

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Gott in der Postmoderne. Ermutigung aus ungewohnter Sicht

1. Zur Lage der Postmoderne: *Abwesenheit von Wahrheit*

Die Postmoderne, vor allem in ihrer französischen Form¹, hatte seit den 70er Jahren „*l'absence*“ thematisiert, die Abwesenheit von wahren, verpflichtenden Sinn nämlich, der das Heterogene, in vielerlei zielloses Wissen Zerfallende zu einem Ganzen verbinden könnte. Erkenntnisskepsis ist zwar ein klassisches Thema der Philosophie und begleitet sie zwillingshaft seit ihren Anfängen - wurde doch Sokrates' Apologie des Wahren konstituiert durch die Abhebung von der sophistischen Relativitätsbehauptung. Gegenwärtig aber drückt sich solche Skepsis spezifisch aus: als *Behauptung durchgängiger Abwesenheit* von Wahrheit, nicht einfach in klassischer Relativierung oder Negation, sondern als Abwesenheit im Sinne von Weggegangensein, Sich-Verbergen. Es handelt sich gleichsam um ein Drama des Entzugs, der - möglicherweise - nicht mehr umkehrbar sein wird und an dessen Stelle nur Erinnerungen an das Verlorene treten. Dabei geht es sogar weniger um das Problem *theoretischer* Verifizierbarkeit; diese wird ja im Pragmatismus durch Ausscheiden von Falsifikationen „umkreist“. Vielmehr verliert jene *lebenspraktische* Wahrheit, die bisher mit dem Wort „Sinn“ bedacht war, ihren Sinn (um es tautologisch auszudrücken). Wahrheit läßt sich nicht mehr auf Richtigkeit des Tuns (auch in der Bedeutung von Zielgerichtetheit) übersetzen.

Postmodernes Denken wurde Aufstand gegen die „großen Erzählungen“ von Sinn: gegen die Entwürfe einer Seinslehre ebenso wie gegen die Frage nach einem „Wesen“ der Dinge, aber - verblüffend - auch gegen die aufklärerische, alles betreffende, alles erklärende Vernunft. Gerade das Zeitlos-Gültige, die angebliche Globalität, das Begrifflich-Allgemeine, das Denken aus dem scheinbar einen Ursprung grenze ein „Anderes“ immer aus. Denken habe vielmehr einen Verzicht zu erklären: den Verzicht auf den geschlossenen Diskurs innerhalb eines „anonymen und zwingenden Gedankensystems“², das zum tödlichen Ausschluß der Andersdenkenden führe. Dagegen stehen neue „Grundbilder“: Mehrfachkodierungen, Vielfalt von Rationalitätstypen, Übergänge „transversaler“ Vernunft.³ Die lebensweltlich allenthalben greifbare Überzeugungskraft solcher Pluralität oder Multioption, auch und gerade für das eigene, ständig zu ändernde Leben, soll grundsätzlich daher rühren, „daß überkommene Muster zunehmend nur noch Miseren erzeugen und zum Koma führen. Die Moderne hat eine solche Erfahrung mit sich gemacht. Als Postmoderne sucht sie sich davon zu befreien. Die Vision, der ihre Hoffnung gilt, ist die der Pluralität. Niemand kann für ihren Erfolg garantieren. Aber ihre Versprechen sind nicht grundlos.“⁴

Gegen solche „vorgegebenen“ Muster rebelliert auch die gegenwärtige Kunst, eines ihrer merkwürdigsten Materialien ist der Körper oder das „Fleisch“. Ein einziges Beispiel für viele: Im Ausspielen des weiblichen „Potentials“ vollziehen sich „Performances“, in welchen Frauen ihren eigenen Körper als Kunstwerk nutzen. Die französische Künstlerin Orlan (ein Pseudonym) hat in einer Computer-Überblendung berühmter Frauenporträts ein ideales Selbstporträt entwickelt, auf das hin sie sich, über Video dokumentiert, chirurgisch verändern läßt. „Indem ich eine andere

¹ Vgl. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 3. Aufl. 1991.

² Michel Foucault, Gespräch mit Madelaine Chapsal (1966).

³ Iser, a.a.O., 325 und 327. „Transversal“ ist ein im Widerspruch zu „transzendent“ gebildeter Begriff „gegenläufiger“ Vernunft.

⁴ Ebd., 328.

werden möchte, werde ich ich selbst.“⁵ Anders: „My body is my art“. Körper wird als Ort des Protestes gegen eine nicht autonom erstellte Identität ausgespielt. Solche Utopien der *fließenden Identität* im Sinne des totalen Selbstentwurfes setzen sich zunehmend durch.⁶ Im Sinne der Fragestellung könnte man sie nennen: die reale Abwesenheit von „Ich“ und „mein Leib“.

