

Gerd Haeffner SJ

Morgenröte über Capri

Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen

Vor Jahren hatten die Verlage Le Seuil (Paris) und Laterza (Rom/Bari) die Idee, ein Treffen zwischen Philosophen zu veranstalten, das unter der doppelten Leitung von *Jacques Derrida* und *Gianni Vattimo* stehen sollte. Es sollte ein wichtiges, ein aktuelles Thema behandelt werden. Gefragt, was das sein könnte, antwortete Derrida spontan: natürlich die Religion; wie steht es heute mit ihr, was bedeutet ihre oft konstatierte „Rückkehr“? Im Februar 1994 kam es auf der Insel Capri zu diesem Austausch, zu dem auch andere Autoren Wortmeldungen beitrugen. Die dort gehaltenen Vorträge wurden 1996 von den genannten Verlagen veröffentlicht und sind inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt worden¹; eine deutsche Übersetzung ist bei Suhrkamp im Druck.

Derrida und Vattimo gehören zur ersten Garnitur der Philosophen ihrer jeweiligen Länder. Jacques Derrida, 1930 in einer algerienfranzösischen jüdischen Familie geboren, lehrte in Paris und in den USA. Er gilt als sehr komplizierter, kaum „faßbarer“ Autor. Manche halten ihn für einen Zerstörer der Vernunft. Er ist aber wohl eher ein Philosoph, der das Projekt der Aufklärung fortführt, ohne deren Naivitäten noch teilen zu können. Versucht man das Unmögliche, in wenigen Worten anzudeuten, was ihn beschäftigt, so könnte es vielleicht so geschehen: Sein Thema ist „Bedeutung“, und er interessiert sich in erster Linie für die gebrochenen, versteckten, vielschichtigen Bedeutungen des Lebens und seiner Äußerungen in Wort und Schrift, wobei die klaren und deutlichen Bedeutungen den Ausnahme- und Oberflächenfall ausmachen, die anderen aber den Normalfall. Wichtige Inspirationen hat Derrida von den Philosophen Edmund Husserl, Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas, von der strukturalen Sprachwissenschaft und der Psychoanalyse, aber auch von der Literatur (u. a. Stéphane Mallarmé) empfangen.

Gianni Vattimo, 1936 in einer katholische Familie in Turin geboren, war an der dortigen Universität Professor, zunächst für Ästhetik, dann für Theoretische Philosophie. Ähnlich wie Derrida entfernte er sich von der Religion seiner Herkunft. Dabei spielten unter anderem ein „linkes“ Engagement und ein Eintauchen in die Metaphysikkritik der Moderne eine große Rolle. Wichtig waren und sind für ihn Friedrich Nietzsche und Heidegger. Sprache, Subjektivität, geschichtliche Interpretation: das sind seine wichtigsten Themen. In den letzten Jahren erlebte er in

sich eine gewisse Wiederkehr der Religion. Er sieht diese Wiederkehr verbunden mit einer Umkehrbewegung, die zur Moderne selbst gehört, die jedoch keine Rückkehr zum vormodernen, ungeschichtlichen Denken ist, sondern eine neue, „post-moderne“ Einstellung zur Geschichte des Geistes.

Die Vorträge der beiden Philosophen in Capri sollen hier nicht in den Kontext ihres jeweiligen Denkens eingebettet werden, sondern auf das hin gelesen werden, was sie den Zeitgenossen, die an Religion interessiert sind, eventuell zu sagen haben. Dies soll in zwei Schritten geschehen: In einem ersten Schritt bemühe ich mich, möglichst zuverlässig die Gedankengänge von Derrida und Vattimo zu reiferen. Dann versuche ich herauszuarbeiten, worin die Bedeutung dieser Überlegungen für das Nachdenken über Religion heute bestehen kann.

Derrida: Die Religion an den Grenzen und in den Fundamenten der Vernunft

Der Titel, unter den Derrida seine Überlegungen stellt, lautet: „Glauben und Wissen. Die zwei Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“. Er enthält Anspielungen auf drei klassische Werke der Religionsphilosophie: auf das bekannte Werk Kants von 1793, das allerdings „die Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu bestimmen versuchte, auf Hegels Frühschrift „Glauben und Wissen“ (1802) und auf Henri Bergsons Werk „Die zwei Quellen der Moral und der Religion“ (1932). Diese Anspielungen sollen darauf aufmerksam machen, daß jedes Nachdenken über Religion mit Hilfe von Begriffen geschieht, die nicht neutral sein können, sondern durchzogen sind von den Spuren früherer, jetzt erneut reflexionsbedürftiger Entscheidungen.

Derridas Text hat zwei Teile: Der erste, der vermutlich der in Capri/Italien gehaltene Vortrag war, ist aus diesem Grund „Italiques“ überschrieben (und auch in Kursivbuchstaben, die im Französischen „italiques“ heißen, geschrieben). Der zweite, der sich „Postskriptum“ (Nachschrift) nennt, enthält, parallel zum ersten, 26 nummerierte und locker angefügte Bemerkungen.

Orte der Frage nach dem Religiösen

Wenden wir uns nun dem ersten Teil, den „Italiques“ zu. Er enthält eine Erörterung der Frage nach der Religion heute in der Form einer Vorüberlegung über den „Ort“ der Frage, d.h. Derrida fragt: Wo, an welchem geistigen Ort, halten wir uns denn auf, wenn wir diese Frage stellen? Er nennt drei Orte: die Insel, das verheißene Land, die Wüste.

