einer von «anderswoher» vernommenen Wirklichkeit steht die Metapher Jerusalem. Wie findet «Athen» zu «Jerusalem»?

«Wir haben die große Aufgabe, jene Prinzipien auf Griechisch zu sagen, die Griechenland nicht kannte.»²³ Levinas stellt zur Klärung des Unbekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirrnis ziellosen Umherstreifens *anamnetisch* zum heimatlichen Anfang zurückkehrt (wie das Sein immer wieder in seinen Anfang, das Nichts, mündet), und die Metapher Abrahams, der in das schlechthin Unbekannte, sperrig Heimatlose aufbrechen muss, einer fremden Stimme folgend – im reinen Gehorsam des Hörens.²⁴ Welche «griechischen Prinzipien» werden darin aufgebrochen? Abraham steht in einem asymmetrischen Verhältnis gegenüber einem «Befehl» jenseits autonomer Subjektivität und emanzipatorischer Vernunft.

Vor der Ur-Gestalt Abrahams wird Dasein als Geiselsein ausgelegt. Levinas setzt die Herausforderung, Beziehung als gegenläufig Einbrechendes, Verpflichtendes, ja Entmündigendes zu deuten: da sonst die Selbstherrlichkeit des Ich niemals, weder erkenntnis- noch geltungstheoretisch, ausgehebelt werden könne. Wie Abraham hat das Ich seine Freiheit an die Stimme des Anderen, an die keiner Rechtfertigung bedürftige Alterität abzugeben; diese ist schon gerechtfertigt dadurch, dass sie schlichtweg der Andere ist. So wird das Subjekt endlich, was es seiner Etymologie nach längst schon ist: das Unterworfene. Seine vorgebliche Identität ist jener erkenntnishemmende Panzer, den es zu durchstoßen gilt. Seine Souveränität ist jene ethikhemmende Selbstgewissheit, an der jedes Tun selbstisch zugrundegeht. Identität kann in Zukunft nur noch heißen: einem anderen zu gehören.

Bei Levinas bleibt dieser andere strikt mundan – er bleibt die Übersetzung des ursprünglich göttlichen Rufes an Abraham in den menschlichen Ruf des jeweils Bedürftigen, in jenes Antlitz (*visage*), das nur noch Schrei (nach mir, nicht überhaupt) ist. Die einzig legitime Form des Ich wird nunmehr das mit dem anderen trüchtige Ich – maskuline Mündigkeit hat sich zu verlieren in die unmündige Weiblichkeit und Verletzlichkeit des Ich, in die vom anderen diktierte Weise des Seins. Fürsorge hat zu treten anstelle von leerer apriorischer Sorge um das Eigene – alles eklatante Verletzungen der Autonomie und ihrer Dignität. Am Ende dieses Freiheitsverlustes steht die völlige Kenose, die Entleerung des Anspruchs auf Selbstsein, Identität, Freiheit im gewohnten Sinn; die Odyssee endet nicht mehr zuhause. Die Metamorphose wird endgültig, der Herr wird Knecht.

Die «Komplikation» des biblischen Fadens durch Levinas hat Themen wie Selbstbesitz als unethisch aufgedeckt, als Ich-Okkupation fremden Terrains. Leben selbst wäre nicht aus der Verteidigung des Selbstseins heraus zu leben, sondern nur aus seiner Preisgabe, näherhin: aus seinem übernommenen Preisgegebensein. Damit wird anthropologisch formuliert, was Marion erkenntnistheoretisch formuliert hatte.

Das neue Subjekt

Nicht zufällig bildet das Erleiden des Anderen eine Parallele zu Marions Gegen-Intentionalität. Aber das in Jerusalem erfahrbar gewordene «Anderer» kennt noch eine Apokalypse, denn Jerusalem war auch der Ort einer Hinrichtung, Ort des «Todes Gottes».

Diese Aussage führt auf ein Phänomen, das nicht allein der Theologie, sondern ebenso der Philosophie zu denken gab: das Phänomen der *Kenose*, der Leere, der Entäußerung von Fülle. Die Denkvorgabe lautet: «Er, der Gott gleich war, entäußerte sich selbst und wurde ein Mensch.» (Phil 2,5-11) In der Sprache der Theologie: Gott entbirgt sich im Fleisch. In der Sprache der Fundamentalontologie: Das Sein ereignet sich *im* Seienden. Das Sein ereignet sich *in* der Zeit. Das Sein entbirgt, bewahrheitet sich nicht *hinter* dem Seienden, nicht *nach* der Zeit. Aber das Offenbarwerden *im* Endlichen meint auch sofort ein Sich-Verbergen im Endlichen, denn was zu sehen ist, gibt sich eben nur als Banales zu sehen. *Kenon* ist das Leere – wie könnte es etwas zeigen? Ist es nicht nur eine Hohlform, in die sich etwas ergießt und damit verschwindet? Jean Paul formulierte treffend, die beste Verkleidung Gottes, gekettet an Ort und Zeit, sei immer noch der Jude und Zimmermannssohn.²⁵