Das Hauptwort dieses Prozesses lautet „(De-)Konstruktion“, und natürlich gerät auch das männliche Geschlecht in Konstrukt-Zwänge oder Konstrukt-Freiheiten. So sind die Stereotypen der Männlichkeit bereits durch die Antitypen in Auflösung begriffen oder, um in der Begrifflichkeit zu bleiben, „im Ideal der androgyn-multiplen Körperlichkeit der Techno-, Pop- und Cyber-Kultur bzw. in dekonstruktivistischen Gendertheorien“⁷ erschüttert. Das transsexuell-synthetische Gesicht läßt sich - es gibt berühmte Beispiele - operativ zusammenstellen. Kunst wird irritierendes Spiel *mit dem eigenen Fleisch* - Grenzen zwischen Fleisch und Plastik, Körper und Computer, Kunst und Nicht-Kunst sind ohnehin schon länger verwischt. „Angekommen im neuen Jahrtausend geht es nicht mehr um den Dualismus des Geistes von der Natur, von seiner eigenen Leiblichkeit und körperlichen Bedingtheit, sondern dieses Gegensatzpaar ist aufgelöst, der Körper selbst steht zur Disposition. Der postmoderne Verlust der Grenzen zwischen innen und außen, belebt und unbelebt, männlich und weiblich, Geist und Körper kulminiert im Verlust der Grenze zwischen Körperrepräsentation und Körperwirklichkeit. Die Lust am Fragmentarischen, Heterogenen zerstörte zwar die Zwangsjacke der Moderne, aber öffnete zugleich das Tor zu einer nihilistischen Desintegration. Menschliche Körper fungieren als bloße Kunstobjekte [...], sie bilden lebendige Skulpturen, ein bewegliches Ereignisfeld oder sind überhaupt nur noch ‘undifferenziertes Fleisch’,⁸.

2. Das Neutral-Göttliche im Widerspruch zur Einzigkeit Gottes

Im Vermeiden von „Festlegungen“ kommt es auch religiös zu Folgen: nicht allein zur Ablehnung des „einen“ Gottes, sondern vielmehr tiefgreifend zur Entstaltung seiner Ansprechbarkeit, seines Antlitzes. So strömt seit Jahren in die kulturelle Pluralität eine nicht mehr kultivierte Religiosität ein: weithin hat sie die Anbindung an die erprobten Formen des Kultus und der Frömmigkeit verloren. Vieles davon nennt sich „Spiritualität“ und versteht darunter vage ein Sichverlassen im Wortsinn: ein Aufgeben der eigenen, als zu eng empfundenen Individualität. Von größtem Einfluß sind hier Anleitungen zum Selbstüberstieg in Richtung auf ein „transpersonales“ Selbst, das eins wird oder genauer: erfährt, daß es in Wirklichkeit eins ist mit einem transpersonalen, anonymen Urgrund. „Person“ wird in diesen Entwürfen (vor allem bei Ken Wilber⁹) als pure illusionäre Schnittstelle übergreifender Mächte verstanden, die sich aufzulösen hat, um an das gesamte Potential anderer Bewußtseine anzudocken.¹⁰

⁵ Artikel „Per Messerschnitt zum Selbstbild“, in: Schwäbisches Tagblatt vom 03.02.97.

⁶ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Zwischen neuem Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung, in: IKZ Communio 30, 3 (2001), 225 - 237.

⁷ Christina von Braun, Der Stroh-Mann. Zur Konstruktion moderner Männlichkeit. Rezension in der NZZ (Nr. 129 vom 7./8.6.1997, 53) von: George L. Mosse, Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Frankfurt (Fischer) 1997.

⁸ Philip J. Sampson, Die Repräsentationen des Körpers, in: Kunstforum International, Bd. 132. Die Zukunft des Körpers I, Ruppichterorth 1996, 94 - 111, hier: 101.

⁹ Ken Wilber, The Atman Project, Wheaton 1980; ders., Halbzeit der Evolution, Bern 1984; ders., Das Spektrum des Bewußtseins, Bern 1987; ders., Die drei Augen der Erkenntnis, München 1988. Ähnlich aus dem deutschsprachigen Raum, wenn auch mit stark kalifornischem Einschlag: Fritjof Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, München 1985.

¹⁰ Vgl. Elmar R. Gruber, Sanfte Verschwörung oder sanfte Verblödung? Kontroversen um New Age, Freiburg 1989; ders., Was ist New Age? Bewußtseins-Transformation und neue Spiritualität, Freiburg 1987. - Horst Afflerbach, Die sanfte Umdeutung des Evangeliums. Eine biblische Analyse des Neuen Bewußtseins, Wuppertal 1987. Josef Sudbrack, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen, Mainz 1987. - Diese negative Besetzung des Ich und seine Lösung

So scheint sich heute für das Denken anzubieten, in Zukunft die Personalität Gottes überhaupt *ad acta* zu legen, schon im Zeichen einer Ökumene der Weltreligionen, und weder Frau noch Mann oder überhaupt ein einzelnes Geschöpf als Gleichnisbild für ihn zu nutzen. Vielmehr wird *das* Göttliche oder *die* Gottheit als „dynamische Wirklichkeit“, als Urenergie und Werdegrund, oder auch symbolhaft als Wasser, Licht, überhaupt mit Hilfe der Elemente oder als deren Quintessenz wiedergegeben. So sehr Licht und Wasser beispielsweise in der Liturgie und in der Kunst als Mittel der Darstellung göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit genutzt werden, so läuft doch diese „Entwerdung des Gottesbildes“ auf etwas gänzlich anderes hinaus. Der Absicht nach wird nämlich Gottes Transzendenz zur Immanenz umgeschmolzen; wo die Schöpfung auf ihren Urheber lichthaft transparent wäre, wird sie nun selbst zum Urlicht. Bei der Selbstwerdung oder auch Entwerdung des Menschen verschmelzen das Selbst und das Göttliche. Solche „Prozesse“ heben die Einmaligkeit des Personalen und des personalen Gottes auf in die Wiederkehr der Götter; der Polytheismus hat seine Stunde - einer seiner Götter heißt auch „wellness“.

