

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Zur Gottesfrage in der Postmoderne

Rede beim Ökumenischen Aschermittwoch der Künstler  
am 25. Februar 2008 im Evangelischen Gemeindezentrum Berlin-Plötzensee

1. „Menschendämmerung“ im posthumanen Zeitalter?

Wir leben heute bewußtseinsmäßig in einer „Post-“Welt, einer Welt „danach“. Sie ist posttraditionell, was das rasche und gründliche Vergessen kultureller Herkünfte angeht: „History is five years old“, sagt man in Kalifornien; posthistorisch - denn angeblich sei seit dem *annus mirabilis* 1989 auch die Geschichte zu Ende; postnational - denn im Blick auf das Globale wird ein Weltbürgertum fast schon erzwungen<sup>1</sup>. Ja, unsere Ära ist sogar schon posthuman genannt worden<sup>2</sup> - was auf die möglichen Manipulationen am menschlichen Genom und Kreuzungen mit dem Tier anspielt. Sie ist weiterhin betrachtet auch postsexuell, weil die binäre Unterscheidung zwischen männlich und weiblich im Zuge der Gender-Forschung als überholt ausgegeben worden ist.<sup>3</sup> „Fließende Identität“ ist das Motto der „androgyn-multiplen Körperlichkeit der Techno-, Pop- und Cyber-Kultur“. Utopien im Sinne des totalen Selbstentwurfes setzen sich zunehmend durch.<sup>4</sup> Im Ausspielen des „Körper-Potentials“ vollziehen sich „Performances“, in welchen vorzugsweise Frauen ihren eigenen Körper als Kunstwerk nutzen. Man ist nicht nur seines Glückes Schmied, sondern auch seines Körpers Schneider. Unnötig zu sagen, daß wir damit natürlich in einem Post-Feminismus angelangt sind: Die Frauenbefreiung hat ihr Subjekt verloren, da es Frauen sozusagen „nicht gibt“. Das Hauptwort dieser Prozesse lautet „Dekonstruktion“ oder: „My body is my art“. Kunst wird irritierendes Spiel *mit dem eigenen Fleisch* - Grenzen zwischen Fleisch und Plastik, Körper und Computer, Kunst und Nicht-Kunst verwischen sich.

Unsere Lebenswelt ist damit auf dem Wege zur grundsätzlichen Überholung des eigenen Körpers. Die mögliche Kombination von Mensch und Maschine rückt weiter in Theorienähe, jedenfalls in den USA: Die Feministin Donna Haraway entwickelt den gedanklichen Entwurf des „Cyborg“ = Cyber Organism, einen durch Transplantate und technische Einbauten immer wieder funktionsfähig erneuerten Organismus.<sup>5</sup> Dem Mathematiker Roy Kurzweil schwebt der Einbau von Nanocomputern in den menschlichen Körper vor. Seine fortschrittliche Frage lautet: „Braucht die Zukunft noch den [bisherigen] Menschen?“ Die Unterscheidung zwischen dem „Gewachsenen“ und dem „Gemachten“<sup>6</sup> oder, noch klassischer ausgedrückt, zwischen *homo genitus* und *homo factus*<sup>7</sup> schwindet; der *homo mechanicus et surrogatus* steht am Horizont einer lichten, womöglich alterungsfreien Zukunft.

Der Nach-Phänomene also kein Ende; „*The Day After*“ ist bewußtseinsmäßige Wirklichkeit. Bisherige Orientierungen sind fürs erste totgesagt. Wir sind die Generation „danach“: nach

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation, Frankfurt (Suhrkamp) 1989.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt (Suhrkamp) 2001, 43.

<sup>3</sup> Jedenfalls bei einer so maßgebenden Protagonistin wie Judith Butler und ihrem Bestseller: Gender Trouble, 1991; dt.: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Suhrkamp) 1992.

<sup>4</sup> Körper wird als Ort des Protestes gegen eine nicht autonom erstellte Identität ausgespielt. Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Zwischen neuem Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung, in: IKZ Communio 30, 3 (2001), 225 - 237.

<sup>5</sup> Donna Haraway, Woman, Simian and Cyborgs. The Reinvention of Nature, London 1991.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, 45.