Capri, die *Insel*, auf der das Gespräch stattfindet, repräsentiert zwei geistige Insel-Lagen: Erstens sind alle Teilnehmer Männer; alle sind Abendländer und damit

(jedenfalls kulturell) Erben einer christlichen Geschichte, sogar der Jude; alle, mit Ausnahme Hans Georg Gadamers, des einzigen Deutschen und Protestanten, gehören dem lateinischen und insofern auch katholischen Religionskreis an. Es ist Derrida wichtig, die damit gegebene Einschränkung der Perspektive auf die Religion nicht zu vergessen. – Was für eine Perspektive? Hier kommt die zweite Insularität ins Spiel: Man trifft sich nicht, um wie bevollmächtigte Zeugen oder wie Gläubige in den Dialog miteinander zu treten, sondern beschäftigt sich mit dem Thema Religion im Zeichen der Philosophie, d.h. im Zeichen der „bloßen“ Vernunft. Anders als die aufklärerische Vernunft sieht man in diesem „bloß“ allerdings nicht mehr nur das Zeichen einer Selbstgenügsamkeit, sondern auch das Zeichen einer Blöße, eines Mangels. Das Bewußtsein dieser Endlichkeit bringt es mit sich, daß die Vernunft sich verpflichtet weiß, sich dem Thema der Religion in religiöser Weise zu nähern, d.h. mit Respekt, Umsicht, Zurückhaltung (27), ohne damit jedoch auf die Freiheit des Blicks und Urteils zu verzichten, weil sie damit treulos sich selbst verriete, was wiederum unreligiös wäre.

Unter dem Stichwort des *verheißenen Landes* denkt Derrida wohl an den Traum einer menscheitsumspannenden Religion, den unter anderem die Aufklärung unter dem Namen der „natürlichen“ oder „Vernunft“-Religion gehegt hat. Im Hinblick auf die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wie Kant sie sich gedacht hat, interessieren Derrida drei Beobachtungen. Erstens: Auch wenn Kant die Dimension der Religion, in der das Gebet, das Verlangen und die Gnade im Zentrum stehen, auf die Seite schiebt und das eigentliche Religiöse in der Dimension der reinen Moralität sieht, so bemerkt er doch, daß die Sittlichkeit, die so zu leben ist, als sei man ganz auf sich angewiesen, „als gäbe es Gott nicht“, in ihrer Strenge nur im Raum des Christentums entwickelt worden ist. Also, so scheint es, ruht die reine, a-theistische Vernunftmoral auf dem partikulären Faktum des (jüdischen und) christlichen Glaubens. – Zweitens: Bleibt die Idee einer universalen Religion also nur eine spezifisch christliche Idee? Wenn ja, liegt darin ein echter Widerspruch oder nur eine Spannung? – Drittens: Kant bringt die Religion nicht nur in Beziehung zum „radikal Bösen“, sondern zeigt auch, daß aus der Religion selbst, nämlich ihrem Un-wesen, neue Formen des Bösen entstehen können: z.B. Fanatismus, Aberglaube, Illuminismus, Magie. Man darf also, wenn von Religion die Rede ist, deren Ambivalenz nicht vergessen. Innerhalb des Religiösen treten erst die schärfsten Gegensätze auf.

Der dritte „Ort“ des Aufgehens von Religion und des Nachdenkens über sie ist die *Wüste*. So wie die Stiftung der Religion Israels durch Mose in der sinaitischen Wüste stattfand, so liegt ontologisch jedem religiösen Stiftungsereignis eine Art von Wüste zugrunde, d.h. eine Art von Leere und Unbestimmtheit, die zum Menschsein als solchem gehört und die folglich nicht beseitigt werden kann, sondern sich immer wieder neu bildet. Heute, wo Religion neu gesucht wird, wird diese Wüste wieder spürbar. Entscheidend ist nun, daß es in dieser inneren Wüste

eine Art von allererster Ausrichtung gibt, einen Ur-Halt, der aller konkreten Gestalt von Bindung – und damit aller Religion als Sich-Binden (re-ligare) – vorausgeht; es ist der gewissermaßen proto-religiöse Akt des re-legere: des Respekts, des Sich-Zurückhaltens, der zu jedem Versprechen gehört, d. h. zu jedem „Ja, das sich an sich selbst bindet, um sich einem Anderen zu verbinden“ (26).

In seiner „Nachschrift“ ergänzt und erläutert Derrida diese Zeichnung durch eine Reihe von Bemerkungen. Diese betreffen zwei Aspekte der Analyse der Religion, die man als statische und als dynamische Aspekte auseinanderhalten kann.

Ausschlüsse und Einschlüsse

Unter dem ersten, dem *statischen* Aspekt geht es um die Bestimmung dessen, was Religion ist, zunächst durch Abgrenzungen von Anderem. Zwei Abgrenzungen sind hier bestimmend: die Abgrenzung des Religiösen als eines Sektors des sozialen und psychischen Lebens unter anderen und die Abgrenzung des Glaubens vom Wissen. Diese Abgrenzungen spielen zwar in unseren modernen Gesellschaften eine wichtige und unverzichtbare Rolle. Aber man darf doch nicht vergessen, daß diese Grenzziehung nur relativ ist. Das wird einmal deutlich im Feld des sozialen Lebens: Wenn z. B. im Namen der Demokratie, der Menschenrechte usw. Kriege geführt und eventuell sogar „Kreuzzüge“ genannt werden, scheint es mit dem religionsfreien Charakter von Politik, Kultur nicht weit her zu sein.