In diesen postmodernen „Diskurs“ wirft die Rede von der Wahrheit der biblischen Offenbarung, von einer einzigartigen Deutung Gottes und des Menschen den Blitzschlag einer gesuchten Provokation. „Herr, unter den Göttern ist keiner wie du.“¹¹ Erst recht wird eine verwandte weitere Provokation, diesmal nur dem Christentum eigen, angegriffen - Sätze wie: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Keiner kommt zum Vater außer durch mich.“¹² Odo Marquard hat aufgrund solcher Sätze den Monotheismus der drei verschwisterten Religionen Judentum, Christentum und Islam als eine unterschwellige oder offene Gewaltbereitschaft auszumachen geglaubt, dem nur mit einem neuen Polytheismus oder eben mit „Geschichten“ gegenzusteuern wäre. „In diesem Sinne ist selbst der Einfall suspekt: es lebe der Vielfalt.“¹³

3. Trotz allem: *Nähe der Postmoderne zum Heiligen?*

Erstaunlicherweise zeigt die Postmoderne aber auch postsäkulare Züge. Dies mag so gedeutet werden, daß sie im Hochwirbeln verschiedenster Lebensentwürfe erneut und tief verunsichert zur Kenntnis nimmt: Es gibt - auch und gerade nach der Aufklärung - keinen immanenten Schlüssel für das menschliche Dasein, jedenfalls nicht im Endlichen. So sei auf zeitgenössische Momente hingewiesen, wo „das Wirkliche“ nicht geglättet, sondern als fremder, fremdbleibender Anspruch vernommen wird.

= Auflösung in ein vages „Selbst“, das mit Allbewußtheit zusammenfällt, hat offensichtliche Berührungspunkte mit dem Buddhismus, für den das Ich ja die eigentliche, schwer zu kontrollierende Stelle des Leidens = Lebenwollens bedeutet. Leidüberwindung setzt daher gezielt bei der Überwindung des Ich ein; auf achtfachem Pfad übt der Schüler das Auswurzeln aus der Illusion zu sein. Zu solcher Übung gehört auch das paradoxe gezielte Nicht-Wollen des Eigenseins, dem ja auch kein göttliches Gegenüber Stand und Berechtigung verliehen hätte.

¹¹ Ps 85, 8.

¹² Jo 14, 6. -Freilich hat Erik Peterson längst vor Marquard schon 1935 - vor der Folie des Dritten Reiches - hervorragend gezeigt, daß gerade im Christentum der Glaube an die Dreieinigkeit Gottes keinen fundamentalistischen Ansatz für Politik biete, im Gegenteil: er sei Garant für den grundsätzlichen „Bruch mit jeder ‘politischen Theologie’“ und erlaube ein Denken „jenseits von Monotheismus und Polytheismus“. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), in: Peterson, *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften* Bd. 1. Mit e. Einl. hg. v. Barbara Nichtweiß, Würzburg (Echter) 1994, 23 - 81, hier: 24 und 59.

¹³ Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91 - 116, hier 110. Ebd.: „Es scheint mir ebenfalls fällig, daß sie [die Philosophie] ihre Kollaboration mit dem Monomythos beendet und Distanz gewinnt auch zu all dem, was in ihr selber zu dieser Kollaboration disponiert. Das ist insbesondere das Konzept der Philosophie als orthologischer Mono-Logos: als das Singularisierungsunternehmen der Ermächtigung einer Alleinvernunft durch Dissensverbote, bei dem - als unverbesserliche Störenfriede - die Geschichten a priori nicht zugelassen sind: weil man da erzählt, statt sich zu einigen.“

Jean François Lyotard (1924-1998) gilt mit seinem berühmten Buch *La Condition Postmoderne* (1979) als deren „Erfinder“. Er versucht nicht mehr aus der Aufklärungsposition der Moderne heraus zu denken, sondern aus dem *Ereignis* und dem *Erhabenen*. Im „Ereignis“ liest sich unschwer noch das Geschichtsdenken des Judentums: menschliche Geschichte laufe nicht naturhaft ab, sondern ereigne sich aus dem Unvorhergesehenen. Ereignis setzt zwar nicht religiös an; aber es ist doch bemerkenswert philosophisch nicht bestimmbar. Das zeigt die Weigerung an, überall „vernünftige“ Zusammenhänge zu setzen - Lyotard ist ein entschiedener Gegner von Habermas' „vernünftigem Diskurs“. Das Ereignis brauche weder vernünftig zu sein, noch brauche es eine eindeutige Sprache aufzuweisen, noch weniger müsse man sich darauf einigen - der „Widerstreit“¹⁴ ist mit dem Einbruchscharakter des Ereignisses vorgegeben. Auf das Ereignis einigt sich niemand; es findet statt. Es gibt also Sprengungen durch Wirklichkeit, für die das autonome Subjekt keine Regeln hat.