<sup>7</sup> H.-B. Gerl-Falkovitz, Kindsein zwischen Labor und Liebe, in: dies., Eros - Glück - Tod und andere Versuche im christlichen Denken, Gräfelting (Resch) 2001, 165 - 182.

Geschichte, Herkunft, Nation, Geschlecht, Körper, Selbstzweck..., nach der Dekonstruktion des (bisherigen) Menschen.

## 2. Postsäkulare Postmoderne: Jean-François Lyotard

Nun sind aber in einer Gegenbewegung auch zeitgenössische Momente aufzuweisen, die zu einem post-säkularen Denken führen. Dabei wird „das Göttlich-Wirkliche“ nicht in einer gleichgültig gewordenen Aufklärung scheinbar entsorgt, sondern als fremder, fremdbleibender Anspruch vernommen.

Jean-François Lyotard (1924-1998), „Erfinder“ der Postmoderne<sup>8</sup>, führte unterschwellig zwei postsäkulare Begriffe in das Geschichtsdenken ein. Er kennzeichnete Geschichte durch Einbrüche, die gedanklich nicht „gebändigt“, aber auch nicht weggedeutet werden können: durch das *Ereignis* und das *Erhabene*. Beide zerstören die Selbstsicherheit der Vernunft, erlauben aber auch keine beliebige Auslegung. Im *Ereignis* liest sich, auch theologisch, unschwer noch das Geschichtsdenken der jüdisch-christlichen Bibel, daß menschliche Geschichte nicht ein naturhaft-gleichmütig ablaufendes Geschehen sei. Geschichtlich strukturiertes Geschehen bestehe vielmehr aus Ereignissen, aus dem Unvorhergesehenen, dem Nicht-Kausalen. Das Ereignis setzt Lyotard zwar nicht religiös an, aber es bleibe unbestimmt im Sinne des Undarstellbaren. Das zeigt die Weigerung an, überall „vernünftige“ Zusammenhänge zu setzen. Das Ereignis brauche weder vernünftig zu sein, noch brauche es eine eindeutige Sprache aufzuweisen, noch weniger müsse man sich darauf einigen - der „Widerstreit“<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup> Lyotard denkt somit 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.<sup>11</sup> Für Lyotard ist daher der „vernünftige“ Diskurs (gegen Habermas) 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 verstumme.

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. Lyotards Analysen sind Sprachrohr gesamtkultureller „Erdbeben“.

## 3. Der Aufstand gegen die sekundäre Welt: Botho Strauß

---

<sup>8</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979; dt. : *Die postmoderne Lage*, Stuttgart (reclam) 1980.

<sup>9</sup> Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983; dt. *Der Widerstreit*, München (Fink) 1987.

<sup>10</sup> Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris 1991; dt. München (Fink) 1994.

<sup>11</sup> Jean-François Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986.

Der widerspenstige Dramatiker und Essayist Botho Strauß (\*1944) reflektiert immer wieder 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 bezieht sich zustimmend auf den Literaturtheoretiker George Steiner (\*1929), der gegen die Dekonstruktion die Wirklichkeitsmacht des Wortes aufrief - im Rückgriff auf die *Real Presences*<sup>12</sup>. Steiner skizzierte 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, die im „Abwesenden“ erstarrten Theoretiker anzugreifen. Botho Strauß sekundierte 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.“<sup>13</sup> 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 Erdbeben. Zweifellos wird hier „ästhetisch“ argumentiert – aber nur das Verständnis des sakramentalen Wortes, das sich in der Eucharistie verwirklicht, reißt nach Strauß die sinnleeren 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, Opfergabe. Zuerst geben wir etwas ab, dann einander, dann weiter. Die erste Richtung des Werks ist die vertikale, seine Menhirstalt.“<sup>14</sup>

Ist die Behauptung von Strauß wahr, daß „die Mitternacht der Abwesenheit überschritten ist“?<sup>15</sup> Dieser Satz provoziert eine unglaubliche, unwiderstehliche Hoffnung für die gegenwärtige, zum Sinnlosen nivellierte, im Leeren triumphierende Kultur. Noch

---

<sup>12</sup> George Steiner, *Von realer Gegenwart*, München (Hanser) 1990.

