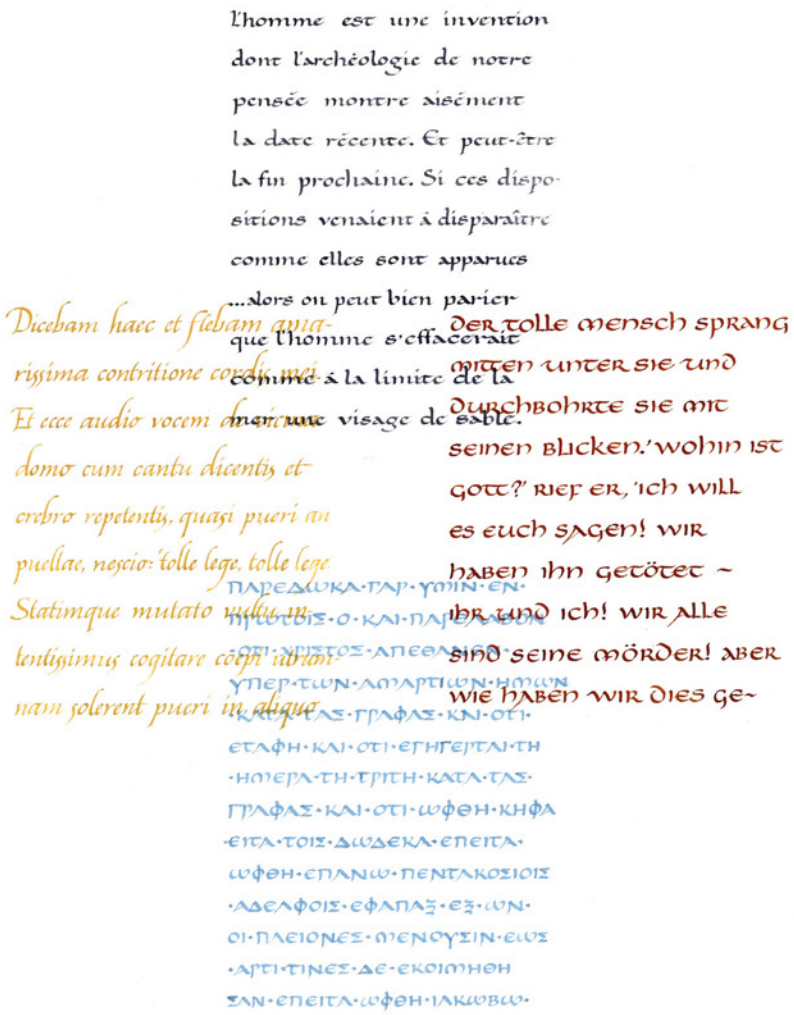
RELIGION AND TRANSFORMATION IN CONTEMPORARY EUROPEAN SOCIETY
BAND 26

Anne-Kathrin Fischbach
Stephan Tautz (Hg.)

Zeiten wenden?!

Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne



BRILL | SCHÖNINGH

Zeiten wenden?!

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Edited by

Kurt Appel,
Christian Danz,
Jakob Helmut Deibl,
Rüdiger Lohlker,
Richard Potz,
Sieglinde Rosenberger

Advisory Board

Schirin Amir-Moazami, Eileen Barker, Martin Baumann, Lori Beaman, Angelika Berlejung, Azelarabe Lahkim Bennani, Alfred Bodenheimer, Lieven Boeve, Paolo Luigi Branca, Patrice Brodeur, Nina Caputo, Mauro Ceruti, Jörg Dierken, Luca Diotallevi, Adriano Fabris, Jean-Marc Ferry, Charlotte Fonrobert, François Foret, Guiseppe Fornari, Alfred Friedl, Ingeborg Gabriel, Volker Gerhardt, Chiara Giaccardi, Necmettin Gökkir, Jeffrey Haynes, Susannah Heschel, Klaus Hock, Ernst van den Hemel, Hans Joas, Ulvi Karagedik, Assaad Elias Kattan, Julia Kristeva, Cristina Lafont, Karsten Lehmann, Lucian Leustean, Adrian Loretan, Andrew Louth, Vasilios N. Makrides, Pavel Mikluscak, John Milbank, Sigrid Müller, Sighard Neckel, Klaus Nellen, Peter Nynäs, René Pahud de Mortanges, Detlef Pollack, Sabrina Ramet, Niamh Reilly, Marco Rizzi, Mathias Rohe, Olivier Roy, Thomas Schmidt, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Adam Seligman, Pierangelo Sequeri, Riem Spielhaus, Levent Teczcan, Christoph Theobald SJ, Jan-Heiner Tück, Bülent Ucar, Haci Halil Uslucan, Giuseppe Visonà, Herman Westerink, Paul M. Zulehner

VOLUME 26

Anne-Kathrin Fischbach, Stephan Tautz (Hg.)

Zeiten wenden?!

Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne

Festschrift für Karlheinz Ruhstorfer zum 60igsten Geburtstag

BRILL | SCHÖNINGH

This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 License, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited.

Further information and the complete license text can be found at https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

DOI: https://doi.org/10.30965/9783657791583

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Erzbischof Hermann Stiftung.

Erzbischof Hermann Stiftung

RaT Religion and Transformation in Contemporary Society

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek.

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available online: http://dnb.d-nb.de

© 2023 by the Editors and Authors. Published by Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, an imprint of the Brill-Group
(Koninklijke Brill BV, Leiden, The Netherlands; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Germany; Brill Österreich GmbH, Vienna, Austria)
Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Brill Schöningh reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of offprints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases. Requests for commercial re-use, use of parts of the publication, and/or translations must be addressed to Brill Schöningh.

www.brill.com
E-Mail: info@schoeningh.de

Cover illustration: Elia D. Carbognani, Konstellationen, 2023, *Kalligraphie* (Tusche auf Papier)
Cover design: Evelyn Ziegler, Munich
Production: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2198-5235
ISBN 978-3-506-79158-0 (hardback)
ISBN 978-3-657-79158-3 (e-book)

Inhalt

Danksagung IX

1. **Einleitung: Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne** XIII
Introduction: Turn (of) the Times?! Constellations of Theo-logues after Postmodernity XIII
Elia D. Carbognani, Anne-Kathrin Fischbach, Stephan Tautz

TEIL I
Vor-Gabe und Auf-Gabe. Die epochale Rhythmik abendländischen Denkens

2. **Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa** 3
Productive Constellation. On the Dia-Lectics of Knowledge and Belief in Europe 3
Karlheinz Ruhstorfer

TEIL II
System und Topologie. In Dia-lektik mit Ruhstorfers Geschichte

3. ***„Seit ein Gespräch wir sind"* – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik** 33
***'Since We Have Been a Conversation'* – Theological Phenomenology and Metaphysics of the History of Salvation** ... 33
Peter Paul Morgalla

4. **Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions** 72
A Common Focus in the Philosophical Panoramas of Heribert Boeder and Jean-Luc Marion 72
Ulli Roth

5. **Sandiger Grund als Fundament des Bauens? Zum geltungstheoretischen Potenzial abduktiver Elemente in Ruhstorfers Konstellationen-Begriff** 86
Sandy Ground as the Foundation of Building? On the Validity-Theoretical Potential of Abductive Elements in Ruhstorfer's Concept of Constellation 86
Anne-Kathrin Fischbach

6. **Widerstand, Wagnis und Ergebung. Versuch über die Performativität des Gotteszeugnisses** 113
Resistance, Venture and Surrender. An Attempt on the Performativity of the Testimony of God 113
Martin Kirschner

7. **Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenz-gängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne** ... 136
Speaking About the (Divine) Paradox – Topological Proposals to Think About the Status of a Limit-Passing Phenomenology at the Turn After the Postmodern Age 136
Daniel Remmel

TEIL III
Zeiten wenden! Geschichte und geschichtliche Orte neu zum Sprechen bringen

8. **Auf dem Weg zu einer theo-politischen Topologie. Die Politische Ideengeschichte im Dialog mit einer topologischen Theologie** 159
Towards a Theo-Political Topology. The History of Political Ideas in Dialogue with a Topological Theology 159
Stephan Tautz

9. **Drei Theorien über die Verlaufsstruktur der Philosophiegeschichte (Heidegger, Boeder, Hegel/Hösle)** 191
Three Theories Concerning the Structure of History of Philosophy (Heidegger, Boeder, Hegel/Hösle) 191
Wilhelm Metz

10. **Im Begriff, Geschichte zu schreiben … Der monarchische Bischof des 3. Jahrhunderts als eine Figur zwischen Christus, Kim Kardashian und James Bond** 209
On the Verge of Making History … The Monarchical Bishop of the 3rd Century as a Figure Between Christ, Kim Kardashian and James Bond 209
Thomas Jürgasch

11. **„Differenz 1.0" und noch einiges mehr. Die Bedeutung der Kirchenväter für eine gegenwartsorientierte systematische Theologie** 232
"Difference 1.0" and A Lot More. The Significance of the Church Fathers for Contemporary Systematic Theology 232
Piotr Kubasiak

12. **Der Schluss Hegels** 249
The Conclusion of Hegel 249
Kurt Appel

TEIL IV
Vernehmen des Wortes. Momenten erfüllter Gegenwart nachspüren

13. **"Finding a Home in the World": Leads on the Foundations of Theology** 277
Hilary Anne-Marie Mooney

14. **Spirituell, aber nicht religiös!? Über die Entgrenzung des Begriffs der Spiritualität als Chiffre einer Zeitenwende** 293
Spiritual but Not Religious!? The Extension of the Term Spirituality as a Key to the Turn of an Era 293
Ulrike Irrgang

15. **Wandernde Mystikerinnen und säkulare Arbeiter als theologische Orte. Das Andere der Andersorte bei Michel de Certeau** 310
Itinerant Mystics and Secular Workers as Theological Loci. The Other in the Heterologies of Michel de Certeau 310
Bernhard Knorn

16. Offenbarungsereignisse – ein fundamentaltheologischer Vorschlag 327
Revelatory Events – Theological Proposal 327
Thomas Schärtl

17. namen los 346
Hildegard König

List of Contributors 348

Danksagung

> Auf einen tiefgreifenden Umbruch in unserer kulturellen Befindlichkeit hinzuweisen, die Beschaffenheit dieser Krise zu analysieren und zu interpretieren und schließlich die innere Dynamik der damit verbundenen Veränderungen logisch zu rekonstruieren, war die Absicht meiner Studien in den letzten zehn Jahren. Ist ein solches Unterfangen nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt?[1]

Der vorliegende Band beantwortet den bereits vor knapp zehn Jahren vorgebrachten Zweifel des Jubilars mit einem klaren „Nein". Er dokumentiert, dass Karlheinz Ruhstorfers Ansatz einer ideengeschichtlichen Topologie keineswegs als gescheitert gelten kann. Im Gegenteil, die hier versammelten Autor:innen sind der Überzeugung, dass dieser Ansatz angesichts der heutigen Herausforderungen einer *Zeitenwende* wichtige Impulse für unser Denken birgt. Insbesondere für eine Suche nach möglicher Gottesrede, die der gegenwärtig zu konstatierenden Zeitenwende angemessen erscheint, gibt uns Ruhstorfer sein Konzept der Konstellation der verschiedenen ideengeschichtlichen Denkorte als mögliche Markierungen mit auf den Weg, wenn es bei ihm heißt: „*Wir brauchen ein konstruktives Verhältnis zu Gott, das die metaphysische Vernunft, moderne weltliche Erfahrung und postmoderne Offenheit in neuer Weise verbindet*."[2]

Die Auseinandersetzung mit Ruhstorfers Denken hat die Entstehung dieses „Werksbands" maßgeblich inspiriert. In der Zusammen-Stellung der hier versammelten und doch ganz disparaten Beiträge ergibt sich ein beeindruckender Nachweis dafür, auf welch unterschiedliche Weise ein produktiver Umgang mit Ruhstorfers Initiative möglich ist. Damit ist der vorliegende Band nicht allein Ausdruck der tiefen fachlichen Verbundenheit mit Ruhstorfers Werk, sondern auch des großen persönlichen Dankes für die Bekanntschaft mit dem Freund, Kollegen, Weggefährten oder Lehrer, der Karlheinz Ruhstorfer für alle Beitragenden in der ein oder anderen Form (gewesen) ist. Damit hat dieser Werksband auch den Charakter einer „Festschrift", die wir dem Jubilar anlässlich seines 60igsten Geburtstags widmen. So möchten wir mit diesem Werksband Karlheinz Ruhstorfer zu seinem runden Geburtstag von Herzen gratulieren, sein immer existenziell begründetes Engagement und seinen Optimismus für das Leben feiern, und ihm reichen Segen wünschen, für alles, was da noch kommen möge.