Dazu kommt *le sublime*: Im Ereignis zeige sich das Erhabene, freilich nicht, indem es als Gott identifiziert wird. „Es gibt zwei Kennzeichen des Sublimen. Das Sublime ist jenes einbrechende Neue, Unvorhergesehene, jene Wirklichkeit, die sich plötzlich unseres Denkens und unserer Kategorien bemächtigt.“ Es ist ein unerklärt, unangekündigt Machtvolles, das kommt. „Das Erhabene ist nicht reine Lust; es ist eine Mischung aus Lust und Schmerz.“¹⁵ Lyotard denkt in eine ursprüngliche Fassungslosigkeit gegenüber der Wirklichkeit zurück; auch die menschliche Sprache versagt vor dem, was sich zeigt, dem „Monströsen“. Philosophie und Kunst werden eben darin „Brüder“ im Scheitern des Undarstellbaren.¹⁶ Für Lyotard ist daher der „vernünftige“ Diskurs ein Selbstbetrug des Sprechens, das Mittelmaß der Mittelmäßigen. Das eigentliche Problem beginne vielmehr da, wo die Sprache, auch der künstlerische Ausdruck, im Monströsen und Unfaßlichen verstummt.

So gibt es in der postmodernen Welt ein postsäkulares Denken; freilich keine Stelle, an der das Heilige unmittelbar vorkäme. Aber es kommt vor in seiner Abwesenheit, in seiner „Spur“, im Widerspruch gegen die pure Selbstherrlichkeit des sich selbst besitzenden, sich selbst verstehenden Subjekts. Das ist nicht nichts. Philosophisches Vor-Denken ist zurück in einer Fassungslosigkeit, von der sich die Autonomie-Formel der Aufklärung nichts hat träumen lassen.

Davon ist - wie sollte es anders sein - das künstlerische Schaffen seit einigen Generationen geprägt: Gott und die Transzendenz sind „ausgespart“ präsent oder genauer: „verfehlt“. Ionesco brachte es auf den Punkt: „Wie bei Beckett erwächst mein Theater aus der Abwesenheit Gottes [...] Es ist metaphysisches Theater. Es drückt das Unbehagen des Zustands des von der Transzendenz getrennten Menschen aus. Daraus entsteht die Erwartung und die Hoffnung, daß Gott sich eines Tages zeigen wird. - Mein Drama 'Die Stühle' ist die Inszenierung der verzweifelten Suche nach einem Sinn, es ist ein Werk der ontologischen Leere. - Die 'Kahle Sängerin' ist der Ausdruck unserer inneren Leere, in der die Wörter das Wort ersetzt haben. Das Wort ist göttlich, aber unsere Sprache hat die Substanz verloren.“¹⁷

Ist die „Abwesenheit“ Gottes freilich schon alles? Läßt sich beispielsweise nicht, um es mit dem großen Schauspieler Ginsberg boshaft zu formulieren, „mit der Sartreschen Kaffeehaus-Verzweiflung gut und ungestört leben“?¹⁸

¹⁴ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983; dt. *Der Widerstreit*, München 1987.

¹⁵ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris 1991; dt. München 1994.

¹⁶ Jean-François Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986.

¹⁷ Eugène Ionesco, *Über mich selbst*, in: *Deutsche Tagespost* vom 18. 2. 1989 (Übers. eines Interviews mit „30 Giorni“).

¹⁸ Ernst Ginsberg, *Abschied. Erinnerungen*, Zürich (Arche) 1965, 189.

4. Kein Selbstbezug des Denkens: Der Aufstand gegen die sekundäre Welt bei Botho Strauß

Der widerspenstige „Danebengeher“¹⁹ Botho Strauß reflektierte vor kurzem Geist und Ungeist der Postmoderne, der er bitter-überlegen widerspricht. Strauß holt seine Argumente aus der Ästhetik: das wirkliche Kunstwerk sei - aufreizend genug zu hören - zusammen mit dem Glauben (an die Wirklichkeit, an den göttlich Wirklichen) in den letzten europäischen Generationen verraten worden. Gemeint ist genauerhin die Dekonstruktion von Sprache zu beliebigen Textfragmenten, zu Deutungsspielereien, zu Wortmüll, der nicht meint, was er sagt. Botho Strauß, Jahrgang 1944, bezieht sich zustimmend auf den Literaturtheoretiker George Steiner, Jahrgang 1929, der gegen die Nomenklatura der Poststrukturalisten Barthes, Lacan, Derrida die Wirklichkeitsmacht des Wortes aufrief - im Rückgriff auf die *Real Presences*, die Realpräsenzen (des Gesagten nämlich), was der deutsche Hanser Verlag übrigens als zu fromme, zu dogmatische Überschrift des Buches scheute und stattdessen in den Titel auswich: „Von realer Gegenwart“²⁰. Steiner skizzierte darin scharf und heftig den Verlust der bedeutungsvollen Wirklichkeit durch eine seit dem 19. Jahrhundert angelegte, unübersehbar an inneren Widersprüchen laborierende, nominalistische Sprachzerstörung, gegen die er das primäre Wortverständnis, die Wirklichkeit des im Wort Gesagten ins Feld führte - bei vollem Bewußtsein, den Goliath Postmoderne und die *Byzantiner*²¹, das heißt die im „Abwesenden“ erstarrten Theoretiker, anzugreifen. Botho Strauß, der überraschende, sekundierte 1991, im unmittelbaren Umfeld der deutschen Wiedervereinigung, dem ungebärdigen Vorredner Steiner im „Aufstand gegen die sekundäre Welt“ und für die „Anwesenheit“ - wovon?

„Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Befreiung des Kunstwerks von der Diktatur der sekundären Diskurse, es geht um die Wiederentdeckung nicht seiner Selbst-, sondern seiner theophanen Herrlichkeit, seiner transzendenten Nachbarschaft.“²² Auch das *Wort* ist Kunstwerk, von jeher, ja von seinem Anbeginn her aus dem Raum des *logos*. Denn gegen alle Dekonstruktion: Wort ist gleich Sinn. „Überall, wo in den schönen Künsten die Erfahrung von Sinn gemacht wird, handelt es sich zuletzt um einen zweifellosen und rational nicht erschließbaren Sinn, der von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gottes zeugt.“

Unmittelbar danach schließen sich die Sätze an: „In der Feier der Eucharistie wird die Begrenzung, das Ende des Zeichens (und seines Bedeutens) genau festgelegt: der geweihte Priester wandelt Weizenbrot und Rebenwein in die Substanz des Leibs und des Bluts Christi. Damit hört die Substanz der beiden Nahrungselemente auf, und nur ihre äußeren Formen bleiben. Im Gegensatz zur rationalen Sprachtheorie ersetzt das eine (das Zeichen, das Brot) nicht das fehlende andere (den realen Leib), sondern übernimmt seine Andersheit. Dementsprechend müßte es in einer sakralen Poetik heißen: Das Wort Baum ist der Baum, da jedes Wort wesensmäßig Gottes Wort ist und es mithin keinen pneumatischen Unterschied zwischen dem Schöpfer des Worts und dem Schöpfer des Dings geben kann.“

Es fragt sich, was durch dieses Einsprengsel - ist es überhaupt jemand aufgefallen? - in ein 1999 ediertes Buch für die zeitgenössische Kultur geschehen ist. Auf jeden Fall ein geheimes

¹⁹ So die Überschrift von Thomas Steinfeld über die Rezension von Strauß' jüngstem Buch „Das Partikular“, München (Hanser) 2000, in: FAZ vom 15.4.2000.

²⁰ George Steiner, *Von realer Gegenwart*, München (Hanser) 1990.

²¹ George Steiner, *Der Garten des Archimedes. Essays*, München (Hanser) 1998, 49: „in unserer gegenwärtigen byzantinischen Kultur“.

²² Botho Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* (1991), in: Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München (Hanser) 1999, 41. Beklagenswert ist nur, daß auch Strauß statt „transzendent“ das überall fälschlich auftauchende „transzendental“ verwendet - ein Schönheitsfehler im ansonsten tadellos gerittenen Parcours des Textes!

Erdbeben. Aber hat es die christentumsverdrossene Kultur als Erdbeben wahrgenommen? Zweifellos wird hier „ästhetisch“ argumentiert - aber wenn auch das ästhetische Argument nicht mehr zieht, gewinnt die sekundär erzeugte Ansichts-Sache, die Nicht-Sache die Überhand. Nur das Verständnis des sakramentalen Wortes, das sich in der Eucharistie verwirklicht, reißt nach Strauß die Zeichen von Zeichen von Zeichen auf. Verschwindet die Eucharistie, verschwindet auch das Kunstwerk, das aus dem Raum des Göttlichen kommt und nicht einzig aus dem illusionären psychischen Raum seines Autors. Sollte die Eucharistie, das schöpferische Wort der *Anwesenheit*, schwinden, verschwindet auch die Dichtkunst, noch genauer: verschwindet der Mensch, denn er ist „ein sakramentales Wesen [...] ‘Alles, was er schafft, ist Darbringung, Opfertgabe. Zuerst geben wir etwas ab, dann einander, dann weiter. Die erste Richtung des Werks ist die vertikale, seine Menhirgestalt.“²³

Ist die Behauptung von Strauß wahr, daß „die Mitternacht der Abwesenheit überschritten ist“?²⁴ Dieser Satz provoziert eine unglaubliche, unwiderstehliche Hoffnung für die gegenwärtige, zum Sinnlosen nivellierte, im Leeren triumphierende Kultur. Noch unglaublicher, daß der Satz im Zeichen der Eucharistie gesagt ist - jener Zusage der *Anwesenheit*, welche das dekonstruktive und destruktive Sprechen Lügen straft. Eucharistie als Sprengung des Geschwätzes, als Erweis von Wirklichkeit durch das Wort - trotzend der „reinen Selbstreferenz der Diskurse, dem nihilistischen Vertexten von Texten“²⁵. Es ist „nur“ ein ästhetischer Gottesbeweis - aber vielleicht der heute nötige? „Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljevs, folglich gibt es Gott.“²⁶ Gemeint ist nicht Rubljevs Psyche, die sich ihren Gott erschafft. Gemeint ist Gott, der sich Rubljev gezeigt hat.