<sup>13</sup> B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München (Hanser) 1999, 41. Ebd. die folgenden Zitate.

<sup>14</sup> Ebd., 42.

<sup>15</sup> Ebd., 47.

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“<sup>16</sup>. Es ist „nur“ ein ästhetischer Gottesbeweis - aber vielleicht der heute nötige? „Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljevs, folglich gibt es Gott.“<sup>17</sup> 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 seiner Anwesenheit.

#### 4. Die „Schwäche“ Gottes: Gianni Vattimo

Nicht minder provokativ gerät die These des Turiner Philosophen Gianni Vattimo (\*1936) von einem heute notwendigen *pensiero debole* – nach dem Ende eines bestimmten Gottesbildes in seiner Koppelung an das Ende des Subjekts und der Moderne.<sup>18</sup> Vattimo bezieht sich damit auf den von Nietzsche ausgerufenen Abschied von den „starken“ Sätzen einer herkömmlichen Metaphysik, einer „Gott“ vorbehaltenen, von seiner Allmacht durchtränkten „Hinterwelt“. Ihr gegenüber bleibe die menschliche Welt zweitrangig. Unvermutet - auch für Vattimo selbst - gelingt aber gerade nach dem „Tod“ dieses weltlosen Gottes, also nachmetaphysisch, der Anschluß an das 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 gottmenschlichen „Schwäche“ - nicht in seiner Allmacht -, ja gerade in seinem Tode jene Theologie, die anschlussfähig werde für heutiges Philosophieren.<sup>19</sup> Zugleich enthalte sie ursprünglich keineswegs eine weltenthobene, geschichtsferne Metaphysik, gerade kein griechisch-ontologisches Gottesbild, in dem Gott zum absoluten Sein entpersonalisiert und antlitzlos verflüchtigt ist. Die Inkarnation Jesu schließe die Ekstasen und die Vergänglichkeit des Fleisches ein und eröffne so nach Vattimo ein „schwaches“ Denken, das keineswegs den Exitus des Christentums voraussetze, es vielmehr neu-ursprünglich begreifen lasse. Die Frage: Was ist der Mensch? ist auf diese Weise postmodern am Gott-Menschen zu buchstabieren; die Grammatik des Endlichen, die Fleischwerdung, wird neu-alt begriffen als die provokative Grammatik Gottes.<sup>20</sup>

Vattimo hat mit dem – leicht irreführenden – Titel *Jenseits des Christentums* 2004 nachgelegt: Jenseits wird neutestamentlich gelesen zum Diesseits, zur bestürzenden Anwesenheit des angeblich Entfernten; wie keine andere Botschaft sei dies der gedankliche, unvergleichliche Quellpunkt Europas: „Sobald (...) das Abendland (...) auf autonome und positive Weise die eigene Physiognomie zu finden sucht, ist das, worauf es stößt, der eigene christliche Ursprung in Form eines Erbes, das gewiß transformiert und ‚abgezweigt‘, aber doch so verfaßt ist, daß es sein einziges identifizierendes Element darstellt.“<sup>21</sup> In den mit

<sup>16</sup> Ebd., 50.

<sup>17</sup> 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), 21990.

<sup>18</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, Wien (Passagen) 1986 und 2005. – Ders., *Das Ende der Moderne*, Ditzingen (reclam) 1990.

<sup>19</sup> Gianni Vattimo, *Philosophieren - Glauben*, Stuttgart (reclam) 2000.

<sup>20</sup> Erik Peterson, *Was ist Theologie?* (1925), in: ders., *Theologische Traktate I*, 1 - 22, hier: 13f.

<sup>21</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München (Hanser) 2004.

Derrida und mit Rorty dialogisch angelegten Arbeiten<sup>22</sup> wird zwar das Christentum in seiner institutionellen Verfaßtheit als zukunftsfruchtig bezweifelt, nicht aber in der nach wie vor tradierten Kernbotschaft von gott-menschlicher Gegenwart.