In der Sprache der Phänomenologie: Im Erscheinen wird etwas verdeckt – ein Abgründiges, dem das normale Hinsehen nicht gewachsen ist. In Marions Formulierung ist es gerade die Banalität, die «sättigen» könnte, wenn man sie denn wirklich eindringen ließe. Sättigung meint eine unabsehbare Bedeutungsfülle, die über alles Brauchen und Verwenden, alle instrumentelle Vernunft hinausreicht und wiederum alles Begreifen hinter sich lässt. In diesem Sinn könnten viele (alle?) Phänomene, sofern sie nicht ausdrücklich funktional entworfen sind, sättigend wirken, das heißt sich dem Anschauenden in den Bereich des Unerschöpflichen öffnen.²⁶

Von dieser allgemein erkenntnistheoretischen Aussage aus gibt es eine Parallele zur verbergenden und doch enthüllenden *Kenose* des erwarteten, des verworfenen und doch Vielen machtvoll aufscheinenden Messias. Es ist wohl kein Zufall, dass in den letzten Jahren mehrere philosophische Reformulierungen von Paulus stattfanden.²⁷ Er, der Jesus nicht als geschichtliche Person gekannt hatte, scheint als eine aus vollständiger Erschütterung kommende Existenz jenen Umsturz vorzustellen, der anstelle der postmodernen «Mehrfach-Identität» ein unerhört Neues vorlebt. In Paulus wird das Phänomen des Messias konkret (damit angreifbar), der das Alte für immer zerbrochen hat.

Einen solchen Umsturz im Blick auf Paulus arbeitet der italienische Philosoph Giorgio Agamben in einem philologisch genauen und mitreißenden Kommentar zum Römerbrief aus.²⁸ Man kann Paulus den «Theoretiker des

neuen Subjektes» nennen, das durch einen Bruch, eine Entleerung gegangen ist. Das neue Subjekt stammt dabei aus dem unvorhergesehenen *Ereignis*: Diesem Einzelnen zeigt sich etwas, was seine bisherigen Eigenschaften aufhebt. Hier wird das Leere zunächst als Entleerung fruchtbar. Hier gibt es kein Mitschleppen des Alten, auch nicht des Verbrochenen (Paulus billigte den Mord an Stephanus und wollte selbst morden), sondern Offenheit und Umgestaltung. «Ist also einer in Christus, dann ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen; siehe, Neues ist geworden.» (2 Kor 5, 17)

Dabei führt dieses Neue auch zu einem Universalismus: von der Möglichkeit her können alle dazugehören. Denn alle, die dasselbe Ereignis wahrnehmen aufgrund eines Zeugnisses, werden «Mensch ohne Eigenschaften», ohne jene festgeschriebenen Prägungen der Herkunftskultur, die bisher alle besetzt hielten. Das Christus-Ereignis, so Paulus, vereinigt im Bekenntnis zu einem neuen Dasein, zu einer neuen Gemeinschaft: ohne bestimmte, vorausgesetzte Kultur, ohne bestimmte Werte, ohne Regeln, ohne aristokratisches, abgesondertes «Eigen- und Anderssein». Also ohne den Hochmut der (vermeintlich) überlegenen Kultur und der höheren Bildung (wie bei den Griechen), des ausgeklügelten Rechtssystems (wie bei den Römern). Paulus spricht sowohl gegen die jüdische Forderung von «Zeichen», soll heißen Beglaubigungen, als auch gegen die griechische Forderung von «Weisheit», soll heißen durch Denken erschließbare Wahrheit (1 Kor 1, 22ff). Es gibt im Christus-Ereignis keine Voraussetzungen, außer: sich davon treffen zu lassen.

Mehr noch: Alle Formen staatlicher oder sakraler Macht werden zweitrangig, sind in ihren Grundlagen ausgehebelt. Das betrifft die kosmisch-politische Ordnung, wie sie die alten Großreiche errichteten und wie sie das Römische Reich in seiner weltumspannenden Totalität darstellt; das betrifft auch und sogar die Auserwählung Israels, die sich in der Thora ihren elitären Ausdruck geschaffen hatte. Das Christus-Ereignis ist a-kosmisch, il-legal. Wer von der *klésis* getroffen ist, dem Ruf, der gehört in eine neue Polis, in das neue Israel. Er gehört zur *ecclesia*, und dieses Herausgerufensein ist universal. Der Ruf spart niemanden aus. «Es gilt nicht mehr Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau – einer seid ihr in Christus.» (Gal 3, 28; vgl. Gal 3, 13) Die Unterschiede dieser Welt, auf denen die Herrschaft der einen über die anderen ruht, gibt es immer noch, aber unwichtig sind sie geworden vor dem einen großen Ereignis.