Wenn dieser „Gotteserweis“ aus dem wirklichkeitsgesättigten Kunstwerk zutrifft, läßt sich auch der folgende Satz sagen: Es gibt in der Welt der semantischen Spielereien die Eucharistie, folglich gibt es den theophanen *Logos*, das gottdurchleuchtete, das wirklichkeitsschwere Zeichen.

5. Das schwache Denken: Gianni Vattimo

Nicht minder provokativ gerät die These des Turiner Philosophen Gianni Vattimo (* 1953) vom heute notwendigen *pensiero debole*. Vattimo bezieht sich damit auf den von Nietzsche eingeleiteten Abschied von den „starken“ Sätzen einer herkömmlichen Metaphysik, einer „Gott“ vorbehaltenen, von seiner Allmacht definierten „Hinterwelt“. Ihr gegenüber bleibe die menschliche Welt ein Derivat, verurteilt zu einem Denken aus Deduktionen metaphysischer Vordersätze. Unvermutet - auch für Vattimo selbst - gelingt aber gerade nach dem „Tod“ dieses weltlosen Gottes, also a-metaphysisch, der Anschluß an ein Zentralthema des Christentums: an die Christologie. Liest man sie nämlich ausdrücklich unter den Vorgaben von Nietzsches Dictum vom „Tod Gottes“, so erscheine gerade in der Leidensfähigkeit Jesu, in seiner gott-menschlichen „Schwäche“ - nicht in seiner Allmacht -, ja gerade in seinem Tode jene Theologie, die anschlussfähig werde für heutiges Philosophieren.²⁷ Zugleich enthalte sie ursprünglich gerade keine weltenthobene, geschichtsferne Metaphysik, gerade kein griechisch-ontologisches Gottesbild, in dem Gott zum absoluten Sein entpersonalisiert ist. Die Inkarnation Jesu, die die Freuden und die Vergänglichkeit des Fleisches einschließt, eröffnet so nach Vattimo ein neues Denken, das keineswegs den Exitus des

²³ Ebd., 42.

²⁴ Ebd., 47.

²⁵ Ebd., 50.

²⁶ Ebd., 43. Dieser Satz geht auf den russischen Religionsphilosophen, Mathematiker, Physiker und Dichter Pawel Florenskij zurück (1882-1937, im sowjetischen „Arbeitserziehungslager“ wegen „konterrevolutionärer Propaganda und Agitation“ erschossen). Vgl. P. Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, Stuttgart (Urachhaus), 2. Aufl. 1990.

²⁷ Gianni Vattimo, *Philosophieren - Glauben*, Stuttgart (reclam) 2000.

Christentums voraussetzt, es vielmehr neu-ursprünglich begreifen läßt. Die Frage: Was ist der Mensch? läßt sich auf diese Weise postmodern am Gott-Menschen buchstabieren.²⁸

6. Religion als (fehlende) Kompensation von Philosophie? Jürgen Habermas

Auch in jüngsten Wortmeldungen namhafter Philosophen wird deutlich, daß das Sinnpotential von Religion, *a fortiori* aber der jüdisch-christlichen Herkunft und ihres großen Thesaurus, offenbar nicht einfach ablösbar ist durch die aufgeklärte Vernunft und ihre Zwecksetzungen, nicht ablösbar durch virtuelle Spiele, nicht ablösbar durch Psychohygiene. Tatsächlich scheint sich eine Wende anzubahnen: die unerwartete Wende von Intellektuellen zu Fragen eines neuen (alten?) Sinnentwurfs. Die Suche nach einer Anthropologie „jenseits des Nihilismus“ und „jenseits der virtuellen Konstruktion“ hat besonders nach dem 11. September 2001 begonnen.

Im Blick auf dieses eingekerbte Datum war bei Habermas im Oktober 2001 die Rede von der Notwendigkeit einer universalen Gerechtigkeit - für die im Vergangensein verschwundenen Opfer. Gerechtigkeit, ein Zentralthema der Philosophie seit Platon, bleibe nämlich leer, wenn sie nur auf die Zukünftigen bezogen würde. „Auferstehung“ wäre die Sinnantwort auf irdisch nicht gutzumachende Leiden: „Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens - jenes Unrecht an den unschuldig Mißhandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene *Hoffnung auf Resurrektion* hinterläßt eine spürbare Leere“, so - erstaunlicherweise - Habermas' Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.²⁹ Mit anderen Worten: Im Sinnlosen bedarf es einer transzendierenden Antwort auf das menschlich nicht zu Lösende und nicht Denkbare. „Auferstehung“ ist damit mehr als ein „Anliegen“ in theologischer Metasprache. Sie hat - auch wenn sie bei Habermas nur noch im Konjunktiv formuliert werden kann - eine „Systemstelle“ im menschlichen Verlangen nach Gerechtigkeit. Gerade weil sich Gerechtigkeit auf alle und nicht auf wenige erstrecken soll, geht sie über den schmalen empirischen Ausschnitt an Geschichte hinaus, den wir aktiv gestalten könnten; der größere „Rest“ (der Toten und jetzt Lebenden) bleibt ihr ohne Auferstehung für immer entzogen.