### 5. *Gerechtigkeit für die Opfer?* Jürgen Habermas

Auch in Wortmeldungen namhafter deutscher 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 2001.<sup>23</sup> 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 Menschen aktiv gestalten könnten; der größere „Rest“ (der Toten und jetzt Lebenden) bleibt ohne Auferstehung für immer einem solchen gerechten Ausgleich entzogen. Auch in diesem Sinn ist eine Geschichte „mit Finale“ einem zyklischen Weltverlauf ohne Finale gedanklich und religiös vorzuziehen.<sup>24</sup>

Damit begann ein Gespräch (spektakulär auch mit Joseph Ratzinger 2004)<sup>25</sup>, in welchem Religion im Verhältnis zur Vernunft gleichsam neu kartographiert wird. Während er in den 90er Jahren starken Nachdruck auf das „nachmetaphysische Denken“ legte<sup>26</sup>, gelangt Habermas in seiner neuesten Veröffentlichung zu einer Kritik an dessen scheinbarer Unbefragbarkeit.<sup>27</sup> Zwar beharrt er auf einer „detranszendentalisierten Vernunft“, doch nur im Sinne eines unersetzlichen, notwendig eng fokussierten Instruments von Wissenschaft. Keineswegs aber muß Methode zur Mentalität werden, muß der beschränkende Blick zur beschränkten Weltsicht gerinnen; über (zu glaubende oder zu verwerfende) Inhalte einer religiösen Weltdeutung ist damit nichts entschieden und nichts zu entscheiden. In dieser

---

<sup>22</sup> Gianni Vattimo/Jacques Derrida, *Die Religion*, Frankfurt (Suhrkamp) 2001; Gianni Vattimo/Richard Rorty, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt (Suhrkamp) 2006.

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt (Suhrkamp) 2001.

<sup>24</sup> Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Ante Christum natum – post Christum natum. Anmerkungen zum christlichen Zeitbegriff*, in: dies., *Eros – Glück – Tod*, 40 – 65; hier: 62f.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg (Herder) 2005.

<sup>26</sup> Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt (Suhrkamp) 1992; ders., *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart (reclam) 1992.

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt (Suhrkamp) 2005.

Trennung von (natur)wissenschaftlicher Methode im Teilbereich und gläubiger Auslegung des Gesamten öffnet sich – entgegen alten Borniertheiten – das Fenster zu einem neuen Gespräch.

#### *6. Im Absoluten die Absolution: Jacques Derrida*

Eine tiefgehende, philosophisch fundierte religiöse Forderung, ausgesprochen von einem Agnostiker, kommt hinzu - um so verblüffender, als der kirchliche Usus auf diesem Gebiet immer mehr ausdünnt. Genügt es nach dem ungeheuren „Jahrhundert der Wölfe“ (Nadeshda Mandelstam), daß die Enkel der Opfer den Enkeln der Täter „verzeihen“? Wer hat sie dazu autorisiert? Jacques Derrida (1930-2004) greift seinen Landsmann Vladimir Jankélévitch an, der ein Verzeihen (spezifisch für die Nazi-Täter) ausdrücklich ausgeschlossen hatte, er greift aber auch einen „Polittourismus“ an, der die Toten um einer gegenseitigen Harmonie willen für immer tot sein läßt. Stattdessen gebe es eine abrahamitische Tradition, die von einer überragenden Vergebung wisse.

Die Rede ist von der notwendigen Absolution von Schuld, und zwar ausdrücklich im Blick auf die Täter. Sie müßte bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen, so Derrida in einem Interview zum Millenium: „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 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?“<sup>28</sup>

„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 entspricht sie - bis in die Formulierungen hinein - dem Angebot biblischer Neuwerdung auch des Täters, nicht nur des Opfers. Wenn die Kultur diese (Un-)Möglichkeit unausdenklicher Huld nicht mehr ins Auge faßt, bleibe sie in ihren Untaten und im unwirklichen Austausch von Entschuldigungen der Nachgeborenen auf immer verfangen.