Umgekehrt muß man sich natürlich auch fragen, ob es in den sogenannten religiösen Konflikten überhaupt um „Religion“ geht und nicht viel mehr um politische, ethnische und wirtschaftliche Konflikte. Ebenso ist die Schwierigkeit, das Religiöse irgendwo ganz herauszuhalten, im Feld der wissenschaftlichen Kultur sichtbar: Ohne das zwischenmenschliche Bezeugen und Versprechen und das darauf antwortende Glauben kann keine Wissenschaft aufgebaut werden, keine Kultur entstehen (35). In jedem Bezeugen und Versprechen und in jedem daraufhin geschenkten Glauben ist, wie der Eid nicht hinzufügt, sondern nur deutlich macht, ein Dritter als absoluter Zeuge impliziert, ob ausdrücklich angerufen oder nicht (31). – Zweitens darf man bei der Gegenüberstellung von Religion und Vernunft nicht vergessen, wie es dazu gekommen ist: Sie entwickelte sich nämlich im Kontext einer ganz bestimmten religiösen Geschichte, im wesentlichen der der (lateinischen) Christenheit, in der das Religiöse in der Spannungseinheit des personalen Glaubens und des Sakralen gesehen wurde. Diese Differenz-Einheit eröffnete dann auch den Ort für das freie, vernünftige Denken, das also keineswegs bis in seine Wurzeln autonom ist, sondern aus denselben Wurzeln lebt wie die religiösen Vollzüge und Formen (47).

Die traditionelle Bestimmung des Religiösen durch Abgrenzung, in der sich sowohl die „Gläubigen“ wie die „Ungläubigen“ einig sind, erweist sich also als ein

bloßes Oberflächenphänomen. Derrida versucht daher, einen tiefergehenden Begriff der Religion zu geben. Er inspiriert sich dabei am Streit um die richtige Etymologie des lateinischen Wortes „religio“. Kommt es von „religare“ (sich binden an Gott und an Menschen) oder von „relegere“ (das sorgfältige Beachten der Riten)? Die Christen „erfanden“ die erste Deutung, während für die römische Religion die zweite bestimmend war. Für Derrida gehören zur Religion, wie wir sie heute verstehen, beide Elemente als Quellen, einerseits das relegere: die Zurückhaltung (Scheu, Heilighaltung) vor dem Sakralen, Heilen, Heiligen, und andererseits das Element der Selbstbindung im Vertrauen, im Glauben auf ein Versprechen hin, das über das Kalkulierbare hinausgeht (man erinnere sich an den Urhalt in der „Wüste“!). Das erste Element des Religiösen wird in der modernen Philosophie durch Heidegger repräsentiert, das zweite durch Lévinas.

Beide Elemente sind verschieden. Sie können sich, wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse, verbinden, sie müssen es aber nicht.

„Prinzipiell ist es möglich, das Heile zu sakralisieren bzw. sich in mannigfacher Weise in der Gegenwart des Heiligen zu halten, ohne dabei auch einen Akt des Glaubens“, d. h. der Bejahung der Andersheit eines Anderen, „zu setzen“ (32).

Laut Derrida ist Heideggers Religiosität von dieser Art. Zwar verstehe Heidegger sein Denken auf das Heilige hin als Danken und insofern als eine Art von Antwort. Dennoch versuche er, Religiosität ohne Religion zu haben, d. h. auf eine Offenbarung (des Gottes) zu verzichten und sich ganz auf das Offenbare des Heilen als des Göttlichen zu beschränken. Glaube sei für ihn bloß Unterwerfung unter äußere Autorität. Derrida fragt demgegenüber: Ist die Offenbarkeit (in der Art, wie Heidegger sie erfährt und analysiert) wirklich unabhängig von jeder Offenbarung und damit jeder Religion? Ist nicht vielmehr im Ereignis der Offenbarung die Idee der Offenbarkeit erst mit aufgegangen? Muß der Frage Heideggers „Was heißt denken?“ nicht die Frage „Was heißt glauben?“ vorausgehen (18, 48)?

Das dynamische Wesen und Unwesen der Religion

Derridas Überlegungen zur *dynamischen* Seite der Religion, d. h. zu ihrer Tiefengeschichte, eine Art von „Psychoanalyse“ (42) unserer ganzen Kultur, nehmen ihren Ausgang vom Phänomen der „Wiederkehr“ des Religiösen in unserer Kultur heute. Was geht hier vor? Bei „Wiederkehr“ assoziiert Derrida drei Dinge: daß das Wiederkehrende niemals so ist, wie es einmal war, daß das Abtauchen und Wiederkehren das Unbewußte ins Spiel bringt und daß das Kommen und Gehen einem geheimen Gesetz folgen könnte.

Erstens ist die Religion, die heute ein Comeback feiert, eine andere als die, die man hinter sich ließ. Dies schon deswegen, weil die Umstände anders geworden

sind. Die Religion muß also heute erscheinen unter den Gestalten, die eine „tele-techno-media-wissenschaftliche, kapitalistische und polit-ökonomische“ Welt vorgibt. Von daher trägt z.B. die katholische Religion heute, vertreten durch Papst Johannes Paul II., zwei neue, überaus zeitgenössische Züge: einen universalen Ökumenismus, der teils die konkrete Gestalt der Religion verdünnt, teils diese, in verdünnter Form, allen anderen unterschiebt, um so auf dem entstehenden religiösen Weltmarkt deren beherrschende Stellung zu sichern, und vor allem eine Verlagerung des Schwergewichts von Gott auf den Menschen (36f.).