7. Im Absoluten die Absolution: Jacques Derrida

Eine tiefgehende Forderung, wiederum philosophisch ausgesprochen von einem Agnostiker, kommt hinzu - um so verblüffender, als der kirchliche Usus auf diesem Gebiet immer mehr ausdünn. Die Rede ist von der notwendigen Absolution von Schuld, und zwar ausdrücklich im Blick auf die Täter - und sie müßte bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen, so Jacques Derrida (1930-2004) in einem Interview: „Man muß von der Tatsache ausgehen, daß es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche 'läßliche Sünde' nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache 'Todsünde' heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und

²⁸ Ein weiteres hervorragendes Beispiel intellektueller Wende zum Christentum, diesmal aus der Literatur, ließe sich an Botho Strauß, *Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München (Hanser) 1999, zeigen; Strauß greift seinerseits auf George Steiner, *Von realer Gegenwart*, München (Hanser) 1990, zurück. Anhand der Eucharistie (!) entwirft Strauß eine „sakrale Poetik“ gegen den Dekonstruktivismus. Vgl. dazu ausführlich: H.-B. Gerl-Falkovitz, *Sinn - eine knapp werdende Ressource?*, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), *Wovon wir leben werden. Die Ressourcen der Zukunft*. Salzburger Hochschulwochen 2002, Innsbruck/Wien (Tyrolia) 2002, 174 - 211.

²⁹ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels*, in: FAZ Nr. 239 vom 14. Oktober 2001, 9.

unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung - wenn es sie denn gibt -, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, daß das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muß. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut. [...] Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?³⁰

„Übersetzt“ kann dies wohl nur bedeuten, daß es Absolution nur im Absoluten gibt - nicht im Relativen menschlicher „Verrechnung“. Ähnlich wie bei Habermas drückt sich Derridas Forderung im Horizont des „Unmöglichen“ aus, der nur Erwünschten, nicht Realisierbaren; gleichwohl entpricht sie - bis in die Formulierungen hinein - dem Angebot biblischer, unglaublicher Größe der Neuwerdung auch des Täters, nicht nur des Opfers im Angesicht unausdenklicher Huld.

8. *Tiefer als das Sein: das Leben, der Schmerz, das Fleisch.*
Michel Henry

Soll Christentum in die Postmoderne inkulturierend antworten, so muß es den Vorwurf aufheben, es handle von einem „unbeweglichen“, sich in deduzierbarer Ontologie erschöpfenden Gottesgedanken. Der französische Phänomenologe Michel Henry (*1921) hat im Blick auf das Johannes-Evangelium ausgeführt, eben das Gegenteil eines seinsbestimmten Gottes sei zutreffend.³¹ Inhalt des Christentums sei vielmehr - nach Johannes - der Lebendige, ja der einzig Lebendige, das Urleben selbst; dieses ist ebenso unwandelbar wie überraschend und daher auch unvergleichlich anders zu denken als das Sein. Ebenso wenig hat es Christentum auch beim Menschen mit einer „festen Größe“ zu tun, sondern mit einem „Lebendigen“, dessen Leben in aufzuhellender Beziehung zum Ur-Leben steht, in nicht geliehener, sondern eigenständiger „Sohnschaft“. So orientiere sich christliche Wahrnehmung nicht so sehr am *Sein* der Griechen, obwohl es dieses mit den guten Gründen des Thomas von Aquin in seine Philosophie übernommen hat, sondern adäquater am *aus sich selbst lebendigen Leben* des Johannesevangeliums. Unter dem Anspruch des Lebendigen Gottes komme in das christliche Dasein des Einzelnen wie in die gemeinschaftliche Geschichte des Alten und Neuen Israel der Wandlungsreichtum der Geschichte, ihrer sozialen Einfälle, ihrer wechselnden Kunstepochen, ihrer so verschiedenen Lebenswelten. Die Begegnungen mit dem Lebendigen selbst erschöpfen sich nach Henry gerade nicht in einer einzigen Gestaltung, sie können vielfach inkulturieren.

Solches Denken formuliert *reale Anwesenheit; das sich überall zeigende Leben ist die - nicht beweisbedürftige - Manifestation des Ur-Lebendigen*. Auch *im real Endlichen*, ja *im Leiden*, thematisiert es Leben. Daß dieses ausgelöscht werden kann, zeigt das Ungemäße des Todes, nicht dessen „Natürlichkeit“. Wie könnte Leben „eigentlich“ sterben? Zwingend ergibt sich für Henry eine Unsterblichkeit im Horizont des Ur-Lebendigen. Die Zeichen des Heils bedecken nicht notdürftig die Blöße der Endlichkeit, sie unterstreichen nicht den Mangel, sie unterstreichen die Anwesenheit von Fülle als Antwort auf den „uneigentlichen“ Mangel dieser vorläufigen Existenz. Die Sakramente *sind reale Gegenwart* eines Horizontes der Fülle. Der Einwand, diese sei *noch nicht* sichtbar, trifft zu. Aber die Eschatologie, das Ansichtigwerden des Urlebens, ist nicht erst für später zu erwarten; theologisch (johanneisch) korrekt ist vielmehr, daß seit der Menschwerdung, dem Eintritt Gottes in die Erde, das *eschaton* schon begonnen hat: als (Selbst-)Aufdeckung des unendlichen Lebens, antwortend der scheinbaren Tödlichkeit des Daseins.