---

1 Ruhstorfer, Karlheinz: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 15–16.

2 Ruhstorfer, *Freiheit – Würde – Glauben*, S. 41.

Ein großer Dank gilt allen Beitragenden zu diesem Werksband, deren Beiträge eine so tiefe und facettenreiche Auseinandersetzung mit Ruhstorfers Ansatz vor dem gegenwärtigen Hintergrund dokumentieren. Besonders möchten wir auch den Herausgebenden der Reihe *Religion and Transformation in Contemporary European Society* (*RaT*), namentlich insbesondere Prof. Dr. Kurt Appel und Prof. Dr. Jakob Deibl, für die Aufnahme dieses Sammelbands danken. Die Nähe zwischen dem Ziel der Reihe, die verschiedenen Wechselwirkungen von religiösen und gesellschaftlichen Transformationsprozessen zu reflektieren, und Ruhstorfers eigenem Anliegen ist so deutlich, dass eine Publikation in dieser Reihe eine ganz eigene ideale Konstellation darstellt. Dies verdeutlicht eine Formulierung, die Ruhstorfer einige Seiten nach der eingangs zitierten Überlegung in Anlehnung an Kants Wendung über das Verhältnis von Begriff und Anschauung anführt: „*Ein Glaube ohne Kultur ist blind und eine Kultur ohne Glaube ist leer*."[3] Für die gute Betreuung von Seiten der Buchreihe danken wir Jakob Deibl, Noemi Call und Dr. Martina Kayser vom Verlag Brill/Ferdinand Schöningh. Die großzügige finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung in dieser Form hat die Erzbischof Hermann Stiftung ermöglicht. Hannah Stöhr und Cora Wirs danken wir ganz besonders für die großartige und zuverlässige Unterstützung bei den Korrekturarbeiten.

Die künstlerische Rahmung dieses Bandes verdient eine eigene Würdigung. Hier danken wir zunächst Prof. Dr. Hildegard König für ihr Gedicht „namen los", das sie zum Anlass des 60igsten Geburtstags für den Jubilar verfasst hat, sowie Jeffrey Goldberg für die Vertonung des Gedichts. Hildegard König hat die literarisch-musikalische Inszenierung technisch und finanziell über den QR-Code ermöglicht. Ein großer Dank geht auch an Elia D. Carbognani für die Erstellung der Kalligraphie im Rahmen der Titelgestaltung. Den Anfang und das Ende der Festschrift umfangend dienen beide Kunstwerke neben der Erbauung auch der Mahnung: Wie im Gedicht kommt auch in der Kalligraphie das Bewusstsein um die Begrenztheit all unserer Reden von Gott zum Ausdruck. Hierzu werden zentrale Textpassagen von Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Paulus und Augustinus – die Autoren, mit denen sich Ruhstorfer in seiner Habilitationsschrift beschäftigte – in eine Konstellation mit- und ineinander verwoben, deren Mitte dennoch leer und unbestimmt bleibt.

Freiburg und München im Mai 2023

Anne-Kathrin Fischbach
Stephan Tautz

3 Ruhstorfer, *Freiheit – Würde – Glauben*, S. 27.

Einleitung: Zeiten wenden?!

Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne

Introduction: Turn (of) the Times?!

Constellations of Theo-logues after Postmodernity

Elia D. Carbognani, Anne-Kathrin Fischbach, Stephan Tautz

Abstract

On the occasion of the 60th birthday of Karlheinz Ruhstorfer, befriended scholars deal with his proposal of a new identity in methodological, theological-philosophical, historical and spiritual respects. This new identity for a "post-modern" society is to be generated through a compilation of differences, creating a productivity with which the challenges of the future can be addressed.

Schwer und dunkel ist das Geschehen. Nah ist uns allen der Abgrund.
Aber ist uns dadurch nicht auch die Wahrheit wieder näher?[1]
Margarete Susman

Ich weiß, ich verlange Unmögliches. Doch in unserer Zeit, wie in jeder Zeit,
ist das Unmögliche das Mindeste, was man verlangen kann.[2]
James Baldwin

1. Zeichen der Zeitenwende

Bereits in seiner Habilitationsschrift *Konversionen* aus dem Jahre 2004 stellte der junge Freiburger Theologe Karlheinz Ruhstorfer fest, dass das Movens der postmodernen Bewegung „in seinem Kern bereits gebrochen [ist], indem der Postmoderne ihrerseits eine Grenze gesetzt ist"[3]. Diese Aussage scheint auch nach beinahe zwei Jahrzenten brandaktuell zu sein.

Das sogenannte postmoderne Denken hat seit den 70er-Jahren immer mehr und durchdringend alle Bereiche unseres Lebens erreicht, um schließlich

1 Susman, *Trost*, S. 259.
2 Baldwin, *Nach der Flut das Feuer*, S. 111.
3 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 449.

den Status weithin anerkannter Evidenz zu gewinnen. Aber „wenn die Philosophie", wie Hegel formuliert, „ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden".[4] So scheint mittlerweile auch die Postmoderne, wie es von immer mehr Autor:innen aus unterschiedlichen Disziplinen behauptet wird, zu einer dieser „alten Gestalten" geworden zu sein. In zunehmendem Maße werden uns die theoretischen Aporien und die teilweise gefährlichen politischen Konsequenzen postmoderner Denkrichtungen bewusst. Obwohl aber der Konsens über ein vermeintliches Ende dieser Epoche in den letzten Jahrzehnten deutlich gewachsen ist, bleibt immer noch das Neue, die eigene Identität unserer sozusagen „nach-postmodernen" Zeit schwer zu bestimmen. Denn möglicherweise haben wir es – nach einem halben Jahrhundert dekonstruktiven Denkens – verlernt etwas zu *bestimmen*, eine *Identität* zu begreifen. Und doch bleibt dieses Bedürfnis, bzw. – und genau hier zeigt sich vielleicht gerade eine Innovation unserer Gegenwart – entsteht es erneut jetzt. Mit Jacques Derrida haben wir gelernt, „wie nicht sprechen?". Vielleicht gilt es nun zu fragen „wie nicht schweigen?".

Dies soll in diesem Band gewagt werden. Ausgehend von der Frage, was es sein könnte, das uns Heutigen am Horizont aufscheint, möchten wir mit der ideengeschichtlichen Dogmatik von Karlheinz Ruhstorfer ins Gespräch treten, den Horizont für Theologien im Zeichen einer „Zeitenwende" zu erkunden. Diese Erkundungen sind getragen von der Hoffnung, dass an der Grenze der Postmoderne – insbesondere nach dem „religious turn" der Postmoderne und dem damit verbundenen, wenn auch vornehmlich dekonstruktiven, Interesse am religiösen „Material" – die Theologie zu einer neuen Sprachfähigkeit über die ihr (vormals?) zugeschriebenen Grenzen gelangt. Gewiss kann es nicht darum gehen, hinter die Errungenschaften des schwachen postmodernen Denkens zurückzufallen, es also mit einer starken christlichen Tradition zu überwinden. Anstatt eines einfachen Zurücks in eine verklärte Vergangenheit, die es als solche sowieso nie gegeben hat, soll mit der Postmoderne über sie hinaus gedacht werden. Und vielleicht ermöglicht unsere gegenwärtige Grenzsituation einen veränderten Blick zurück; zurück zu einer Kirche und Theologie, die sich nicht nur an ihrer Vergangenheit, sondern (auch) an ihrer Zukunft orientieren. Unsere Hoffnung ist, dass Theologie und Kirche (wieder) lernen, die Sprachen und Bedürfnisse unserer Gegenwart zu verstehen, um aus dem Schatz ihrer Tradition schöpfend eine prophetische Stimme für die Zukunft zu erheben.

Unsere Reflexion beginnt somit mit einer Deutung unserer Gegenwart und mit Ruhstorfers Markierung des Endes einer wichtigen Ära: die *Postmoderne*.

4 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*, S. 11–29, 27.

Wie lässt sich aber die Gestalt der Postmoderne „auf den Begriff" bringen und inwieweit ist die These zu vertreten – auch über Ruhstorfer hinaus –, dass das postmoderne Denken unseren heutigen Bedürfnissen und Hoffnungen nicht mehr entspricht?

Damit aber stehen wir vor einer ersten großen Schwierigkeit, denn jede Antwort darauf, was die Postmoderne *ist*, jede *bestimmte* Definition dieses Denkens würde ein Verfehlen des Verständnisses zeigen, worum es dieser Bewegung tatsächlich ging. Und dies nicht nur, weil die Postmoderne in sich stark differenziert ist und unterschiedliche Ziele verfolgt, sondern weil der Ausgangspunkt dieses Denkens bei Autoren wie Lyotard, Foucault oder Derrida genau darin besteht, solche klaren Definitionen und geschlossenen Kategorien infrage zu stellen. Ja sogar das fragende Individuum selbst und damit die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Anfangs des Philosophierens hat das postmoderne Denken problematisieren wollen. Angesichts der Schrecken des zweiten Weltkrieges und der sowjetischen Gulags war ein solches Programm der *Dekonstruktion* aller „Großen Erzählungen" und etablierten Wahrheiten, seien sie naturwissenschaftlich, politisch oder philosophisch, durchaus nachvollziehbar. Die exklusiven Wahrheitsansprüche sowohl der klassischen Metaphysik als auch deren Negation im 19. Jahrhundert bringen – aus der Sicht dieser Autoren – notwendigerweise ein hohes Potential an Gewalt mit sich, das nur von einer *entgrenzenden*, weder konstruierenden noch destruierenden Genealogie ihrer Prinzipien verhindert werden kann.

Doch noch die ‚Infragestellung des Fragens', selbst eine genealogische Dekonstruktion aller Wahrheiten, folgt noch bestimmten Bedingungen, bestimmten „Wahrheiten", die vor allem im Nachhinein deutlich werden, wenn der Gegenpol, auf den sie reagieren, weniger präsent ist. Dementsprechend können wir, wenn nicht das (abwesende) Wesen der Postmoderne an sich, wohl aber ihre Voraussetzungen und Tendenzen „auf den Begriff" bringen. Diese Aufgabe wird schließlich auch dadurch erleichtert, dass sich die Postmoderne von ihrer ursprünglichen Gestalt der 60er- und 70er-Jahre als Philosophie der *différance* zusehends losgelöst und mehr und mehr politisiert hat, bis sie das Gewand einer *Theorie* bekommen hat. Dieser Prozess erklärt, warum es Helen Pluckrose und James Lindsay – vielleicht die Speerspitze der Kritik an *der* Postmoderne aus klassisch-liberaler Richtung – in diversen gegenwärtigen Diskursen (wie zum Beispiel der postcolonial theory, queer theory, critical race theory, gender studies, fat studies usw.) gelingt, gemeinsame Charakteristika des „applied postmodernism" zu identifizieren.[5] Sie ermitteln dabei zwei Prinzipien, die allen diese *theories* zugrunde liegen, die zumindest näherungsweise

5 Pluckrose/Lindsay, *Cynical Theories*.

geeignet sind, den Charakter der Postmoderne positiv zu begreifen. Zum einen ein Wissensprinzip: „Radical skepticism about whether objective knowledge or truth is obtainable and a commitment to cultural constructivism."[6] Und zum anderen ein politisches Prinzip: „A belief that society is formed of systems of power and hierarchies, which decide what can be known and how."[7] Darüber hinaus erwähnen sie vier Hauptthemen, die postmoderne Diskurse charakterisieren und – etwas verhaltener ausgedrückt – das (abwesende) Wesen der Postmoderne ausmachen: „(1) The blurring of boundaries, (2) the power of language, (3) cultural relativism and (4) the loss of the individual and the universal."[8]

Der Umstand, dass sich aus dem Imperativ der *différance* über die Zeit hinweg und gegen den ihr eigentümlichen Impetus eine Art Theorie mit eigenen Prinzipien entwickelt hat, kann mit einer Feststellung von Gianni Vattimo plausibilisiert werden, die besagt, dass jede Behauptung, wonach „Große Erzählungen" nicht mehr möglich seien, selbst „Große Erzählungen" seien.[9] Vattimos Schüler Maurizio Ferraris hat daraus Konsequenzen gezogen und als eine der ersten prominenten Stimmen innerhalb der europäischen Philosophie einen Weg aus der Postmoderne gefordert. Im Vorwort zu seinem *Manifest des neuen Realismus*[10] beschreibt – oder sollte man besser sagen: inszeniert – Ferraris, wie er im Juni 2011 beim Kaffeetrinken „mit einem jungen deutschen Kollegen" die Postmoderne beendete. Er umschreibt den „grundlegenden Charakter der zeitgenössischen Philosophie" als realistisch, womit ihm zufolge das „Pendel des Denkens" im Umschwung begriffen sei, weg von der anitrealistischen Stoßrichtung der Postmoderne.[11] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang weniger die Frage, inwiefern es sich im „neuen" Realismus tatsächlich um einen originellen Neuansatz handelt. Unzweifelhaft aber bringt Ferraris mit seinem Manifest ein allgemeines Empfinden zur Sprache, das sich „um die Jahrhundertwende" spürbar gemacht hat, und das von einem neu akzentuierten Verdachtsmoment gegenüber postmodernem Denken befeuert wird.