Zweitens denkt Derrida angesichts der „Rückkehr“ der Religion an die „Wiederkehr des Verdrängten“ im Sinn der Freudschen Neurosenlehre. Denn schlechthin „weg“ kann das Religiöse als eine menschliche Grunddimension ja nicht gewesen sein; also war es nur untergetaucht, verdrängt, „vergessen“. Bekanntlich aber hat das Abwesende, zumal das Verdrängte, oft eine bestimmendere Macht über die gelebte Gegenwart als das Bewußte.

Die *dritte*, wichtigste Assoziation, die Derrida mit der „Wiederkehr“ verbindet, ist die Wiederholung. Der freie Akt der Wiederholung gehört wesentlich zur Religion: dieselben Riten und Gebete müssen immer wieder gesprochen werden; dieselbe Treue, Gott und den Menschen gegenüber, muß immer wieder erneuert werden. Im Akt der Wiederholung bindet man sich je neu an eine Bindung. Wiederholung aber ist andererseits etwas, was dem Mechanischen verwandt ist.

Wie Bergson gesehen hat, lebt die Religion aus zwei Quellen: nicht nur aus der ursprünglichen, personalen Spontaneität der Bindung an das Heilige und/oder an den Anderen, sondern auch aus einem mechanischen Prinzip. Hinter die menschliche Handlung des mehr oder minder mechanischen Wiederholens zurückgehend, fragt sich Derrida sogar, ob nicht auch das Auftreten, Verschwinden, Wiederkommen des Religiösen selbst einem verborgenen Mechanismus gehorcht. Daß ihm damals die Idee, als Thema des geplanten Kolloquiums „natürlich“ die Religion zu nehmen, fast mechanisch herausrutschte, scheint ihm schon ein Hinweis darauf zu sein, daß sich darin ein Allgemeines über unsere Lage Luft verschaffte. Was nun Derrida besonders interessiert, das ist die Ambivalenz oder auch Dialektik innerhalb dieses Verhältnisses. Das Element des Mechanischen legt sich nicht nur schützend um die innere Lebendigkeit der Religion, sondern bedroht diese auch, wie ein Immunsystem, das sich gegen den eigenen Körper richten kann. In ähnlicher Weise muß sich die Religion auch gegen die Mittel der modernen Welt, die sie braucht, schützen, da sie selbst anderen Wesens ist. „Sie führt einen Krieg ... gegen das, was ihr Schutz nur um den Preis ihrer Bedrohung ist.“

Die Abwehrhaltung der Religion als der Verteidigerin des Ursprünglichen, Natürlichen, gegen die Technik-Welt darf allerdings nicht zu der Meinung führen, daß es dabei um die Bekämpfung eines Äußeren gehe; es geht vielmehr um ein ihr inneres und eben deshalb gefährdendes Moment. Das Natürliche ist ja nicht schon immer das Heilige gewesen, sondern erst dazu geworden, als das Techni-

sche immer mächtiger und undurchschaubarer wurde; d. h. die Sakralisierung der „Schöpfung“ ist das Gegenstück zu einer negativen Sakralisierung (nämlich Dämonisierung oder Fetischisierung) der Technik (45). Ebenso ist die Entzauberung der Welt Anlaß für eine neue Entdeckung des Religiösen: die Unterbrechung des Bezugs läßt diesen erst recht hervortreten. Wie unvorsichtig also, so bemerkt Derrida, ist die Rede von der Säkularisierung (49)!

Am nächsten kommt Derrida der inneren Dialektik der Religion wohl mit der Frage: Wie geht es zusammen, daß in der Religion das biologische Leben zugleich „geschützt“ wird und Gegenstand des Opfers ist? Die Lösung sieht er in dem „einfachen Prinzip“: „Das Leben hat nur dadurch einen absoluten Wert, daß es mehr wert ist als das Leben“ (68). Das heißt: Das menschliche Leben ist ausgezeichnet gegenüber den anderen Lebensformen, weil zu ihm die Transzendenz gehört. Kraft dieses „Überschusses“, der den Raum für das Selbstopfer öffnet, trägt jede Gemeinschaft „ein Prinzip der Selbstzerstörung im Opfer in sich, das das Prinzip der Selbsterhaltung bricht, und zwar im Hinblick auf ein unsichtbares Leben höheren Grades“. Aber eben dieses überaus gefährdende Prinzip erhält ihre Lebendigkeit, d. h. ihre Offenheit auf das, was anders und mehr ist als sie selbst: „den Anderen, die Zukunft, den Tod, die Freiheit, ... Raum und Zeit einer messianischen Hoffnung“ (40).

Vattimo: Säkularisierung um Gottes willen

Derridas wichtigster Gesprächspartner in Capri war Gianni Vattimo. Wenn ich im folgenden seine Gedanken skizziere, füge ich zur Verdeutlichung einige Äußerungen bei, die Vattimo zwei Jahre später in seiner Schrift „Credere di credere“² gemacht hat.

Vom Standpunkt einer gewissen Konzeption der Aufklärungsgeschichte ist die Rückkehr des Religiösen, die heute an vielen Orten zu beobachten ist, etwas Unverständliches, ja Skandalöses. Vom Standpunkt der religiös Gebliebenen stellt sie eine Befriedigung und Bestätigung dar: der verlorene Sohn kehrt reumütig in den Schoß der zeitlosen Wahrheit zurück. Vattimo geht einen Weg, der beide Seiten enttäuscht. Er kommt zurück zur Religion, aber zu einer, in der es erlaubt ist, „die Inhalte der Offenbarung in säkularisierter Sprache neu zu denken“, d. h. in einer Sprache, die der zeitgenössischen Bildung entspricht (GP 83). Vattimo wendet sich gegen die Auffassung, die im steigenden Interesse am Religiösen heute eine Flucht aus der modernen Welt sieht; sie sei, ganz im Gegenteil, ein struktureller und daher legitimer Bestandteil derselben. Er belegt diese These durch den Hinweis auf zwei geschichtliche Veränderungen der neuesten Zeit.