Somit bleibt mehr als negative Theologie. Bei Paulus gibt es ein Redenmüssen von diesem Neuen, sonst würden die Steine schreien. Und es ist seine vorausgehende Blendung, sein Getroffensein vom blendenden Licht, das sein Zeugnis unterstreicht – nach Derrida darf man nur dem einmal Blindgewordenen trauen.²⁹

À Dieu des Denkens

Es war Athen, das den anklagenden (kategoriellen) Blick zur Sicherung und Ordnung von Welt entwickelt hat. In vielen nachfolgenden Orten, darunter auch Königsberg, wurde das Sehen weiter in die Skepsis des Begriffs eingebunden, in den Standpunkt des Subjekts im Horizont von Welt. Gewonnen wurde damit die Kraft der Fest-Stellung, der Definition auf der Suche nach Eindeutigkeit und Handhabbarkeit von Welt.

Das (durchaus notwendige) Denken in Kategorien verhindert aber auch, dass das Ganze in seiner verdeckten, mehrbödigen Tiefe erfasst wird. Die Eindeutigkeit verzerrt das Urteil; Rechthaben setzt merkwürdigerweise von sich aus ins Unrechthaben, *summum ius summa iniuria*. Das ist eine jener Umkehrungen, die im Endlichen als dem Begrenzten wirksam sind und erst im Absehen von der selbstgesetzten Absicht Freiheit erlangen. Es ist diese Freiheit des Denkens und des Anschauens, die «Athen» ebenfalls in seinen großen Vertretern ausgesprochen hat: Dass Vernunft, *nous*, nicht im eigenmächtigen Agieren, sondern im Vernehmen, im Sich-Nehmen-Lassen von dem, was sich zeigt, zu sich selbst kommt: ja sogar in der Blendung durch das Licht außerhalb der Höhle. Solche Blendungen haben die Philosophie zur Begleiterin aller Arten von Wahrheitssuche gemacht.

Aber «Jerusalem» gibt dem, was sich zeigt und blind macht, einen Namen. Eigentlich ist er doppelt: einmal der unaussprechliche, nicht-idolisierbare, nicht gegenständliche Name, *schem*, und dann der Menschensohn, *ben adam*, gegenständlich, vernehmbar, einer wie alle und somit banal. So bleibt die Spannung zwischen Sehen und doch nicht Sehen, Hören und doch nicht Hören, Begreifen und doch nicht Begreifen ein konstitutiver Anreiz für die philosophische Auslegung Jerusalems.

Kierkegaard, ein Schüler und Bewunderer des Sokrates, stellt jedenfalls den nur messenden, anmaßenden Blick, der sich der uneindeutigen Wirklichkeit entzieht, vor ein einzigartiges Gericht – in dem Sinne, dass er sich selbst nur in einem entmachtenden Umsturz entzogen werden kann. Erst dieses Entmachten, das vom Unangenehmen bis zum Schmerzlichen reicht, bedeutet Heilung, Wiedereinsetzen ins Ganze. Das aber geschieht nicht sachlich, sondern von einer Begegnung, ja von einem Blick her: «Der Predigtvortrag in unsrer Zeit hat zum ersten rein übersehen und zum andern es ganz vergessen gemacht, daß die christliche Wahrheit eigentlich nicht Gegenstand von «Betrachtung» sein kann. Denn die christliche Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, selber Augen, damit zu sehen, ja, sie ist wie lauter Auge; aber es wäre ja recht störend, ja, es würde mir dadurch unmöglich werden, ein Gemälde oder ein Stück Tuch zu betrachten, wenn ich, indem ich mich anschicke, es zu betrachten, entdecken müßte, daß da das Gemälde oder das Tuch auf mich blickten – und so ist es eben der Fall mit

der christlichen Wahrheit; sie ist es, die mich betrachtet, ob ich tue, was sie sagt, daß ich tun soll.»³⁰

Es soll nicht befremden, dass hier von der christlichen Wahrheit die Rede ist. Auch andere religiöse Überlieferungen haben an den *spermata tou logou*, den Samen des Wortes, nach patristischer Lehre Anteil. Es geht hier aber um die christliche Reflexivität, in welche diese Lehre – gegenüber vielen anderen narrativen, mythischen oder weisheitlichen Lehren – gegossen und damit theoriebefruchtend wurde.