Ferraris' Kritik an diesem Denken steht nicht alleine, vielmehr wird sie von einigen neueren Entwicklungen innerhalb der Philosophie flankiert. Eine Krise postmoderner Plausibilitätsstrukturen kann an einer Häufung von Phänomenen aus unterschiedlichsten Bereichen dokumentiert werden: Aus der politischen Sphäre wäre hier z.B. das jüngst von Alex Hochuli, George Hoare und

6 Pluckrose/Lindsay, *Cynical Theories*, S. 28.
7 Pluckrose/Lindsay, *Cynical Theories*, S. 28.
8 Pluckrose/Lindsay, *Cynical Theories*, S. 28.
9 Vgl. Vattimo, *Glauben – philosophieren*, S. 73.
10 Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*.
11 Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, S. 4.

Philip Cunliffe beschriebene *Ende des Endes der Geschichte*[12] zu nennen, das analysiert, wie auch die letzte (neo)liberale post-sowjetische Großerzählung aufgegeben werden muss. Andere Ansätze betonen die nicht länger zu leugnende Wirkmächtigkeit des Anthropozäns als epochalen Einschnitt. Wenn im 19. Jahrhundert Gott stirbt und für das 20. Jahrhundert der Mensch, dann stirbt für das Anthropozän die Natur: Die Naturordnung, die über Jahrtausende weitgehend unhinterfragt „funktioniert" hat, erweist sich aufgrund des immensen kulturtechnischen Ausgriffs des Menschen nicht länger als stabil.[13] So konstatiert etwa Leander Scholz: „Mit der Endlichkeit der natürlichen Ressourcen geht daher auch eine epistemologische Epoche zu Ende."[14]

Auch innerhalb der Soziologie, deren Befragung als „Anzeigewissenschaft" sich bezüglich der von uns verfolgten Fragestellung besonders anbietet, findet sich eine Diskussion der oben charakterisierten Entwicklungen prominent wider. So sprechen etwa Andreas Reckwitz und Hartmut Rosa von einem erstarkten Interesse am „großen Bild", worunter die beiden Soziologen „ein wissenschaftlich gestütztes sinnhaftes Ganzes"[15] verstehen, das beide als Anzeichen für die Suche nach einem Weg aus der Krise am „Ende der Spätmoderne" interpretieren. Lyotards *postmodernes Wissen*[16] um die „Skepsis gegenüber Metaerzählungen" wird hier integriert in die Auffassung, wonach sinnhafte Gesamtentwürfe nicht unmöglich sind, sondern nur nicht länger unwidersprochene Hegemonialität auf sich vereinigen können. Damit aber verschiebt sich die Diskussion im Ganzen: Die Skepsis gegenüber Metaerzählungen wird zur Bedingung (der Möglichkeit), stets neue sinngenerierende Gesamtentwürfe zu entwickeln.

Während Reckwitz bis dato ein neues Paradigma des „doing universality"[17] als gegenwärtige Aufgabe lediglich andeutet, legt Rosa mit seiner *Resonanztheorie* einen eben solchen Gesamtentwurf bereits vor.[18] Resonanz dient darin nicht allein als soziologisches Konzept zur Bestimmung der Weltbeziehung, sondern wird zur einer konzeptionellen Zentralperspektive, die sich interdisziplinär anwenden lässt, um strukturelle Entsprechungen in anderen

12 Hochuli/Hoare/Cunliffe, *Ende des Endes der Geschichte*.
13 Vgl. Scholz, *Regierung der Natur*, S. 138.
14 Scholz, *Regierung der Natur*, S. 81.
15 Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*, S. 12. In diesem Zusammenhang verweisen beide auch auf entsprechende Gesamtdeutungsvorschläge in anderen Wissenschaften, wie beispielsweise Yuval Hararis Entwürfe einer Gesamtgeschichte der Menschheit. Vgl. ebd. 14. Siehe auch Harari, *Geschichte der Menschheit*.
16 Vgl. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, S. 14.
17 Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, S. 441.
18 Rosa, *Resonanz*.

(geisteswissenschaftlichen) Disziplinen zu entdecken, sei es nun beispielsweise in der Pädagogik, der Demokratietheorie oder eben auch in der Theologie.[19] Zentral für Rosas „Sozialontologie" der Resonanz ist das Konzept der konstitutiven *Unverfügbarkeit*[20], mit der es in eine produktive und damit lebensermöglichende Beziehung zu treten gilt. Entscheidend für unsere Frage der Gegenwartsbestimmung „nach" der Postmoderne ist nun der Paradigmenwechsel weg vom typisch postmodernen dekonstruktiven Muster des Entzugs, der sich in Rosas Umgang mit der konstitutiven Unverfügbarkeit nachvollziehen lässt. Zwar kann dessen Betonung der Unverfügbarkeit einerseits selbst als ein klassisch postmodernes Motiv der Dekonstruktion oder des Entzugs gelesen werden. Das, „was das Leben ausmacht", ist der Kontrolle und dem Wissen entzogen. Entgegen den typisch modernen „Ismen" gibt es kein sicheres Fundament für Wissen, Gesellschaft oder das eigene Ich. Zugleich aber – und das ist entscheidend hier – geht Rosa mit seiner Theorie der Unverfügbarkeit über die postmoderne Schwebe hinaus, denn Unverfügbarkeit innerhalb seiner Resonanztheorie ist nicht absolut, nicht allein bloße Negativität. Tatsächlich kommt es Rosa darauf an, mit der Unverfügbarkeit in eine „Antwortbeziehung" zu treten. Daher versteht Rosa Unverfügbarkeit nicht einfach im Sinne eines reinen Zufalls oder bloßer Kontingenz, sondern als „qualifizierte Unverfügbarkeit"; als ein Gegenüber, das so etwas wie eine innere Logik hat, die es einem ermöglicht, sich mit ihm in Kontakt zu setzen und so Resonanz zu erfahren: „Resonanz erfordert den Verzicht auf Kontrolle […], zugleich aber auch (das Vertrauen in) die Fähigkeit, die andere Seite erreichen und responsiven Kontakt herstellen zu können."[21] In gewissem Sinne ist die konstitutive Unverfügbarkeit nur eine „Halbverfügbarkeit" und die Herausforderung besteht gerade darin, die Grenze zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem in Richtung des Verfügbaren zu verschieben, ohne diese Grenze aber ganz aufzulösen.[22] Die Ermöglichung der Resonanz und damit die Ermöglichung des Sich-in-Bezug-Setzens mit der transformierenden Kraft steht hier für das – wenngleich prekäre – positive Moment einer (Selbst)Vergewisserung, das sich gegenüber dekonstruktiver Negativität und postmoderner Schwebe abzuzeichnen beginnt.

An dieser Stelle könnte noch auf eine Vielzahl an unterschiedlichen Beispielen aus den unterschiedlichsten Disziplinen eingegangen werden, die in

19 Siehe Wils (Hrsg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch*; Beljan/Winkler (Hrsg.), *Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand*; Rosa, *Demokratie braucht Religion*; Kläden/Schüßler (Hrsg.), *Zu schnell zu Gott?*.

20 Rosa, *Unverfügbarkeit*.

21 Rosa, *Unverfügbarkeit*, S. 66. Vgl. auch S. 56.

22 Vgl. Rosa, *Unverfügbarkeit*, S. 64.

je unterschiedlicher Weise „produktiv“ über die Grenze der Post- bzw. Spätmoderne hinauszublicken versuchen – so z.B. aus der Soziologie auch Nancy Fraser mit ihrem Vermittlungsversuch verschiedener emanzipativer politischer Projekte im Kampf gegen deren Tendenz zur Zerfaserung in Identitätspolitiken oder Hans Joas, der entschieden für einen moralischen Universalismus plädiert.[23] Und sogar Judith Butler kann so gelesen werden, dass sie bei aller Kritik am Universellen als „kultureller Variable“ keineswegs die Meinung vertritt, „dass es für uns ein Ding der Unmöglichkeit geworden sei“, sondern, dass es im Gegenteil vor allem darum geht, in einem steten Prozess der Neuartikulationen des Universellen ein „starke[s] Bewusstsein der Unwissenheit darüber“ zu provozieren.[24] Die Bestimmung „nach“ der Postmoderne wird hier also doppelt aufgefasst: als „post“ (nach) und „secundum“ (gemäß).[25]

Zu diesem gemeinsamen Merkmal der produktiven Überschreitung der Postmoderne tritt für unser Untersuchungsfeld noch ein weiteres zentrales Merkmal hinzu: Das „Weitergehen“ kann nicht einfach als „Schritt zurück“ zu Denkmustern gelesen werden, die die Postmoderne dekonstruiert hat. In der aktuellen Umbruchssituation ist die Strategie, das gegenwärtige Denken schlicht zu negieren, um in ein vorpostmodernes Muster zurückzufallen, nicht zukunftsweisend. Diese Strategie einer kompletten Negation des Gewesenen verweist selbst in ein gestriges, so gesehen modernes Denkmuster, das seinerseits von der Postmoderne auf- und abgelöst wurde. Obwohl also der Begriff der „Zeitenwende“ in aller Munde ist und dieser Begriff im Zuge des Krieges Russlands gegen die Ukraine unsere politische globale Gegenwart markiert wie kein anderer – und damit zurecht zum „Wort des Jahres 2022“[26] gewählt wurde – ist doch auch deutlich, dass der sich in diesem Krieg äußernde Wunsch nach einem „Zurück“ hinter den Eisernen Vorhang nicht eigentlich erstrebenswert ist, sondern eine idealisierte Geschichtsfiktion offenbart, die sich aus Machtverlust einerseits und Angst im Angesicht einer überfordernden Gegenwart andererseits speist. Demgegenüber wäre die optimistischere, *produktive* Sichtweise, die gegenwärtig vielseitig wahrnehmbare Konfliktlage zwischen *Progression und Regression*[27] als die Geburtswehen eines neuen

23 Vgl. Fraser/Jaeggi, *Capitalism*, sowie Joas, *Bannkreis*.

24 Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, S. 306–307.

25 Siehe hierzu die gleiche Bezugnahme des „nach“ der Postmoderne, die Ulrich Engel vornimmt. Vgl. ders., *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne*, S. 13. Hierin erprobt Engel ein „theologisch-schwaches Denken des Politischen, das die genannten Grenz- und Brucherfahrungen [der Postmoderne] ernstnimmt“ (S. 14).

26 Gesellschaft für deutsche Sprache e.V.: *Wort des Jahres 2022*.

27 Ruhstorfer (Hrsg.), *Zwischen Progression und Regression*.

Paradigmas wahrzunehmen. Gleichwohl wird aber auch deutlich, dass in den Auseinandersetzungen darüber, was als „Neues" am Horizont erscheinen mag, die Deutungen dessen, was in der Vergangenheit geschehen ist, zentral ist. Denn auf der Suche nach dem „Neuen" kann gar nicht anders operiert werden, als „[a]us der Geschichte und, man könnte auch sagen, aus *dem Geschichte*"[28] zu lernen. So stellt sich die Suche bzw. der Streit um den neuen Weg als eine Auseinandersetzung um den Rückgriff auf das Gewesene, auf den gegangenen Weg, dar. Beispielsweise bietet sich in der gegenwärtigen globalen politischen Zeitenwende das Paradigma des Kalten Kriegs durchaus als ein sinnvolles mögliches Interpretament an, das zur Rate gezogen werden kann, um die Situation zu erhellen, wobei zugleich klar sein muss, dass die Welt im Jahre 2022 eine andere – und auf eine andere Weise komplex ist – als in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Analog verschwindet auch die vollentwickelte Gestalt der Postmoderne nicht einfach im Dunkel der Dämmerung. Sie bleibt ebenso in ihrer Vollendung anwesend und eine Erneuerung im Denken muss auch in seiner Abstoßbewegung durch sie hindurch gehen.

An diese Prolegomena produktiv anschließend ist nun zu fragen, wie sich dieser abzeichnende Paradigmenwechsel auch theologisch beschrieben und interpretiert werden kann. Aber auch vor einer ersten Ernte theologischer Erträge lohnt es sich zunächst, kurz innezuhalten und zurückzublicken. Der Augenblick der Zeitenwende scheint als Moment auf, der mehr denn je dazu eignet, die Fülle der Tradition zu betrachten, einzelne Traditionsstränge zu *wenden* und mit einem neuen Faden zu verbinden und so verschiedene Stoffteile auf- und ineinander zu weben. Und sodann gilt, zumindest theologisch, die Maxime von 1.Thess 5,21: „Prüft alles und behaltet das Gute!" – auf dass sich aus dem neu gesponnenen Gewebe eine neues Gewand ergebe. Es bedarf also einer „Scheidung der Geister". Denn das Vergangene, so Ruhstorfer, ist nicht ein für alle Mal verloren und abgeschlossen, sondern in seiner Abschlussgestalt präsent im Heute. Daraus ergibt sich aber der Auftrag für unser Heute in der Umbruchssituation, die verschiedenen Denkorte in einer neuen *Konstellation* aufeinander zu beziehen. Hierfür hat Karlheinz Ruhstorfer einen Denkanstoß gegeben, dessen Genese und vor allem der sich daraus ergebende Vorschlag für die Möglichkeit einer Gottesrede in unserer gegenwärtigen Lage im folgenden Abschnitt kurz skizziert wird.