Auf der Seite der *allgemeinen Erfahrungen* stehen Erlebnisse fast apokalyptischer Qualität: das Scheitern des Fortschrittsoptimismus in den Megaverbrechen

des Jahrhunderts, in der ökologischen Krise, in der Langeweile über ein sinnloses Leben, in der Angst vor den eigenen Möglichkeiten in der Atom- und Gen-Technik. Man sucht wieder nach einem letzten Fundament; gegen die Modernisierung klammert man sich an vertraute, auch religiös ausgedrückte Identitäten und setzt diese aggressiv durch.

Auf der Seite der *philosophischen Reflexion* steht das Ende der „großen Geschichten“ der antireligiösen Aufklärungsmythen und des metaphysischen Atheismus, ein Ende, das mit dem Zusammenbruch des Kommunismus für alle erlebbar war. Auf derselben Seite steht auch, noch fundamentaler, das Ende der „fundamentalistischen“ Philosophie, der „Metaphysik“, überhaupt.

„Die objektive Weltordnung“ (die, wenn sie durchlaufen wurde, bei Gott als dem höchsten Sein ankam) „ist zerfallen. Denn einerseits hat das traditionelle realistische Bild der Erkenntnis (als wäre der Geist ein Spiegel, der die äußeren Dinge so, wie sie sind, nur getreulich abbildet) der philosophischen Kritik nicht standgehalten, und andererseits hat es sich herausgestellt, daß das alleinige Wesen der Wissenschaft-Technik, die keine andere Weltordnung als die von Menschen hervorgebrachte kennt, der Wille zur Macht ist“ (GP 92).

Im Unterschied zu den „starken“ Erkenntnis- und Begründungsansprüchen der Metaphysik vertritt der postmoderne Denker Vattimo bescheiden eine „schwache“ Ontologie, die weder einen letzten Grund noch einen letzten Lebenssinn liefern kann. So kommt, für diese Bedürfnisse, erneut die Religion in den Blick, die man als etwas Überholtes angesehen hatte, aber natürlich in neuer Perspektive. Es sind also sowohl bestimmte geschichtliche Erfahrungen wie die Erfahrung der Geschichtlichkeit selbst, von denen Vattimo das erneute Interesse an Religion bestimmt sieht. Er legt nicht eine weitere Variante der klassischen Versuche vor, den Glauben mit zeitlos geltenden Gründen philosophisch plausibel zu machen. Es geht ihm um eine ganz neue, an unsere Zeit adressierte Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion.

Die Philosophie hält sich zurück und wird frei für Gott

Vattimos persönliche Entdeckung ist dabei der Zusammenhang zwischen der Geschichte der christlichen Offenbarung und der Geschichte des Nihilismus (GP 35). Mit „Nihilismus“ meint Vattimo die Tatsache, daß die „wahre“ Welt ewiger Wesenheiten, wie sie „die“ Metaphysik aufgerichtet hat, im Lauf der Geistesgeschichte immer weniger Gläubige findet. Er begrüßt diesen Nihilismus, weil der Verfall der Wesens-Metaphysik den Blick und das Gefühl für die Philosophie der Freiheit und der Geschichte öffnet. Das „Sein“ kann nicht mehr als notwendige, ewige Struktur, sondern muß als Ereignis gedacht werden, d.h. als Frucht einer Initiative – als deren „Wirkung“, Erbe, Adressat ich mich fühle (GP 105 f.). Das bedeutet, daß das Philosophieren heute nicht mehr von der Zuversicht getragen

sein kann, es sei möglich, ewige Wahrheiten zu erfassen und das Leben von jedermann nach ihnen zu normieren. Dieser Glaube ist durch die Folge von selbstkritischen Unterminierungen, von denen die moderne Phase der Philosophie erfüllt ist, zerstört worden. Er ist auch moralisch suspekt geworden, weil man die Gewaltbereitschaft erkannt hat, die jedem Glauben an eine „absolut“ begründete, universal gültige Lebensdeutung tendenziell innewohnt. Die Philosophie kann heute „nur“ noch „Interpretation“ bzw. „Hermeneutik“ sein, d.h. jedes Erkennen ist im Grunde ein geschichtlich situierter (und dadurch ermöglichter und begrenzter) *Interpretations*-Versuch.

Entscheidend ist nun, daß Vattimo zwischen der beschriebenen Selbsterfahrung des philosophischen Denkens und derjenigen des gläubigen Lebens eine Parallele sieht: In beiden stehen die Begriffe des Ereignisses und der Freiheit zentral. Beide kommen im Bewußtsein überein, daß „meine Freiheit ‚initiierte Initiative‘ ist“. Für die Philosophie heißt das: Alles Fragen und Denken wird in Bewegung gebracht durch die Erfahrung des Staunens. Für den Glauben heißt das: Mein ganzes Leben ist eine Geschichte des Angesprochenenseins und Antwortens, in das überall das Wort Gottes hineingemischt ist. Freilich ist die Rede vom „Wort Gottes“ (in einem weiten Sinn) „mythisch“ (= poetisch). Aber die typisch religiösen Gehalte menschlicher Erfahrung und menschlichen Sehnsens lassen sich nicht anders ausdrücken. Vattimo denkt dabei an die Sehnsucht nach Vergebung, weil wir dem anderen nicht gerecht geworden sind, und nach Hilfe für die bessere Erfüllung dieser Aufgabe; an die Erfahrungen des Todes geliebter Menschen und des Schmerzes; an das Gebet, das sich philosophisch nicht absichern läßt – was jedoch kein Mangel ist, wenn man einmal rational begriffen hat, daß nicht alles rational gerechtfertigt werden kann und muß.