Henry hat in seinem bisher letzten Werk über *Fleischwerdung*³² - ähnlich wie Vattimo - auf die bestürzend neue Bedeutung des „Fleisches“ für das heutige postmoderne, dekonstruktivistische Denken über Gott verwiesen. Mit dem Fleisch ist unausweichlich thematisiert der Schmerz: die

³⁰ J. Derrida/M. Wieviorka, Jahrhundert der Vergebung, in: *Lettre international* 48 (2000), 10 - 18, hier: 11f. Zitiert nach Jan-Heiner Tück, Versuch über Auferstehung, in: *IKZ Communio* 3 (2002), 274 - 279.

³¹ Michel Henry, „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums, übers. v. Rolf Kühn, Freiburg (Alber) 21999.

³² Michel Henry, *Fleischwerdung* (frz.: *Incarnation*), übers. v. Rolf Kühn, Freiburg (Alber) 2002.

große, unabweisbare Bestätigung für das Ich in seiner Grenze. Schmerz läßt keine virtuellen Spiele mehr zu, Schmerz kommt dem „Ich“ zu, offenbart dessen Unaustauschbarkeit. Postmoderne Alternativen des Immer-wieder-Andersseins verschwinden im Schmerz: Er nagelt das Ich auf Jetzt und Hier fest. Fleisch ist die Grenze der Identität, in nichts deutlicher manifest als am leibhaften Schmerz, der sich der Fiktion entzieht durch klare, harte Präsenz. Daß wir auf unsere Fragen eine Schaufel Erde in den Mund erhalten, wie Heine bemerkte, macht den Leib und seine Endlichkeit zur Letztstelle der Ich-Erfahrung.

Eben dies markiert zugleich die Bedeutung der Fleischwerdung Gottes: Eintritt in den Schmerz, in das Ich, in das Unleugbare des Hiesigen. Daher zeugt von seiner *Anwesenheit* nicht allein das Sakrament, sondern gleichfalls nach wie vor die Erinnerung an seinen Schmerz: „in Blut und Wunden Dein geschändet Haupt“³³. *memoria passionis* sei die Mitte des christlichen Kultes, wie Johann Baptist Metz unterscheidend unterstrich. Verflüchtigungen in die Hinterwelt sind schon angesichts dieses welthaltigen Schmerzes unmöglich.

„Nicht darum, weil du aus dem Grabe auferstanden,
nicht darum, weil Du in den Himmel aufgefahren,
sondern darum,
weil man Dir ein Bein gestellt,
Dich ins Gesicht geschlagen,
Dich splitternackt ausgezogen hat,
weil Du am Kreuz vor Schmerz
den Kopf eingezogen hast
wie ein Reiher den Hals,
darum, weil du gestorben bist, wie ein Gott,
der kein Gott zu sein scheint,
ohne schmerzstillendes Mittel
und ohne ein feuchtes Handtuch um den Kopf,
[...]
darum, weil Dein Gesicht von Tränen verschmiert ist,
erhebe ich Dich täglich in der Messe
wie ein Lamm, das man an den Ohren
hervorzieht.“³⁴

Christus ist „den Menschen auf den Leib gerückt“, sagte bereits Erik Peterson gegen alle dialektischen Verflüchtigungen des Gottesgedankens ins Ungefähre³⁵. Bérulle sekundiert ihm 300 Jahre früher: „Der Menschgewordene Gott ist nicht im Himmel, er ist auf der Erde. Erde, ach, die einen solchen Schatz birgt, ohne ihn zu kennen.“³⁶ Damit ist nicht geleugnet oder illusionistisch überflogen, daß der Mensch nach wie vor „in Adams alter Not“ steht. Es ist vielmehr umgekehrt, daß einige postmoderne Autoren, und nicht die schlechtesten, Adams alte Not an der Fleischwerdung des Wortes und an der eigenen Fleischwerdung wider alle Absenzen neu buchstabieren. Das ist nicht nichts - gesehen im Horizont der Religionsmüdigkeit und Erkenntniskepsis, ja Wirklichkeitsskepsis Europas.

³³ Ida Friederike Görres (1901-1971), Epiphanie, in: Görres, Der verborgene Schatz. Gedichte, Frankfurt (Knecht) 1949, 49; Nachdruck Dresden 2001.

³⁴ Jan Twardowski, Ich bitte um Prosa. Langzeilen, Einsiedeln (Johannes) 1974, 29.

³⁵ Erik Peterson, Was ist Theologie? (1925), in: Peterson, Theologische Traktate I, 1 - 22, hier: 13f.

³⁶ Pierre de Bérulle (1575-1625), Leben im Mysterium Jesu, übers. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln (Johannes) 1984, 55.