28 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 68.

2. Die Zeiten wenden, oder: Produktive Konstellation

2.1 *Konstellation: Ideengeschichtliche Topologie nach dem Ende der Metaerzählungen*

Die „Geschichte", die Karlheinz Ruhstorfer vom besonderen europäischen Verhältnis von Glaube und Wissen im einleitenden ersten Beitrag des Bandes erzählt, hat selbst eine Vorgeschichte, deren Kenntnis die Lektüre des Sammelbandes erleichtert. Diese Vorgeschichte besteht in Ruhstorfers Ansatz einer *ideengeschichtlichen Topologie*, den er im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte immer weiter entwickelt und verfeinert hat und dessen aktuelle Version in präziser Form den ersten Teil seines Beitrags in diesem Band darstellt. Das grundsätzliche Anliegen dieses Ansatzes ist es, eine innere verbindende Struktur (Logos) zwischen den verschiedenen Denkorten (Topoi) der europäischen Ideengeschichte von der Antike bis in die Gegenwart darzustellen. Diesem Anliegen zugrunde liegt eine Intuition Hegels, derzufolge „die Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasst"[29]. Wie aber stehen die über Jahrtausende entstandenen, teils disparaten, teils ähnlichen Philosophien in Verbindung miteinander und was tragen sie jeweils an „Eigenem" aus? Dahinter verbirgt sich die Frage, wie Philosophiegeschichte einzuordnen ist; eine Frage, der das Whitehead'sche Diktum, alle Philosophiegeschichte beschränke sich auf Fußnoten zu Platon, Brisanz verleiht. Ruhstorfer würde dieses Diktum zugleich unterschreiben und fortbestimmen, denn einerseits sieht er den Beginn und den notwendig bleibenden Bezug der abendländischen Philosophie in ihrem Aufkommen in der Antike, andererseits macht er etwas spezifisch „Eigenes" in den folgenden, gegeneinander abgrenzbaren Epochen aus, was in deren jeweiligen Denkkonstellationen begründet liegt. Dieses je Eigene, interpretiert als „epochales Prinzip", ist mit den anderen zwar in einer „gefügten Rhythmik", jedoch nicht in einer „mechanischen Notwendigkeit" verbunden.[30] Die epochalen Prinzipien können als „Protagonisten der Erzählung"[31] der Geschichte gesehen werden, anhand derer sich die epochal unterschiedlichen Antworten auf metatheoretisch-systematische und universale Fragen, wie beispielsweise das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, oder auch dogmatische Entfaltungen wie die Gottes- und Gnadenlehre, strukturieren lassen.[32]

---

29 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*, S. 11–29, 25.

30 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25.

31 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.

32 Siehe hierzu z.B. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 263–352, sowie Roth, *Gnadenlehre*, wo Roth auf S. 18 erhellend festhält: „Jeder einzelne der oben erwähnten Versuche, auf eine der großen Epochen des Denkens und ihr Zentralanliegen wie Neuzeit und Freiheit oder Moderne und Anthropologie zurück[zu]greifen, ist wichtig

Grundsätzlich unterteilt Ruhstorfer die abendländische Philosophiegeschichte in drei Hauptphasen: die *Onto-theo-logie* (von der Antike bis zum deutschen Idealismus) mit ihrem, wie der Name bereits verrät, Primat des Seins und der Idee; die *Bio-anthropo-logie* (oder *Moderne*: von den dreißiger Jahren des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts), in deren Zentrum das Phänomen und die innerweltliche Verwirklichung des Menschen steht; und die *Tele-semeio-logie* (oder *Postmoderne*: bis ins frühe 21. Jahrhundert) in der das Zeichen und die Spur (un)möglicher Präsenz den Kernpunkt aller philosophischen Reflexion ausmachen. Bei genauerer Betrachtung unterteilt Ruhstorfer (aber) nochmals die Onto-theo-logie, die sich ihrerseits in drei Phasen auseinanderlegt: die griechische *Antike*, die *patristisch-scholastische* Epoche und die *Neuzeit*. Daraus ergeben sich also, wie im einleitenden Artikel ausdifferenziert, insgesamt fünf Phasen: (1) Antike, (2) Patristik und Scholastik, (3) Neuzeit (also drei Phasen der Onto-theo-logie), (4) die moderne Bio-anthropo-logie und (5) die postmoderne Tele-semeio-logie.

Als Fundament für Ruhstorfers eigenes ideengeschichtliches Gedankengebäude ist auf die *logotektonische Systematik* Heribert Boeders zu verweisen.[33] Dessen philosophisches Projekt lässt sich als Versuch beschreiben, das Gesamtgefüge von Metaphysik zur Darstellung zu bringen. Dabei ist sein Anliegen nicht etwa eine umfassende Historie der Philosophie vorzulegen, sondern ein „logotektonisches Gefüge" zu konstruieren, das dazu dient, dass die epochal je unterschiedliche Weisheit erfasst, also vernommen werden kann. Das oberste Ziel von Boeders Logotektonik besteht im „bauende[n] Denken im Vorblick auf menschliches Wohnen in der Gegenwart"[34]. Das Bauzeug der verschiedenen geschichtlichen Epochen mit ihren je eigenen Denkkonstellationen ermöglicht in unterschiedlicher Form und in Kombination das Wohnen im Jetzt. Nach Boeder ist die Geschichte der abendländischen Philosophie „als Geschichte des Bergens eines gegebenen Wissens von der

als Baustein des Gesamtbildes, als das sich unsere Gegenwart mit der Gleichzeitigkeit des rein historisch gefaßt Ungleichzeitigen präsentiert. Der Blick auf das Gesamtbild ist nun die entscheidende Perspektive, die diese Darstellung der Gnadenlehre zu den bisherigen hinzubringt. Diese verbleiben nämlich dadurch, daß sie einer bestimmten Denkweise und somit Denkepoche verhaftet sind, in einer gewissen Regionalität und Partikularität. Durch ihre speziellen Ansätze verweisen sie […] so auf das Ganze des Denkens über die Gnade, daß dieses sich in allen seinen Spektralfarben zu zeigen vermag und im *Gegen*über der einzelnen geschichtlichen Akzentuierungen und Ausfaltungen auch zu einer bleibenden *Gegen*wart kommen kann."

33 Zu Ruhstorfers Verwendung von Heribert Boeders Logotektonik, siehe Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–33, sowie die Abb. auf S. 473. Siehe auch Boeder, *Topologie der Metaphysik*; ders., *Installationen der Submoderne*.

34 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 25.

Bestimmung des Menschen […]“[35] zu begreifen. Wie Ruhstorfer bemerkt: „Die Geschichte erscheint dabei als ein *entzeitlichtes Gefüge von Gedachtem*.“[36]

Diesen Ansatz hat sich Ruhstorfer zusehends in einen eigenen methodischen Zugang anverwandelt. Sein Bezug darauf, wie er in seiner Habilitation schreibt, „zielt nicht auf irgendeine Form der äußerlichen Überprüfung oder gar Richtigstellung, sondern auf eine Anwendung, d.h. auf ein selbstständiges Bauen“[37]. Das zu errichtende Gebäude soll Wohnort für den Menschen in der Welt von Heute sein können. Dieser Wohnort bestimmt sich – wie die Wohnorte für die Menschen anderer Zeiten – jedoch zugleich bleibend durch die Vorgabe der christlichen Offenbarung. „Durch das Abtragen von verschiedenen Schichten soll auf den Grund der christlichen Unterscheidung des Menschen von sich selbst vorgedrungen werden“[38], heißt es beispielsweise in *Konversionen*. Von Boeder übernimmt Ruhstorfer bei diesen Abtragungen auch die Konzentration auf paradigmatische Denker, denen er zuerkennt, einen „Unterschied im Ganzen“[39] zu machen. Wie kann aber Gott als der vernünftige Grund, als *arché* oder *principium* vorgestellt werden, der den Menschen zur Unterscheidung von sich selbst anhält? Diese grundsätzliche Frage steht bereits im Hintergrund von Ruhstorfers Dissertation *Das Prinzip ignatianischen Denkens*[40]: „Am vernünftigen Bau der Exerzitien wird beispielhaft anschaulich, was eine *Unterscheidung des Menschen von sich selbst* bedeute.“[41] Um dies aufzuweisen, geht Ruhstorfer zunächst der Frage nach, welchem geschichtlichen Ort die Geistigen Übungen des Ignatius von Loyola zuzuordnen sind: ob dem Mittelalter oder der Neuzeit mit ihren jeweiligen epochalen Prinzipien; i.e. der Bestimmung des Menschen durch die Offenbarung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus (MA) oder neuzeitlich, der Bestimmung des Menschen für sich selbst qua absoluter Freiheit. Die Geistlichen Übungen werden damit zu einem Gegenstand, anhand dessen verschiedene epochale Prinzipien unterschieden und zugleich in Verbindung miteinander gebracht werden: „Die Geistlichen Übungen sind somit kein Werk der Geschichte der Philosophie, verstanden als Vernunftwissenschaft im engeren Sinne, und gehören doch zugleich in das größere Ganze einer Geschichte des Denkens, […] [zu] eben […] jener Phase ihrer Geschichte, in welcher Ignatius lebte […].“[42] Der Blick

35 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83. Siehe auch Boeder, *Topologie der Metaphysik*.
36 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 26.
37 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 34.
38 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 21.
39 Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 31, 46.
40 Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens*.
41 Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens*, S. 24.
42 Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens*, S. 21–22.

(aber) auf das gesamte Gefüge des Denkens kann uns bei der Frage helfen, wie wir heute den Menschen als ein auf den Anruf Gottes hin antwortendes Wesen begreifen können.

Für dieses Unterfangen ist es jedoch auch von entscheidender Bedeutung, wie der gegenwärtige denkerische Ort aufgefasst wird, d.h. unter welchem epochalen Prinzip das eigene Denken steht. An dieser Stelle gelangen wir zu den Gründen, die Ruhstorfer angibt, um zu charakterisieren, weshalb die Postmoderne gegenwärtig an ihre Grenze zu kommen scheint. Ein Hinweis findet sich in Ruhstorfers Beitrag zur Festschrift des Freiburger Religionsphilosophen und Boederschülers Bernhard Uhde aus dem Jahr 2008, in dem Ruhstorfer ein Erschöpfen des postmodernen Prinzips für das Erschließen der göttlichen Vorgabe in postsäkularen Zeiten konstatiert:

> Meines Erachtens wird es in der gegenwärtigen Konstellation des Denkens möglich, die anfängliche Gabe des Einen neu zu bedenken – dankbar und frei, ist doch das Not-wendige niemals mit Zwang zu verwechseln. Und so kehren wir nicht einfach zur Gewesenheit der Einheit zurück, sondern wir finden uns in einer neuartigen Fülle der Gegenwart. Die christliche Religion ist nicht einfach wiedergekehrt, sondern sie ist sich selbst eine andere geworden. In diesem Werden erweist sich ihre Lebendigkeit.[43]

Hier wird deutlich, dass Ruhstorfer die für Uhde zentrale Bestimmung des modernen Menschen gegenüber Gott, den er nur noch als Mangel vermissen kann, übernimmt und zum epochalen Signum transformiert. Uhde bestimmt den gemeinsamen Grund der Religion „in der reflektierten Einsicht in den umfassenden Mangel an anwesender Gegenwart“[44]. Daraus folgert Ruhstorfer für die (post-)moderne *conditio humana*: „Die anwesende Gegenwart Gottes wird in der modernen Negation und in der postmodernen Dekonstruktion als Mangel erfahren.“[45] Damit bleiben Ruhstorfer zufolge auch noch die Moderne und die Postmoderne – auch in ihrer ablehnenden Haltung – auf die christliche Vorgabe verwiesen. Hierin wird die Unterscheidung von Ruhstorfers Anverwandlung zu Boeders Ansatz vielleicht am deutlichsten, kann dieser doch nur die Metaphysik der Patristik und Scholastik als authentische Orte der positiven wie produktiven Aufnahme der vernommenen Weisheit der Offenbarung bestimmen. Bei Ruhstorfer dient eine Aufnahme der Qualitätskategorien Kants dazu, den Epochen unterschiedliche „kategoriale Verhältnisse“