Und noch in einem zweiten Sinn kommt die Religion hier ins Spiel. Das postmoderne Denken sieht es als seine Aufgabe an, das, was es „Metaphysik“ nennt, zu überwinden. Das aber ist sehr schwer. Denn der Horizont einer zeitlos und absolut geltenden Wahrheit scheint unserem Denkvermögen selbst eingepflanzt. Von daher muß jeder Versuch der Überwindung der Metaphysik mit philosophischen Mitteln dem Widerspruch zum Opfer fallen, daß er selbst sich metaphysisch, d.h. in zeitlosen Wesenswahrheiten, ausdrückt, solange er von „dem“ Ereignis und von „der“ Seinsgeschichte spricht und solange er behauptet, alles Erkennen sei „nur“ eine Interpretation. Die Folge ist dann leicht, daß sich ein platter oder gar zynischer Geschichts- und Kulturrelativismus einstellt.

Es ist nun Vattimos provozierende These, daß die genannte selbstmörderische Konsequenz *nur dann* vermieden werden kann, wenn das moderne/postmoderne Denken seinen Kampf gegen die Metaphysik auf eine neue (Argumentations-) Grundlage stellt, indem es sich auf seine *bleibende* Verwurzelung in *dem* Grund zurückbesinnt, der im Neuen Testament enthüllt wurde und festgehalten ist im Dogma von der Selbstentäußerung des sich inkarnierenden Logos, das seinerseits

das Dogma von der Trinität Gottes impliziert. Ein christliches Dogma, mit dem viele Christen und auch Theologen wenig anzufangen wissen, tritt bei Vattimo, einem durchaus nicht metaphysischen, durchaus modernen Denker in das Zentrum seines philosophischen Selbstverständnisses! Wie ist das möglich? Wie „liest“ Vattimo dieses Dogma? Gegen welches Gottes- und Menschen-Bild hebt er es ab?

Menschliche Gottesprojektion und göttliche Freundlichkeit

Was Vattimo unerträglich findet, ist eine Auffassung von Gott, die der menschlichen Freiheit und damit der inneren Zukunftsorientierung menschlichen Suchens und Schaffens keinen positiven Sinn zugesteht. Genau dies geschieht seines Erachtens, wenn Gott in dem Sinn als zeitloses Sein gedacht wird, daß die Geschichte nur als ein Ausgang von ihm verstanden werden kann, der durch eine Rückkehr gewissermaßen wieder aufgehoben wird: das zeitliche Dasein als solches hat dann keinen Sinn. Zur wahren Gottesvorstellung gehört also einerseits, daß Gott uns nicht zurückruft in unseren ewigen Ursprung, sondern nach vorn, zur Deutung der Zeichen der Zeit und zum erlösenden, liebenden Handeln; andererseits, daß er uns aufruft zum Fragen und je neuen Interpretieren der Welt und des Lebens, statt zur Erkenntnis als bloßer Hinnahme der Realität. Gott darf nicht vorgestellt werden als „unveränderliche metaphysische Fülle ...“, zu der die Offenbarung nur als ‚weitere‘, akzidentelle Episode“ hinzutrate (GP 98 f.), mit anderen Worten als Fülle, die an sich hält, statt sich mitzuteilen. Der wahre Gott ist vielmehr der, der sich nicht an seine Gottheit klammert, sondern der sich in seinem „Sohn“ in die Menschengeschichte hinein entäußert (vgl. Phil. 2, 2–9).

Die *natürliche* Theologie hingegen sieht Vattimo als Produkt einer menschlichen Projektion, die Allmächts- und Gewaltphantasien enthält: Man unterwirft sich dem Allmächtigen, um an seiner Macht Anteil zu haben und um sich andere Menschen zu unterwerfen. Religion hat in diesem Sinn die Funktion der Herrschaftslegitimation. Gegen diese Art von Religion, die nicht in der Erfahrung der Liebe, sondern in der Allmacht und Außerweltlichkeit Gottes ihr Zentrum hatte, wendet sich Jesus und – in anderer Weise – auch die spätere Religionskritik, wie z. B. Feuerbach. Vattimo „übersetzt“ Worte aus dem 1. Korintherbrief (1, 20), wenn er schreibt:

„Während Gott die Weisheit der Welt – d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen Religion – als Torheit erweist, gehört die Säkularisierung, d. h. die progressive Auflösung aller naturalistischen Sakralität, zum Wesen des Christentums selbst“ (GP 48).

Also kann man die Verfalls- und Schwächungsgeschichte der Theologie der Allmacht und Jenseitigkeit lesen nicht als Unglück, sondern als Manifestation der

fortdauernden Selbstoffenbarung und Selbstentäußerung Gottes. Denn wo die natürliche Religion den Menschen als Knecht des absoluten Herrn sah, hat Christus gesagt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde, weil ich euch alles mitgeteilt habe, was mir der Vater gegeben hat“ (Joh 15, 15). Dieser Satz ist zentral für Vattimos Rückkehr zum Glauben und für seine „freundschaftliche“ Vorstellung von Gott und vom Sinn der Religion“ (GP 115).