#### *7. „Samstagslage“ der Kultur?*

Tief unter der Schwelle des allgemeinen Bewußtseins wird die Spannung zwischen Intellekt und biblischer Offenbarung spürbar. Der schmerzlich vermißte, brennend entbehrte Fremde, der Lebendige selbst, der Gott, der die Hohlkugel und Tarnkappe des allseitig abgesicherten Bewußtseins stört – wäre diese Bedrohung nicht das wahre Glück? „Die einzige Bedingung, um jederzeit wirklich religiös zu sein, ist, stets intensiv das Wirkliche zu leben.“<sup>29</sup>

Am Ende nochmals zu Botho Strauß, dem Erdbebenmesser. Er spricht selten von Gott. Aber sein Schweigen vibriert. Einmal bedient er sich eines Wortbildes von George Steiner: Die „Samstagslage“ der Kunst stehe „zwischen dem Freitag mit dem Kreuzestod und grausamen Schmerzen und dem Sonntag der Auferstehung und der reinen Hoffnung. Weder am Tag des

<sup>28</sup> J. Derrida/M. Wieviorka, Jahrhundert der Vergebung, in: *Lettre international* 48 (2000), 10 - 18, hier: 11f.

<sup>29</sup> Luigi Giussani, *Der religiöse Sinn*, Paderborn (Bonifatius) 2004.

Grauens noch am Tag der Freude wird große Kunst geschaffen. Wohl aber am Samstag.<sup>30</sup> Daher kommt die Sprache bei vielen heutigen Denkern nur verhalten auf den Eintritt der „Andersheit“ zu sprechen, dennoch empfindet man deutlich die Unrast der intellektuellen Jagd. Es war Francis Thompson am Ende des religionskritischen 19. Jahrhunderts, der in einem wundervollen Bild sagte, zu solcher Jagd treibe nur der göttliche Jagdhund an.<sup>31</sup> Der Ruf nach Sinn, nach *Anwesenheit*, oder im Umkehrschluß die Trauer dumpfer Abwesenheit gären heute als Unruhe im Tiefschlaf der Kultur. „Niemand spricht metaphysischer als der, dem Gott sich jäh in der Umkehrung offenbart, in Abgrund, Wunde und Leere.“<sup>32</sup>

Gerade das Umgehen einer ausdrücklichen Aussage über Gott macht merkwürdig auf das Verhüllte aufmerksam. „Abgrund, Wunde und Leere“ lesen sich anders als die trockene – und durch Wiederholung immer trockenere – Behauptung, Gott als Projektion sei tot und um seine unauffindbare Leiche lasse sich nicht mehr streiten. Diese Wunde mag erklären, weshalb die neuen Atheisten in ihrem plumpen Positivismus selbst eigentümlich deplaziert und meilenweit vom Kern der gegenwärtigen Auseinandersetzung entfernt wirken. Vielmehr brechen Symptome eines unterschwelligeren religiösen Dramas mitten in der Gegenwart auf.

Möglicherweise ist das postsäkulare Reden von Religion jener Umweg, der zum erneuten Sehen des früher fraglos Geglaubten, Gelernten, dennoch nicht Gesehenen und dann aus Überdruß Verworfenen notwendig ist. Das nie Gesehene, nicht Sichtbare wird in seinem unauflöselichen, sich dem Besitzen und Besessensein entziehenden „Rest“ ernstgenommen. Umkehrung also: An dem entsorgten, scheinbar überflüssigen Sakralen, das vor der Säkularität nicht „bestand“, scheint sich ein fruchtbares Aufbrechen zu entzünden.

Die Samstagslage des Denkens weiß und spricht (wieder) von den Testamenten, die bezeugen. Der Samstag weiß (wieder) vom vorangegangenen Tod Gottes; (noch) nicht bezeugt er seine Auferstehung. Mitten im Triduum: der Tag des Übergangs.

Ein polnischer Dichter, Jan Twardowski, verleiht dem Samstag eine Stimme<sup>33</sup>:

„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 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 schmerzstillende 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.“

---

<sup>30</sup> Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, 51.

<sup>31</sup> Francis Thompson, *Der Jagdhund des Himmels*, übers. v. Theodor Haecker, Innsbruck (Brenner) 1925.

<sup>32</sup> Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, 31.

<sup>33</sup> Jan Twardowski, *Ich bitte um Prosa. Langzeilen, Einsiedeln (Johannes) 1974*, 29.