43 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83.
44 Uhde, *Gegenwart und Einheit*, S. 12.
45 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 82.

zuzuweisen und daran den epochal unterschiedlichen Umgang mit der Offenbarung zu verdeutlichen:

> In jedem Fall ist die metaphysische Tradition abendländischer Theologie als *positive Aufnahme* [Affirmation] der Offenbarung zu bedenken. Ebenso muss die nachmetaphysische moderne *Negation* Gottes und mithin Jesu Christi berücksichtigt werden. Schließlich gilt es, die Herausforderung des postmodernen *Differenzdenkens*, des Denkens von *Limitation* und *Transgression* anzunehmen.[46]

Für Ruhstorfer verschärft sich an der Grenze der Postmoderne dieser „Mangel an der Anwesenheit Gottes", die „notwendige Voraussetzung [der Offenbarung] tritt in neuer Gestalt hervor"[47]. Ruhstorfer zufolge ist die Offenbarung Gottes die Quelle, aus der sich die epochalen Prinzipien speisen, und deren Facettenreichtum sie auf jeweils unterschiedliche Weise zum Funkeln bringen. Die unterschiedlichen Epochen können so als verschiedene und gegliederte Phasen der Selbstmitteilung Gottes für eine bestimmte Weltregion aufgefasst werden. Für die Theologie ist die Offenbarung der Punkt, „mit der der Anfang zu machen ist"[48]. Das Kerngehalt der Offenbarung, das Wissen um Jesus Christus wird so, transzendentaltheologisch gewendet, zur „transzendentalen Weisung".[49] In den verschiedenen Epochen werden Ruhstorfer zufolge nicht nur fundamentale Denkkonfigurationen, sondern darüber hinaus auch Gott in je eigener Weise bestimmt. Die Rhythmik bzw. Struktur kann der Geschichte *nach*denkend über Hegels wesenslogische Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz gegliedert werden:[50] Gott als Identität bzw. Beisichsein der Vernunft (griechische Antike), Gott als Differenz bzw. absolute Transzendenz (Patristik und Mittelalter), Gott als Identität* von Identität und Differenz, bzw. als Gemeinschaft von Vernunft und Transzendenz. Damit erfüllte sich die traditionelle Metaphysik im Denken Hegels und Schellings. Doch ist auch das nachmetaphysisch-destruktive Denken eines Marx oder Nietzsche eine besondere Form von Metaphysik im weiteren Sinn, die das Moment der Differenz der Patristik und Scholastik radikalisiert zu einer Differenz* von Identität und Differenz. Dasselbe gilt noch einmal für das nachmetaphysisch-dekonstruktive Denken.[51] Die Destruktion und Dekonstruktion des Christlichen sind selbst maßgeblich christlich. So lassen sich etwa der moderne Tod Gottes (Nietzsche) und der postmoderne Tod des Menschen

46 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 17.
47 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83.
48 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 17.
49 Vgl. Ruhstorfer, *Die Quelle des Glaubens und Denkens*.
50 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.
51 Vgl. auch Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 107–108.

(Foucault) als wesentliche Momente des Christlichen bestimmen.[52] Noch einmal anders gewendet: Wie die Auslieferung Jesu und sein Tod wesentliche Momente der Selbstmitteilung Gottes sind, so sind die Selbstauslieferung Gottes in die Geschichte und die daraus resultierende Schwächung und der Tod Gottes wesentliche Momente göttlicher Wirksamkeit. Doch geriet durch diese Fokussetzung in der nachmetaphysischen Epoche der anwesende Gott aus dem Blick, dessen Wirkmacht vom Sakralen ins Säkulare hereinzubrechen vermag. Es blieb lediglich eine vage Erinnerung daran: die Spur und die Spur des Vergessens der Spur.

Wie hier bereits ansatzweise aufscheint, kann der epochalen Verortung Gottes auch eine trinitarische Struktur zugeordnet werden:

> Nach Hegel entspricht die Identität vor aller Differenz dem Vater, die Differenz dem Sohn und die Identität beider dem Heiligen Geist als der verbindenden Liebe. Im Anschluss daran wurde es möglich, die Geschichte als sich ausdifferenzierende Einsicht in verschiedene personale Aspekte Gottes zu interpretieren.[53]

Bereits in seiner *Theologischen Erkenntnislehre* exemplifiziert Ruhstorfer anhand des semiotischen Dreiecks diese trinitarische *Dreiheit* als eine *Konstellation*. Auch auf diese Weise lassen sich die epochalen Prinzipien bestimmen als verschiedene kategorial unterschiedlich bestimmte Bezugnahmen von Vernunft auf die Offenbarung:

> Auch mit dem semiotischen Dreieck, das aus Signifikat, Referent und Signifikant besteht, kann diese Dreiheit beschrieben werden. Die Onto-Theo-Logie prägt der Primat des rein Gedachten (Signifikat), die Bio-Anthropo-Logie der Vorrang des sinnlichen Phänomens (Referent) und die Tele-Semeio-Logie wird bestimmt von der Herrschaft der medial vermittelten Zeichen (Signifikanten). Mit der Dreiheit von Onto-Theo-Logie, Bio-Anthropo-Logie und Tele-Semeio-Logie bzw. von Signifikat, Referent und Signifikant vervollständigt sich eine Konstellation der kategorialen Verhältnisse. In je eigener Weise ist die Vernunft auf die christliche Offenbarung bezogen.[54]

Es lässt sich fragen, inwieweit *bereits* das konstellative Grundgerüst von Ruhstorfers ‚trinitarischer Topologie' eine Art Antwort auf die nach-postmoderne Bedingung darstellt – im Sinne einer *Großerzählung*, und eines starken Gottesbegriffes. Gerade in *Die Befreiung des „Katholischen"* entwickelt Ruhstorfer

52 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 481; Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 460.

53 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6, Anm. 13. Siehe auch Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 263–351.

54 Ruhstorfer, *Theologische Erkenntnislehre*, S. 48–49.

ein solches Gottesbild weiter, wenn er festhält, dass „der dreieine Gott selbst in seiner geschichtlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit und in seiner übergeschichtlichen, überweltlichen und übervernünftigen Wahrheit [vernommen wird]. […] Damit aber wird es zur Aufgabe, die […] Differenz von immanenter und ökonomischer Trinität neu zu vermitteln […]“[55]. Wir stehen gegenwärtig, so Ruhstorfer mit einem Verweis auf den Philosophen und Boederschüler Claus-Artur Scheier, vor einem erneuten epochalen Paradigmenwechsel: „Die Spur des Verlöschens der Spur kehrt sich in das ‚Verlöschen des Verlöschens.‘“[56] In *Befreiung des „Katholischen“* versucht Ruhstorfer erstmals dieses neue Paradigma pro-duktiv zu bestimmen als „globale Identität“:

> Die […] postmoderne Offenheit gilt es zu wahren, auch da, wo neu geschlossen wird, wo feste Strukturen gesucht werden, die einen gefügten Bau ermöglichen. Nennen wir diese neue Phase, die sich in der aktuellen Zeitenwende abzeichnet, vorläufig: Ökumenische Wirklichkeit in globaler Weite oder schlicht: globale Identität. Nach der ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ unter dem Paradigma der Besonderheit und Differenz zeichnet sich ein neues Bedürfnis nach Identität, Allgemeinheit und Universalität ab.[57]

Damit ist aber zugleich eine sich bei Ruhstorfer andeutende Dynamisierung und Regionalisierung von Systemdenken im Allgemeinen angesprochen. Wenn das postmoderne Erbe darin besteht, dass sich die Vielheit der Perspektiven nicht mehr auf das Eine hin synthetisieren lassen, ohne das je Anderssein auszulöschen, dann gilt es auch die Strukturierungsmechanismen einer Konstellation zu pluralisieren. Konstellation muss dann mehr bedeuten als ein Netzwerk um einen bestimmten Fixpunkt, sondern vielmehr ein polyzentrisches und dynamisches Gewebe. Dies gilt gleichermaßen für die (vermeintlich?) pluralitätsoffenen Identitätsmarker der Christlichkeit oder Katholizität und der europäisch-abendländischen Zugehörigkeit. Beides gilt es auf eine gewisse Weise zu „entgrenzen“[58]. Wie das Christliche damit die Grenze zum Nichtchristlichen überschreitet, so auch das Europäische zum Nichteuropäischen. Vielleicht gilt es also, wie Ruhstorfer kürzlich vorgeschlagen hat, weniger nach einem gemeinsamen *Ort*, als nach einem gemeinsamen *Weg* zu suchen: „Für dieses grenzüberschreitende gemeinschaftliche Tun brauchen wir eine

55 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 109.

56 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83. Siehe auch Scheier, *Nur noch eine Spur der Spur?*, S. 49.

57 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 108. Ruhstorfer verweist in diesem Zusammenhang auf Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, S. 429–442.

58 Vgl. Quisinsky/Ruhstorfer (Hrsg.), *Entgrenzung als Identität?*

synodale Vernunft und eine vernünftige Synodalität, in der die Stile der Vielen sich bündeln."[59] Sind wir also auf dem Weg zu einer „globalen Identität"[60]?

Verbunden mit dieser Frage ist letztlich auch der „regionalisierte" Blick auf die eigene(n) Geschichte(n). Wenn für die europäische wie christliche Geschichte gilt, dass sie im planetarischen Kontext gewiss nur *eine* Stimme in einem heterogenen Stimmengewirr sein kann, dann muss dies auch für die „eigene" Stimme gelten, die ebenfalls die innere Pluralität und die damit verbundene Sensibilität für Alterität nicht aufgeben kann.

2.2 *Dia-lektik: Ein Gesprächsangebot für die gegenwärtige Situation*

Ruhstorfers Vorschlag für unsere gegenwärtige Zeitenwende könnte mit der dreifachen Bedeutung des Wortes Geschichte so zusammengefasst werden: *Mit Blick auf die Geschichte* (*Historie*) *lässt sich ein Geschichte* (*Struktur*) *im Denken erkennen, das uns dabei hilft eine Geschichte* (*Erzählung*) *für das Heute zu erzählen*. Oder in seinen eigenen Worten: „Meine Absicht ist es, im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen. Dabei sollte auch ihre innere Verwiesenheit aufeinander angedeutet werden."[61] Für die gegenwärtige Frage nach einer vernünftigen theologischen Rede von Gott bedeutet dies für Ruhstorfer:

> Genau in diesem Gewebe von geschichtlich Gewachsenem stellt sich die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens und der Möglichkeit der Vernunft in neuer Weise. Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation* erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken.[62]

Das ordnende Strukturelement von Ruhstorfers Geschichte der abendländischen Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen – das epochale Prinzip der Zeitenwende „nach" der Postmoderne – ist also nicht eine einheitliche Synthese, sondern eine dynamische *Konstellation*. Diese dynamische Konstellation lässt sich wiederum als „produktiv" und „dia-lektisch" charakterisieren: „Das Wort ‚*pro-duktiv*' steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen *hervor-gebracht* wird (*pro-ducere*)."[63] Und „Dia-Lektik bedeutet ursprünglich ein Durchsprechen", ein „lebendiges und offenes Gespräch mit

59 Ruhstorfer, *Entgrenzte Identität*, S. 263.
60 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 108–109.
61 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21.
62 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 23.
63 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

der hier erzählten ‚big story' […], wobei mit verschiedenen Perspektiven auf diese Geschichte zu rechnen ist"[64].

Die Aufnahme dieses offenen Gesprächs über Ruhstorfers „big story" der produktiven Konstellation aus verschiedenen Perspektiven ist das Ziel dieses Bandes. Seine Geschichte fordert zu Antworten auf verschiedenen Ebenen heraus und folgt damit einer Intuition Ruhstorfers: „Wir haben viel zu tun."[65]

3. Synodale Zusammenschau: Beiträge und Aufbau

Um dieser Pluralität bereits im unmittelbaren Umfeld von Karlheinz Ruhstorfer Rechnung zu tragen, haben sich in diesem Band eine Reihe von Weggefährt:innen – ehemalige Kommiliton:innen, Kolleg:innen und Schüler:innen – zusammengeschlossen, um in ein „lebendiges und offenes Gespräch mit der hier erzählten ‚big story' […]"[66] zu treten. Getragen ist dieses Projekt von der Intention, dass es beim gemeinsamen Bauen der Zukunft darauf ankommen wird, die unterschiedlichsten Bausteine der Geschichte nochmals auf ihre Passung hin von den verschiedensten Perspektiven her zu untersuchen. In „kritischer Sympathie" wollen dies die hier versammelten Autor:innen unternehmen, aus einer Vielzahl von unterschiedlichen methodischen, fachlichen und stilistischen Zugängen.