Aus dieser Analyse aber ergibt sich als Konsequenz der Kampf gegen alles Sakralisierte, das seinen Wert nicht aus der schenkenden Liebe (*carità*) ableitet. In erster Linie ist das all das, was in der christlichen Religion selbst noch den Werten und Mechanismen der natürlichen Religion entspricht. Als Reste der „alten“, zu überwindenden Sakralität in der katholischen Kirche sieht Vattimo folgende Elemente: 1. Die Auffassung, die Offenbarung habe, einmal ergangen, einen nur noch unverändert weiterzugebenden Gehalt, für den das Lehramt Unterwerfung fordert. Aber die Geschichte der Offenbarung hört nicht auf, sondern geht weiter, konkret rezipiert in einer kontinuierlichen Interpretationsgeschichte. 2. Die Deutung der Sünde als Verstoß gegen ein „natürliches“ Sittengesetz, als Verletzung „heiliger, metaphysisch sanktionierter Prinzipien“, statt als Fehlen „gegenüber denen, die wir lieben sollten“ (GP 103). In diesem Zusammenhang hat für Vattimo die Ablehnung der Homosexualität durch die Kirche eine Art von „Schlüsselselfunktion“ für alle anderen „abergläubischen“ Sachen in ihr (GP 80f.). Denn er sieht sie durch archaische Vorstellungen einer sakralisierten „Natürlichkeit“ begründet, nicht durch den Respekt vor den Menschen. 3. Die Konzentration des gläubigen Hörens „auf die Lehre ex cathedra der kirchlichen Hierarchie“, statt „auf die ganze Tradition des Glaubens in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen“ (GP 98), die reich ist für eine Interpretation auf „jenen einzigen Inhalt“ hin, der befreit: die Botschaft von Gottes Liebe und das Liebesgebot.

Säkularisiert werden müssen aber nicht nur gewisse vorchristliche Reste in der Kirche, sondern „im Grunde muß *auch die Vernunft* im Namen der christlichen Liebe (*carità*) säkularisiert werden“. Denn auch sie ist in der neuzeitlichen Philosophie zum Idol gemacht worden, dem man gedanken- und lieblos opferte (GP 106).

Schließlich grenzt Vattimo seine Position von Versuchen ab, die ihm insofern verwandt sind, als auch dort ein erneutes religiöses Interesse mit einer Kritik „der Metaphysik“ verbunden wird. Lévinas unterstreiche zwar auch den totalitären und gewaltzeugenden Charakter der „Metaphysik“, mache aber die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu einer zeitlosen Wahrheit. So ergebe sich eine rein vertikale Religion, für die Gott der ganz Andere und die Welt die immergleich endliche ist. Damit gehe einher eine „radikale Entwertung der menschlichen Geschichte“ (GP 93f.). Der Grund dafür liege darin, daß Lévinas die göttliche Inkarnationsbewegung nicht akzeptiert. Was aber für Lévinas gelte, treffe größtenteils auch auf Derrida zu.

Verkrustungen brechen auf

„Säkularisierung“ ist das Stichwort, das die Beiträge Derridas und Vattimos verbindet. Derrida weist darauf hin, daß jede und also auch unsere zeitgenössische Gesellschaft religiös ist und ebenso jede Seele. „Säkularisierung“ kann also nur die Form der Religion betreffen, nicht diese selbst in ihrer doppelten Wurzel: der Erfahrung des Sakralen im mehr naturalen Umfeld und die Erfahrung des Heiligen im interpersonalen Kontext. Vattimo hingegen setzt die beiden Wurzeln der Religion eher gegeneinander ab: Er sieht die Säkularisierung als den Prozeß, in dem sich das wahre Religiöse, nämlich die Heiligkeit der Liebe, durchsetzt gegen die verderblichen oder doch archaischen Tendenzen, „Natur“, „Macht“ usw. zu sakralisieren.

Der Unterschied rührt wohl auch daher, daß Derrida seine Sache von außen oder jedenfalls von einem größeren Abstand aus betrachtet. Unverkennbar integriert er in seine Perspektive nicht nur diejenige der Religionsphilosophie, sondern auch die einer allgemeinen Gesellschaftslehre, im Anschluß an die französische Schule der Soziologie (Emile Durckheim, Marcel Mauss) und der Kulturanthropologie (Emile Benveniste, Jean-Pierre Vernant). Auch seinem eigenen Judentum nähert sich Derrida auf Umwegen. Es ist eine gewisse Rückkehr, der aber, wie es scheint, kein dramatischer Abschied vorausgegangen ist.

Bei Vattimo ist das anders; untergründig blieb seine frühe, dezidiert katholische Phase offenbar immer lebendig, auch in der Periode der Abwendung. So ist der Ort seines Denkens das spannungsreiche *Innere* der Kirche. Es handelt sich um konkrete Formen seiner Religion, mit denen er sich identifiziert oder an denen er leidet. So ist es zu erklären, daß er, ganz anders als Derrida, philosophisch die Religion kaum zum Thema macht, sondern den Kampf zweier Formen von Philosophie: der Hermeneutik und der Metaphysik. Im Abschied vom Ideal einer zeitlos und für jedermann gültigen Erkenntnis der Wirklichkeit an sich sieht er die Chance, daß Religion wieder als Lebensform *eigenen* Rechts hervortritt: befreit von den Todesurteilen eines selbstgewissen atheistischen Dogmatismus, befreit aber auch vom selbstauferlegten Druck, ihre Theologie durch Gottesbeweise und ihre Moral durch naturrechtliche Überlegungen zu legitimieren.