In der Umkehrung der Aktion zum Pathos des Ergriffenseins baut sich eine Brücke von Athen nach Jerusalem: *Vernunft ist die Brücke*, die über sich hinausgreift oder besser: über sich hinausgerissen wird – denn eben als Vernunft ist ihr eingeschrieben das Staunen, *thaumazein*, vor dem Anschauen. Vielleicht sogar, im literarischen Hochton, ein «herzsprenzendes Entzücken»³¹, denn sie begegnet nicht einem Es, etwa dem Sein, dem Nichts, dem Phänomen, der Struktur, dem transzendentalen Ich, sondern einem Du.

Postmoderne «Wüste» stellt die Frage nach einem Selbstüberstieg, in dem das Denken von einem wirklichen und wirkungsvollen Gegenüber herausgefordert wird. Es stößt eben nicht nur auf ein eigenes, sondern auf ein anderes, ebenso vertrautes wie fernes «Innen», *interior intimis meis* (Augustinus). Sofern diese Bewegung nicht vollzogen wird, bleibt das Denken selbstbezüglich und selbstthematisch, letzten Endes nur auf Methodenfragen zugespitzt: Es fragt nach «wie», nicht mehr nach «was». Oder positiv ausgedrückt: Sofern die gemeinsame Anstrengung des Denkens jenes Gegenüber sucht, genauerhin seine «Spur» zulässt, rührt sie an die Grenze des universitär Möglichen. Und doch, was wäre denn der Mühe wert als eben dieses die Grenzen der Akademie Sprengende?

Nüchterner: Worüber man nicht schweigen kann, davon muss man sprechen. Sprechen freilich unter dem Vorbehalt, dass man auch versteht aufzuhören (im genialen Sinn des deutschen Wortes): aufhorchend von etwas ablassen und hinhorchend sich ausstrecken auf das, was sich vernehmen lässt. À Dieu? Postmodern gelesen kann es auch heißen, von einem zu klein gedachten Gott «ablassen» und sich ausstrecken auf ein Neues (lang Vergessenes, gut Verborgenes).

ANMERKUNGEN

¹ George STEINER, *Der Garten des Archimedes*, München 1997, 65.

² George STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 2002, 215f.

³ Jacques DERRIDA, *Glaube und Wissen. Die zwei Quellen der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Die Religion. Seminar von Capri* (1994), Frankfurt 2001.

⁴ Vgl. Jacques DERRIDA, *À Dieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München 1999.

⁵ PLATON, *Timaios*, 27 c–d.

⁶ Vgl. Karlheinz RUHSTORFER, *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*, in: *Freiburger Zs. für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 123–158; hier: 132f.

⁷ Jacques DERRIDA, *Chora* (1993), in: DERS., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000.

⁸ RUHSTORFER, *Adieu* (s. Anm. 6), 146.

⁹ RUHSTORFER, *Adieu* (s. Anm. 6), 131.

¹⁰ Jacques DERRIDA, *Falschgeld I. Zeit geben*, München 1993, 189.

¹¹ Vgl. Romano GUARDINI, *Wahrheit und Ironie* (1965), in: DERS., *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, 41–50; hier: 49.

¹² GUARDINI, *Wahrheit und Ironie* (s. Anm. 11), 49f.

¹³ Vgl. Jean-Luc MARION, *Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung*, in: Michael GABEL/Hans JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München/Freiburg 2007.

¹⁴ Jean-Luc MARION, *Idol und Bild*, in: Bernhard CASPER (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, 107–132.

¹⁵ MARION, *Aspekte* (s. Anm. 13), 33.

¹⁶ MARION, *Idol und Bild* (s. Anm. 14), 114.

¹⁷ MARION, *Idol und Bild* (s. Anm. 14), 128.

¹⁸ MARION, *Aspekte* (s. Anm. 13), 15–36.

¹⁹ Vgl. Marc RÖLLI, *Ereignis auf Französisch*, München 2004.

²⁰ Auf diesen Vorwurf antwortet MARION in: *Sättigung als Banalität*, in: GABEL/JOAS (Hg.), *Ursprünglichkeit der Gabe* (s. Anm. 13), 99–106.

²¹ MARION, *Sättigung als Banalität* (s. Anm. 20), 103.

²² MARION, *Sättigung als Banalität* (s. Anm. 20), 137.

²³ Zit. nach Susanne SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: *zur debatte* 5 (2004), 22.

²⁴ Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987.

²⁵ Jean PAUL, *Werke* 49/51, 92.

²⁶ Ähnlich schon Martin BUBER in *Ich und Du* (1923), wo jedes funktionale «Es» zu einem von aller Brauchbarkeit freien «Du» werden kann.

²⁷ Alain BADIOU, Jacques DERRIDA, Slavoj ŽIŽEK, Giorgio AGAMBEN.

²⁸ Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt. Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2002.

²⁹ Jacques DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997.

³⁰ Sören KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, SW XII, 214.

³¹ Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder* (1933ff), Frankfurt 1964, 1083.