Teil 1: Vor-Gabe und Auf-Gabe. Die epochale Rhythmik des abendländischen Denkens

Den Auftakt zu diesen Überlegungen gibt Karlheinz Ruhstorfer mit dem den Band einleitenden Aufsatz *Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa* selbst. Hierin charakterisiert der Autor auf konzentrierte Weise seinen hier einleitend nur skizzierten Ansatz, den er mit einer ausdrücklichen Gesprächsaufforderung verbindet, der wir mit den in dem Band versammelten und zu drei Themenkomplexen zugeordneten Beiträgen nachkommen wollen.[67]

64 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

65 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 109.

66 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

67 Hierbei können wir auf einen Aufsatz zurückgreifen, der im Sommer 2022 publiziert wurde und im Rahmen dieses Bandes erneut abgedruckt wird. Vgl. zum zuerst erschienenen Beitrag im Literaturverzeichnis dieser Einleitung: Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*.

Teil 2: System und Topologie: In Dia-lektik mit Ruhstorfers Geschichte

Im an Ruhstorfers Aufschlag anschließenden zweiten Teil des Bandes sind Beiträge versammelt, die aus je eigener Perspektive den von Ruhstorfer gesponnenen Gesprächsfaden aufnehmen und sich grundsätzlich mit der Frage der Gegenwartsanalyse „nach" der Postmoderne und einer möglichen Verortung topologischer Theologien à la Ruhstorfer befassen. Es wird u.a. verhandelt, wie sich Partikularität und Spezialisierung, die als Kennzeichen der Postmoderne gelten, mit der Forderung nach neuen Großerzählungen („big pictures") vereinen lassen: Die Beiträge untersuchen einerseits die Rahmung der Erzählung, die von einer gegenwärtigen Zeitenwende als Grenze der Postmoderne ausgeht, und fragen, inwiefern dieser Analyse zugestimmt werden kann. Andererseits analysieren sie, was die Rede von Performativität, Inszenierung und Kon-Stellation für den epistemologischen Status bzw. für den geltungstheoretischen Status von theologischen Deutungskonzepten und Narrativen bedeutet. Wo ist, topologisch betrachtet, der eigentliche Ort für ein Systemdenken? Denn mit Blick auf die Kategorien von Kant und Hegel zur Strukturierung der epochalen Prinzipien liegt zumindest der Verdacht nahe, dass das Systemdenken Ruhstorfers eine zutiefst neuzeitliche Verwurzelung hat. Aber vielleicht besteht gerade darin – freilich in verwandelter Form – ein Erbe der Onto-Theo-logie in ihrer letzten Phase für unser heutiges Denken. Hilfreich bei der Beantwortung dieser Fragen ist eine eingängige Beschäftigung mit der Genese und den entscheidenden Schnittstellen und Personen bzw. Positionen von Ruhstorfers theologischer Topologie.

Gerade dies unternimmt Peter Paul Morgalla (Freiburg) in seinem Beitrag *„Seit ein Gespräch wir sind" – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik*. Das zentrale Anliegen des Beitrags besteht darin, nach einem möglichen Verhältnis zwischen theologischer Phänomenologie und heilsgeschichtlicher Metaphysik zu fragen. Dabei werden einerseits die theologisch-phänomenologischen Spuren im heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatz Karlheinz Ruhstorfers herausarbeitet und dargestellt, andererseits mögliche Potentiale aufgezeigt, wie eine phänomenologische Reformulierung des besagten Ansatzes aussehen könnte.

Daran schließt Ulli Roth (Landau/Koblenz) mit seinem Beitrag *Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions* an. Roth gewährt einen Einblick in die Werksgenese von Ruhstorfers Ansatz, indem er zwei zentrale philosophische Stimmen – die Topologie Heribert Boeders als Anfangsinspiration und Marions religionsphilosophischen phänomenologischen Ansatz als wichtigen Dialogpartner – auf mögliche gemeinsame Fluchtpunkte hin untersucht.

Eingeleitet wird der Beitrag mit einem ersten Abschnitt, welcher zunächst rein anekdotischer Natur zu sein scheint, weil er neben einigen biographischen Bezügen das historische Feld der Studienzeit und -situation in Freiburg in den 1980er- und 1990er-Jahren umreißt, in dem sowohl der Jubilar als auch der Gratulant und Autor dieses Beitrags in Freiburg studierten. Wie Roth aber festhält, sind „Gedanken, auch in Form von Studieninhalten, […] keine toten Informationen, sondern lebendig mit einem gewissen Schuss Entelechie". Dies zeigt sich im zweiten Abschnitt des Beitrags, der in einigen Punkten Verbindungen zwischen dem Denken Marions und dem Boeders herstellt. Der dritte Schritt hebt die Bedeutung der Philosophie Marions für die Theologie überhaupt heraus und möchte somit ein Anliegen Ruhstorfers stärken.

Anne-Kathrin Fischbach (Freiburg) weitet in ihrem Beitrag *Sandiger Grund als Fundament des Bauens? Zum geltungstheoretischen Potenzial abduktiver Elemente in Ruhstorfers Konstellationen-Begriff* in systematisch-philosophischem Interesse nochmals den Blick auf die Gesamtkonstruktion von Ruhstorfers Topologie. Hierzu identifiziert sie zunächst wesentliche Grundentscheidungen des Ansatzes und markiert daran anschließend einige Schwächungen, die Ruhstorfer in seinen Identitätsbegriff einträgt, um anhand dieses Begriffs von einer „produktiven Konstellation" als epochalem Vernunftprinzip für die Gegenwart sprechen zu können. Diese Schwächungen, verbunden mit der Rede von der „produktiven Konstellation", werden in unterschiedlichen Anläufen mit der pragmatischen Theorie von Charles Sanders Peirce – und insbesondere mit seinem logischen Schluss der Abduktion – zusammengestellt. Aus dieser Zusammenstellung lassen sich zuletzt geltungstheoretische Aussagen über den Status einer metaphysischen „big story" ableiten, wie sie sowohl Ruhstorfer als auch Peirce erzählen.

Martin Kirschner (Eichstätt) spitzt in seinem Beitrag mit dem Titel *Widerstand – Wagnis – Ergebung. Versuch über die Performativität des Gotteszeugnisses in den Brüchen der Gegenwart* die Dialektik und Dialogik von Differenz und Identität, die Karlheinz Ruhstorfer in seinem Aufsatz skizziert, von den Brüchen, Polarisierungen und drohenden Dystopien der Gegenwart her auf die Frage hin zu, welcher Art von Performativität ein „doing universality" folgen könnte, wenn das Universale nicht abstrakt dem Besonderen übergeordnet wird, sondern sich als Verantwortung dem Vollzug des Situativ-Konkreten einschreibt. Als Ausgangspunkt dient dabei die Erfahrung der Gegenwart als Bruch und „Zeitenwende" in politischer, geistlicher wie ökologischer Hinsicht. Darauf aufbauend werden einige Kernpunkte des theologisch-philosophischen Projekts von Karlheinz Ruhstorfer, das angesichts dieser Situation auf eine neue Form des „doing universality" zielt, kommentierend rekapituliert. Der dritte Abschnitt skizziert Bausteine einer Performativität des Universalen im

Konkreten im Rückgriff auf eigene Forschungsarbeiten und -kooperationen zu einer performativen politischen Theologie. Der so ermittelte Grundzug einer „performativen Universalität verweist in Wagnis und Versprechen auf eine eschatologische Hoffnung", wobei Kirschner diese strikte eschatologische Ausrichtung keineswegs als eine Vertröstung auf ein Jenseits oder eine Endzeit verstanden wissen will. Vielmehr verweise diese auf Ereignisse, Vollzüge und Prozesse im Hier und Jetzt, sodass sich die „primären Ort[e] des Universalen aus dem Diskurs und von den Schreibtischen in die Arenen der Geschichte verlagern".

In ähnlicher Absicht greift Daniel Remmel (Fulda/Marburg) das Anliegen der Theologie Karlheinz Ruhstorfers auf, den Begriff der „globalen Identität" an der Wende nach der Postmoderne zu entwickeln. In seinem Beitrag *Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenzgängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne* analysiert er hierzu die dekonstruktive Philosophie von Jacques Derrida und ihre Herkunft aus und Nähe zum phänomenologischen Diskurs. Dabei greift er auf die Derridas Spätwerk prägende Grenzfigur der Undekonstruierbarkeit zurück, die sich auf den Begriff der Gabe bezieht. Die Gabe erscheint als das Unmögliche oder als das Paradoxe und kann in einer von der différance bestimmten Religionsphilosophie (John Caputo) rezipiert werden, die im Unmöglichen selbst das notwendige Moment der theologischen Unterbrechung und Orientierung identifiziert. Der Aufsatz ergänzt diese Annäherung an das Paradoxon um die Perspektive Jean-Luc Marions, dessen phänomenologische Gegebenheit gesättigter Phänomene in der Logik der Liebe gipfelt und Erfahrungen von Fülle impliziert. Ausgehend von diesen Zugängen zum Paradoxon wird die Bedeutung von Offenbarung im Ruhstorferschen Ansatz untersucht, um für eine topologische Gestaltung der phänomenologischen Theologie zu plädieren.

Teil 3: Zeiten wenden! Geschichte und geschichtliche Orte neu zum Sprechen bringen

Ein dritter Teil des Bandes „wendet" vor dem oben skizzierten geistesgeschichtlichen Hintergrund „Zeiten", indem er sich der Frage nach dem Umgang mit Geschichte und Geschichten aus anderen Zeiten stellt, die es von dem Topos der Gegenwart in neue Konstellation zu bringen gilt. Ganz grundsätzlich ist zu reflektieren, welchem geschichtlichen Bauzeug aus welchen Gründen Verwendung für die Errichtung von gegenwärtigen Sinnkonstruktionen zukommen soll. Andersherum ist zu fragen, welche Auswirkung gegenwärtige ideengeschichtliche Weichenstellungen auf die Interpretation von Geschichte

nehmen – und wie unterschiedliche Weichenstellungen gegeneinander abgewogen werden können.

In einem ersten Beitrag mit dem Titel *Auf dem Weg zu einer theo-politischen Topologie. Die Politische Ideengeschichte im Dialog mit einer topologischen Theologie* bringt Stephan Tautz (München) Ruhstorfers topologischen Ansatz in ein Gespräch mit der politikwissenschaftlichen Disziplin der Politischen Ideengeschichte. Ziel des Beitrags ist auszuloten, inwiefern Ruhstorfers topologischer Ansatz für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen um die Kategorie des Politischen erweitert werden kann, um so einer möglichen Standortbestimmung für die Konstellation von Politik und Religion für die gegenwärtige Zeitenwende der Postmoderne vorzuarbeiten. Im Zentrum des Beitrags wird hierzu ein topologischer Aufriss einer möglichen politischen Theologie entwickelt, indem der politisch-ideengeschichtliche Ansatz von Klaus Roth zur Entstehung des Staates mit dem topologisch-theologischen Ansatz von Ruhstorfer in Konstellation gebracht wird.

Wilhelm Metz (Freiburg) vergleicht in seinem Beitrag *Drei Theorien über die Verlaufsstruktur der Philosophiegeschichte* Martin Heidegger, Heribert Boeder und Vittorio Hösle. Der Verfallstheorie des ersteren, der eine umfassende Seinsvergessenheit zugrunde liegt, bescheinigt er einen dualistisch-manichäistischen Grundzug: Eine Kehre des Seins sei höchstens zu erwarten, aber aus dem uneinholbaren Wesen des Seins heraus selbst nicht plausibilisierbar. Auch der topologischen Philosophiegeschichte Heribert Boeders wirft Metz vor, dass sie eine vermittelnde Superposition zwischen unterschiedlichen epochalen Vernunftausprägungen methodisch ausschließt, durch den denkerischen Zugriff auf diese eine solche jedoch gerade einnehme: „Der reale Fortschritt der Weltgeschichte wird bei Heidegger – auf abgründige Weise – ausgeblendet, bei Boeder nicht zureichend reflektiert." Er plädiert schließlich mit Vittorio Hösle dafür, dass die Voraussetzung einer „philosophischen Gesamtsphäre", wie diese von Theorien über die Philosophiegeschichte in Anspruch genommen wird, kohärent nur als Fortschrittsgeschichte gedacht werden kann.

Daran anschließend fragt Thomas Jürgasch in seinem Beitrag *Im Begriff, Geschichte zu schreiben … Der monarchische Bischof des 3. Jahrhunderts als eine Figur zwischen Christus, Kim Kardashian und James*, ob geschichtstheologische bzw. prinzipientheoretische Konzeptionen hilfreich bei der Interpretation von geschichtlichen Entwicklungen sein können und dadurch die kirchenhistorische Forschung zu befruchten vermögen. Konkret untersucht er dies an der Entwicklung des monarchischen Monepiskopats im dritten Jahrhundert. Nachdem er zunächst anhand einer anthropologisch-archäologischen Theorie darstellt, wie sich soziale Macht konstituiert, kann er sodann zeigen, dass eine Korrelation des historischen Befundes mit Ruhstorfers Konzeption

der Differenz 1.0 der kirchenhistorischen Forschung einen zusätzlichen Erklärungsansatz dafür zu bieten vermag, weshalb es im dritten Jahrhundert zu einer Kumulation sozialer Macht in der Hand eines kirchlichen Amtsträgers gekommen sein könnte.