Daran ist sicher richtig, daß die Metaphysik nicht das Fundament der Religion sein kann, weder negativ noch positiv. Die Aufgabe jedoch, das zu zeigen, d.h. eine ihre Grenzen überschreitende Metaphysik in die Schranken zu weisen und die innere Vernünftigkeit der Religion bzw. bestimmter religiöser Überzeugungen deutlich zu machen, wird doch bestehen bleiben. Man kann sich fragen, ob Vattimos Konzept eines „schwachen Denkens“ für die Übernahme einer solchen Aufgabe reicht oder nicht. Liest man die Enzyklika „Glaube und Vernunft“, die Papst Johannes Paul II. im September 1998 veröffentlicht hat, scheint man dort als Antwort auf diese Frage ein klares „Nein“ zu finden. Ja, möglicherweise hat

sich der Papst dort sogar ausdrücklich kritisch zum „schwachen Denken“ geäußert, wenn er schreibt:

„Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben reduziert zu werden“ (Nr. 48).

Da letzteres Vattimo nicht vorgeworfen werden kann, ist er wohl auch nicht direkt gemeint gewesen. Deutlich ist freilich, daß der gegenwärtige Papst „der“ Metaphysik nicht nur mehr Aufgaben zuweist und mehr Kraft zutraut als Vattimo, sondern daß er einen anderen Begriff von Metaphysik hat. In der Tat ist Vattimos Begriff der Metaphysik sehr speziell und leider viel zu undifferenziert, ja manchmal kommt er in die Nähe einer Karikatur. Angesichts des heute, vor allem im amerikanischen Raum, wieder stark werdenden metaphysischen Denkens, teils in naturalistischer, aber auch in geistphilosophischer Form, kann nicht mehr gesagt werden, daß „die“ Hermeneutik die Universalsprache der heutigen Philosophie ist bzw. daß sie so verstanden werden muß, daß sie Metaphysik in jeder Form ausschließt. In der Tat muß Vattimo sogar Heidegger von Nietzsche her interpretieren, um aus dessen Denken das gewissermaßen metaphysische Element der Lichtungserfahrung auszutreiben. In Analogie zur Unterscheidung von Rechts- und Linkshegelianern will er eine Heideggersche „Linke“ etablieren, wobei er den „Rechten“ sogar Heidegger selbst zuzählt.

Derrida sieht m. E. das Spannungsfeld zwischen Vernunft und Religion, das nicht nur zwischen beiden besteht, sondern beiden immanent ist, schärfer. Die reine Vernunft, die die Religion kritisch durchleuchtet, hat selbst eine religiöse Vorgeschichte, die in ihre Fundamente eingebaut bleibt. Andererseits, da sich nicht nur das Wesen, sondern auch das Unwesen der Religion dauernd erneuert, hat die rationale Kritik eine wesentliche Funktion auch für die Religion selbst. Das gilt ungeachtet der Tatsache, daß die empirischen Größen „Religion“ und „Wissenschaft“ heute jeweils viel autonomer und pluraler geworden sind. Daß die organisierte Religion den Rahmen für fast das gesamte kulturelle Leben abgibt, ist ein ausgeträumter Traum. In dem Sinn bleibt unsere Gesellschaft sehr wahrscheinlich (und in gewisser Beziehung auch hoffentlich) säkularisiert.

Daß zwei führende Philosophen wie Derrida und Vattimo die Religion in das Zentrum einer Reflexion auf die Lage der Zeit rücken, ist bemerkenswert. Sie haben eine Freiheit gegenüber diesem Thema gewonnen, die es ihnen ermöglicht, die von der Mode verdrängten religiösen Tiefen-Schichten unserer Kultur in den Blick zu nehmen, ohne etwas von der analytischen Kraft der Philosophie zu opfern. Bei den sich selbst als solche verstehenden „Intellektuellen“ Deutschlands ist von einer solchen Thematisierung noch wenig zu spüren, weder auf den Kongressen der Philosophen noch in den Publikumszeitschriften und Wochenzeitungen, die „man“ so liest, und die auf die Religion gern als auf ein Rand- und Rest-

phänomen herabschauen. Vielleicht kommt es auch bei uns zu einer gewissen Wende.

Die Zeichen der Zeit sind freilich ambivalent. Die jetzt mehrfach festzustellende Tendenz beispielsweise, das Christentum, d. h. die Religion, die Pate gestanden hat bei der Entstehung unserer Kultur, in religionswissenschaftlicher Perspektive zu betrachten, kann diese Wende weiter hinauszögern oder befördern. Hinauszögern, wenn man den Wissenschafts-Glauben nicht kritisch reflektiert, kraft dessen man die Zuversicht hat, Religion nicht nur beschreiben, sondern auch begreifen zu können. Befördern, wenn dabei die schicksalhafte Spannungseinheit von intellektuellem und religiösem Leben in Geschichte und Gegenwart unserer Kultur neu ins Bewußtsein tritt.

ANMERKUNGEN

¹ Zitiert wird in Übersetzung aus der französischen Ausgabe: J. Derrida u. G. Vattimo, *La religion* (Paris 1996); die Zahlenangaben in Klammern im Text bezeichnen die Abschnittsnummern.

² (Mailand 1996); dt.: *Glauben – Philosophieren* (Stuttgart 1997), im folgenden zitiert als GP mit Seitenangaben in Klammern im Text.