Mit Jürgasch teilt Piotr Kubasiak (Wien/Regensburg) in seinem Beitrag *„Differenz 1.0" und noch einiges mehr. Die Bedeutung der Kirchenväter für eine gegenwartsorientierte systematische Theologie* ein Interesse an der (Neu-) Erschließung der Patristik. Kubasiaks Ausgangshypothese ist dabei, dass die grundsätzliche Frage nach der Rolle der Kirchenväter für die systematische Theologie und gar ihr Zukunftspotenzial nicht ausreichend geklärt scheint. Nach der Darstellung der Herausforderungen, vor denen die gegenwärtige Beschäftigung mit den Kirchenvätern steht – der Nichtbeachtung, einer Romantisierung und einer Instrumentalisierung –, wird die allgemeine Bedeutung der Väter für die Theologie in Bezug auf die theologischen Inhalte, die theologische Methode sowie ihre praktische Bedeutung dargestellt. In einem weiteren Schritt wird ihre spezifische Bedeutung für die systematische Theologie ausgearbeitet, indem ihre Zeit als eine formative, (zum Teil) normative, instruktive und in ihrem existenziellen Charakter für die Gegenwart viele Anknüpfungspunkte bietende Phase betrachtet wird. Der Beitrag soll die von Karlheinz Ruhstorfer ausgearbeitete Bedeutung der „Differenz 1.0" unterstreichen und um einige Aspekte erweitern.

Kurt Appel (Wien), der mit seinem Beitrag *Der Schluss Hegels* den dritten Teil des Sammelbandes beschließt, wendet sich mit Hegel einem zentralen Autor für die Werk- und Ansatzgenese von Ruhstorfer zu. Mit ihm teilt er das Anliegen, Hegels Denksystem in kritischen Bezug zu postmodernen Anfragen zu stellen. Diese Gemeinsamkeit als Anlass nehmend untersucht Appel Hegels Philosophie „genau an einem der neuralgischen Punkte, an denen sich ihr noetischer, kritischer und letztlich auch theologischer Gehalt entscheidet". Der vorliegende Beitrag[68] zielt daher darauf, die Endpassagen der Berliner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 zu interpretieren, wobei der besondere Schwerpunkt auf die drei (inhaltlichen) Schlüsse der Religion und die drei (formalen) Schlüsse der Philosophie gelegt wird. Das Problem, auf das man bei der Lektüre dieser Abschnitte Appel zufolge stößt, ist, „dass sie einerseits einen Schlussstein des hegelschen Systembaus bilden, andererseits aber nur ein Skelett darstellen, welches vom

68 Dieser Beitrag ist auch eine Vorveröffentlichung aus einem Band mit dem Titel *„Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit. Systeme der Vernunft 1821–1854"*, der im Meiner-Verlag erscheinen wird.

Lesepublikum gefüllt werden muss“. In diesem Sinne will Appel zwar einerseits etwas „Abschließendes zum System Hegels ausführen“, andererseits aber zugleich „offene Wege im Gefolge und im Ausgang Hegels“ anzeigen.

Teil 4: Vernehmen des Wortes: Momenten erfüllter Gegenwart *nach*spüren

Ein vierter und letzter Teil des Bandes wendet sich unter dem Stichwort der *Spiritualität* der Frage zu, wie in der gegenwärtigen Zeitenwende Orte gelebter Glaubensvollzüge (neu) entdeckt werden können. Es wird danach gefragt, wo – insbesondere in vermeintlich säkularen Kontexten – spirituelle Interpretations- bzw. Erfahrungsräume auffindbar sind, die Momente erfüllter Gegenwart aufscheinen lassen und dennoch auch von Rationalität und Ordnung einer Heilsgeschichte zu zeugen vermögen.

Eröffnet wird dieser Teil von Hilary Mooney (Weingarten), die in ihrem Beitrag *„Finding a home in the world“. Leads on the foundations of theology* poetische Erfahrung und theologische Reflexion miteinander verknüpft. Hierzu bringt sie Karlheinz Ruhstorfers Suche nach einer gegenwärtigen Grundlage des Theologietreibens in ein Gespräch mit dem kanadischen Religionsphilosophen Bernhard Lonergan, den ebenfalls umtreibt, wie christliche Weisheit heute erschlossen werden kann. Sie macht insbesondere in der Verwendung des Begriffs der Konversion Parallelen im Denken der beiden Theologen ausfindig, wobei beide an der Aufrechterhaltung von Pluralität von Wahrheit(en) interessiert sind. Am Konversionsbegriff kann die Aufgabe zur Selbstbestimmung in Auseinandersetzung mit dem je eigenen Kontext fortbestimmt werden: Der Mensch ist dazu herausgefordert, eine Heimat in der Welt zu finden. Zentrale Stellung nimmt dabei die Frage nach dem rechten Kairos ein, der als Ausgangspunkt des Selbst- und Weltverhältnisses charakterisiert wird. Einen grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Denkern sieht Mooney in der Betonung, die Lonergan der affektiven Seite des geistlichen Lebens und der menschlichen Entwicklung widmet. Ruhstorfer konzentriere sich dafür stärker auf die Darstellung der unzähligen Neuanfänge christlicher Offenbarung, die durch die Geschichte hinweg stattfinden. Die grundsätzliche Parallelität des Grundanliegens der beiden Theologen zeichnet Mooney darüber hinaus mit Zitaten des irischen Poeten Pádraig Ó Tuama nach.

In ihrem Beitrag mit dem Titel *Spirituell, aber nicht religiös!? Über die Entgrenzung des Begriffs der Spiritualität als Chiffre einer Zeitenwende* stellt Ulrike Irrgang (Dresden) im Anschluss an Tomáš Halíks Gegenwartsanalyse *Nachmittag des Christentums* die Frage, wie die „Wende von der Religion zur Spiritualität“ als ein *Zeichen der Zeit* gedeutet werden kann. Ausgehend von der Überzeugung, dass sich auch unter den Denk- und Erfahrungsbedingungen der

postmodernen Gegenwart der Sinn des Christlichen neu und anders enthüllt, untersucht Irrgang, inwiefern gerade die „areligiösen" Formen gegenwärtiger Spiritualität Ressourcen bieten, um einem gegenwärtigen christlichen Glauben neue Interpretations- und Erfahrungsräume zu eröffnen. Als Beispiel hierfür analysiert sie das sog. LUV-Modell, das in ganz besonderer Weise den spirituellen Bedürfnissen von Menschen in der pluralistisch-spätmodernen Lebenswelt begegnen kann, indem es die Möglichkeit für jede:n Einzelne:n eröffnet, ein *big picture* des eigenen Lebens und seiner integralen Sinnzusammenhänge zu entfalten.

Bernhard Knorn SJ (Frankfurt/St. Georgen) setzt in seinem Beitrag mit dem Titel *Wandernde Mystikerinnen und säkulare Arbeiter als theologische Orte. Das Andere der Andersorte bei Michel de Certeau* bei einer ganz ähnlichen Situationsanalyse an, wenn er feststellt, dass „angesichts zahlreicher Krisen im Inneren der Kirche und angesichts ernster Schwierigkeiten in der Vermittlung des überlieferten Glaubens […] neue Räume in den Blick [kommen], an denen die Wahrheit des Glaubens klarer erscheint […]". Ausgehend vom klassischen Konzept der *loci theologici* nach Melchor Cano, deutet Knorn diese neuen Räume als *loci alieni* und fragt, wie die Beziehung zu den klassischen *loci proprii* unter den gegenwärtigen Bedingungen zu fassen ist. Dabei stellt er klar, dass der/das Andere der *loci alieni* keineswegs unmittelbar als der ungenannte Gott zu verstehen sei, sondern dass er/es zunächst eine grundsätzliche Alterität bezeichne. Damit die von de Certeau exemplarisch vorgestellten Mystiker:innen, die diese Alterität praktizieren, als Bezeugungsinstanzen des christlichen Glaubens wirken können, so die These, bedarf es allerdings eines starken Gegenübers in den *loci proprii*, von dem sie beständig aufbrechen können. Dies deutet Knorn schließlich im Sinne einer „produktiven Konstellation" nach Karlheinz Ruhstorfer.

In seinem Beitrag, betitelt mit *Offenbarungsereignisse – ein fundamentaltheologischer Vorschlag*, reflektiert Thomas Schärtl (München) grundsätzlich die Möglichkeit einer gegenwärtigen Rede von Offenbarung, indem er sich einer vorsichtigen Kriteriologie des Offenbarungsartigen annähert. Im Zentrum steht dabei eine gewisse Revision des postmodern informierten Ereignisbegriffes, die allerdings nicht auf eine neue Mystifizierung des Ereignishaften hinauslaufen soll, sondern in den „herkömmlichen" und wissenschaftlich zugerüsteten Ereignisbegriff eine hermeneutische und eine phänomenologische Dimension einträgt, die uns theologisch hilft, das Offenbarungshafte an Ereignissen zu verstehen und dabei zugleich einen religionsgeschichtlichen Exzeptionalismus zu vermeidenversucht. Anhand des Beispiels des Brandes der Kathedrale von *Notre-Dame de Paris* verstanden als symbolhafte

Epochenzäsur kann die Grammatik eines analog verstandenen Offenbarungsereignisses skizziert werden, das als Manifestation eines Eigentlichen gedacht wird, in dessen Rezeption wir selbst narrativ-figurativ verwoben werden.

Der Band wird beschlossen mit dem Gedicht *namen los* von Hildegard König (Dresden). Wenn einleitend angesichts gegenwärtiger Gottesrede(n) danach gefragt wurde „Wie nicht schweigen?", so stellt König all unserem Theologietreiben nochmals eindrücklich unter das *deus semper maior* und ruft uns in Erinnerung: „mit stottern wäre mir gedient."

Literatur

Baldwin, James: *Nach der Flut das Feuer.* Aus dem Engl. übers. v. Miriam Mandelkow, München: ^{4}2020.

Beljan, Jens/Winkler, Michael: *Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand. Über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz*. Mit einem Nachwort von Hartmut Rosa. Weinheim/Basel: 2019.

Boeder, Heribert: *Topologie der Metaphysik*. Freiburg i.Br./München: 1980.

Boeder, Heribert: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: 2006.

Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. v. Karin Wördemann u. Martin Stempfhuber. Frankfurt a.M.: 2011.

Engel, Ulrich: *Politische Theologie „nach" der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co*. Ostfildern: 2016.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: 1974.

Fraser, Nancy/Jaeggi, Rahel: *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Cambridge: 2018.

Gesellschaft für deutsche Sprache e.V.: *Wort des Jahres 2022*, Pressemitteilung vom 09.12.2022, <gfds.de/wort-des-jahres-2022> (Datum des letzten Zugriffs: 07.02.2023).

Harari, Yuval Noah: *Eine kurze Geschichte der Menschheit*. München: 2013.

Hegel, Georg W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Ders., Werke. Band 7. Frankfurt a.M.: 1979.

Hochuli, Alex/Hoare, George/Cunliffe, Philip: *Das Ende des Endes der Geschichte. Post-Politik, Anti-Politik und der Zerfall der liberalen Demokratie*. Wien: 2022.

Joas, Hans: *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Frankfurt a.M.: 2020.

Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hrsg.): *Zu schnell zu Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg i.Br.: 2017.

Maurizio, Ferraris: *Manifest des neuen Realismus*. Frankfurt a.M.: 2014.

Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* (Kritische Studienausgabe Bd. 3). Berlin/New York: 1988.

Pluckrose, Helen/Lindsay, James: *Cynical Theories. How activist scholarship made everything about race, gender, and identity – and why this harms everybody*. Durham: 2020.

Quisinsky, Michael/Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): *Entgrenzung als Identität? Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa*. Freiburg i.Br.: 2023.

Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: 2017.

Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: 2021.

Rosa, Hartmut: *Unverfügbarkeit*. Frankfurt a.M.: 2020.

Rosa, Hartmut: *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi. München: 2022.

Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: 2022.

Roth, Ulli: *Gnadenlehre*. Paderborn: 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola*. Freiburg: 1998.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn: 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Die Quelle des Glaubens und Denkens. Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute", in: Thomas Söding (Hrsg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*. Freiburg: 2007, S. 98–149.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Wiederkehr der Religion?' Theo-philo-sophische Perspektiven", in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/ders. (Hrsg.): *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes*. Freiburg: 2008, S. 59–85.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart", in: Ders. (Hrsg.): *Gotteslehre*. Paderborn: 2010, S. 263–351.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Einführung in die Theologische Erkenntnislehre", in: Ders. (Hrsg.): *Systematische Theologie*. Paderborn: 2012, S. 15–87.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des „Katholischen". An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): *Zwischen Progression und Regression. Streit um den Weg der katholischen Kirche*. Freiburg: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in: Martin Kirschner (Hrsg.): *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*.

Baden-Baden: 2022, S. 335–362, <nomos-elibrary.de/10.5771/9783748928645-335/produktive-konstellation-zur-dia-lektik-von-wissen-und-glauben-in-europa> (Datum des letzten Zugriffs: 1.12.2022). Erneut in diesem Band abgedruckt, S. 3–30.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Das Christliche – die entgrenzte Identität Europas", in: Michael Quisinsky/ders. (Hrsg.): *Entgrenzung als Identität? Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa*. Freiburg i.Br.: 2023, S. 238–263.

Scheier, Claus-Artur: „Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition", in: *Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis* 96 (2/2001), S. 45–49.

Scholz, Leander: *Die Regierung der Natur, Ökologie und politische Ordnung*. Berlin: 2022.

Susman, Margarete: *Trost*, in: *Der Morgen* 6/7 (Sept. 1934), S. 253–259.

Uhde, Bernhard: *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (bislang unveröffentlichte Habilitationsschrift), Freiburg: 1982.

Vattimo, Gianni: *Glauben – philosophieren*. Stuttgart: 1997.

Wils, Jean-Pierre (Hrsg.): *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: 2019.

TEIL I

Vor-Gabe und Auf-Gabe

Die epochale Rhythmik abendländischen Denkens

Produktive Konstellation

Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa

Productive Constellation

On the Dia-Lectics of Knowledge and Belief in Europe

Karlheinz Ruhstorfer

Abstract

The paper tells a story about the particular European relationship between faith and knowledge, the purpose of which is to offer orientation to both faith and knowledge. The different chapters of the story have their respective logical beginning in a particular version of the absolute. Thus it becomes possible to determine this relationship of faith and knowledge in its various epochal manifestations. Both sides, secularity and sacrality, come into their own. It becomes crucial to bring the different epochal coinages of the absolute into conversation with each other. This conversation is to be understood as a new kind of dialectic, which precisely does not lead to a synthesis, but which wants to present a productive constellation, which understands itself as a space of conversation, which is open to the outside – transreligious and transcultural. In this way, the dia-lectics aimed at here wants to make its contribution to the current world-histories.

Keywords

The relationship between faith and knowledge, secularity and sacrality, as well as theology of history, narrative philosophy, End of postmodernity

1. Eine lange Geschichte kurz erzählt[1]

Im Folgenden möchte ich eine Geschichte erzählen. Es soll darin das besondere europäische Verhältnis von Glauben und Wissen vorgestellt werden. Zweck

1 Der folgende Beitrag wurde bereits im Sommer 2022 im Nomos Verlag publiziert und wird im Rahmen dieses Bandes erneut abgedruckt. Vgl. zum zuerst erschienenen Beitrag im

© KARLHEINZ RUHSTORFER, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

dieser Erzählung ist es, sowohl dem Glauben als auch dem Wissen Orientierung anzubieten. Allerdings steht diese Absicht vor der Herausforderung, dass spätestens seit Lyotard große Erzählungen (*grands récits*) unglaubwürdig geworden sind.[2] „Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern'".[3] Doch nicht nur die „Condition Postmoderne" macht umfassendes Orientierungswissen schwer verdächtig. Auch die seit längerem sich abzeichnende Vorherrschaft der Analytischen Philosophie mag das Ihre zur Skepsis gegenüber großen Erzählungen beigetragen haben. Nicht nur, dass die Formalität des sprachanalytischen Verfahrens sich vornehmlich auf „kleine Texte" beschränkt, auch der darin sich geltend machende weitgehend technische, dem naturwissenschaftlichen Wissen verwandte Verstand erschwert große Entwürfe einer geschichtsbewussten Vernunft.[4] Nicht zuletzt schließt auch der akademische Betrieb sinnstiftende Großerzählungen und Gesamtdarstellungen praktisch aus.[5] Zu komplex seien die Forschungslagen, zu unübersichtlich die Sachlagen und zu fiktiv die

---

Literaturverzeichnis: Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*. Alle in den Beiträgen dieses Bandes folgende Verweise auf diesen Titel beziehen sich bei ihren Seitenangaben auf den hier abgedruckten Beitrag.

2 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*.

3 Vgl. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, S. 14.

4 Gleichwohl ist es möglich, die Analytische Vernunft in ein philosophisches Gesamtnarrativ einzubauen. Vgl. dazu Boeder, *Installationen der Submoderne*, S. 281–414. Die analytische Vernunft, die etwa bei Bertrand Russell – klassisch modern – im Gefolgen von Gottlob Frege gerade als Gegenprogramm zu Hegel, zur Geschichtsphilosophie und zum metaphysischen Denken begann und sich in der Philosophie der normalen Sprache etwa bei Gilbert Ryle und J. L. Austin der lebensweltlichen Verankerung des Sprechens und seiner Akte zuwandte, begab sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa bei Richard Rorty in die Nachbarschaft der postmodernen Dekonstruktion, um aber in unseren Tagen sich der hier vorgestellten Erinnerung an geschichtsbewusste idealistische Traditionen anzunähern. Vgl. Rorty, *The linguistic turn*; Rorty, *Der Spiegel der Natur;* Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*; Brandom, *Im Geiste des Vertrauens*. Inwiefern hier wirklich die bipolare Logik von Funktion und Argument in Richtung einer lebendigen dia-lektischen Logik aufgegeben wurde, wäre in einer eigenen Untersuchung zu klären. Vgl. dazu auch Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 56–68, bes. S. 61. Im Wesentlichen aber sieht sich der hier vorgetragene *„erzähl-synthetische"* Versuch durchaus in freundlicher Nachbarschaft zur *sprach-analytischen* Denkart.

5 Zum Folgenden Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*, S. 11–19. Reckwitz und Rosa stellen eine Diskrepanz fest zwischen dem Bedürfnis nach großen Erzählungen und dem Angebot an wissenschaftlich fundierten Gesamtdarstellungen. Auch wenn das Interesse von Reckwitz und Rosa auf umfassende Gesellschaftstheorien zielt, so gilt das von ihnen konstatierte Bedürfnis nach Großerzählungen auch für die Philosophie und die Theologie. Die beiden Autoren nennen nicht nur die postmoderne Weigerung, etwa von „der" Moderne oder „der europäischen Kultur" zu sprechen, als Gründe für die Fragmentierung des Wissens und die Skepsis gegenüber den Großerzählungen, sondern auch die faktische Verfasstheit und die normativen Gegebenheiten im Wissenschaftsbetrieb.

Narrationen. Doch gibt es seit geraumer Zeit massive Gegenbewegungen. Die aktuellen Herausforderungen, vor denen die europäischen Gesellschaften, aber auch die Weltgesellschaft stehen, lassen es nicht länger zu, dass das Wissen auf „kleine Erzählungen" oder fundierte Einzel-, Spezial- und Detailuntersuchungen fokussiert bleibt, vielmehr findet sich eine signifikante Nachfrage nach dem „big picture", der „big history" und eben auch der „big story". Das „Naserümpfen des Wissenschaftsbetriebs"[6] erscheint angesichts des dringenden Bedürfnisses nach Orientierungswissen als dünkelhaft, und die Weigerung, große Entwürfe hervorzubringen, zeugt von Mutlosigkeit.

Ein in der Tat mutiges Narrativ zum Verhältnis von Glauben und Wissen hat jüngst Jürgen Habermas in aller notwendigen Ausführlichkeit vorgelegt. Es erzählt die lange Geschichte einer fortschreitenden Entfremdung beider, auch wenn Habermas die innere Verwiesenheit des Glaubens auf das Wissen und umgekehrt sehr zaghaft, aber doch spürbar aufzeigt.[7] Hier setzt nun meine Skizze an. Sie umreißt den Plot einer „big story" aus christlicher Perspektive, der zugleich aber Vernunft für sich beansprucht. Glauben und Wissen werden in neuer Weise aufeinander bezogen. Mein Entwurf deutet an, dass die säkulare Vernunft nicht nur – wie dies üblicherweise gesehen wird – in der griechischen Philosophie ihren Anfang hat, sondern dass es möglich ist, einen zweiten Anfang in der christlich vorgestellten Fleischwerdung des göttlichen Logos und der darin angelegten Verweltlichung Gottes anzunehmen.[8] Diese Möglichkeit kann nun entweder im Sinne einer geschichtsphilosophischen Einsicht und deren Richtigkeit aufgefasst werden, dann bleibt sie reines säkulares Wissen, oder sie kann im Sinne einer geschichtstheologischen Einsicht und deren Wahrheit angenommen werden, dann führt sie zum religiösen Glauben. In jedem Fall impliziert dieser doppelte Anfang der Vernunft, dass sich der christliche Grundgedanke in der Geschichte des Denkens entfaltet, sich ausdifferenziert und auch noch im Anderen seiner selbst virulent ist.[9] Dabei wird die bekannte Theorie, dass die Säkularisierung selbst ein Produkt

6 Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*.

7 Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

8 Vgl. auch Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, S. 19: „Säkularisierung heißt nicht ‚Verweltlichung', sondern Verwirklichung des Religiösen". Metz, *Theologie der Welt*, S. 28: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt […], ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi' in unserer Weltsituation." Moltmann und Metz zeigen dies allerdings nicht so sehr mit Blick auf die europäische Vernunftgeschichte und nicht mit Bezug zur Postmoderne.

9 Für Belegstellen der hier gemachten Positionsbeschreibungen Vgl. v.a. Ruhstorfer, *Gotteslehre*.

des Christentums sei, weiterbestimmt.[10] Zuletzt wurde diese Theorie vom italienischen Philosophen Gianni Vattimo, der die Selbstentäußerung (*kenósis*) Gottes in die Welt als Leitfaden durch die Geschichte der abendländischen Philosophie annimmt, vertreten.[11] Wichtig ist nun, dass in dieser Vernunftgeschichte selbst eine trinitarische Struktur wahrgenommen werden kann, die es erlaubt, über den Gedanken einer undifferenzierten Kenosis oder Verweltlichung Gottes hinauszugehen, verschiedene Manifestationen christlichen Denkens herauszuarbeiten und diese in ihrer je eigenen Stärke kreativ aufzunehmen. Die trinitarische Struktur des Narrativs soll an Hegels wesenslogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz ihren formalen Halt finden.[12] Diese Begriffe dienen schon bei Hegel nicht nur dazu, Einheit und Vielheit im Gedachten zu vermitteln, sondern auch die Trinität selbst und die trinitarische Struktur der Wirklichkeit als solcher begreifbar zu machen.[13] Die Frage, inwiefern es legitim ist, derartige logische Kategorien aufzunehmen und als aus der Geschichte genommenes Bauzeug für deren Rekonstruktion zu verwenden, muss sich an der Statik des Gebauten selbst bewähren. Dass bei dieser Bautätigkeit die verwendeten Materialen, will sagen die Struktureme Identität und Differenz, selbst transformiert werden, wird sich zeigen. Konstruiert werden gewissermaßen verschiedene Kapitel der Erzählung. Sie haben ihren jeweiligen logischen Anfang in einer je eigenen Fassung des Absoluten. Dadurch gewinnen die Epochen der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte ihr jeweiliges strukturelles Prinzip und die verschiedenen epochalen Prinzipien werden vermittelbar, ja sie erweisen sich gewissermaßen als Protagonisten, die die Story vorantreiben. Dadurch wird es aber auch möglich, das Verhältnis von Glauben und Wissen in verschiedenen epochalen Ausprägungen zu bestimmen. Gerade in dieser reflektierten Verhältnisbestimmung kommen beide Seiten, Säkularität und Sakralität, zu ihrem

10 Vgl. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*; Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*; *Kritisch* dazu Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*; Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*.

11 Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*; Vattimo, *Jenseits des Christentums*. Vattimo geht davon aus, dass die Schwächung der westlichen Metaphysik selbst als Schwächung des Gottesgedankens gedeutet werden kann. Gott entäußert sich. Mit Paulus sieht Vattimo gerade in der Schwäche des nachmetaphysischen Denkens der Postmoderne eine eigentümliche Stärke.

12 Vgl. dazu und zum Ganzen: Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 38–109.

13 Nach Hegel entspricht die Identität vor aller Differenz dem Vater, die Differenz dem Sohn und die Identität beider dem Heiligen Geist als der verbindenden Liebe. Im Anschluss daran würde es möglich, die Geschichte als sich ausdifferenzierende Einsicht in verschiedene personale Aspekte Gottes zu interpretieren. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 263–351.

Recht. Aber auch die innige Verwiesenheit der verschiedenen Fassungen von Identität und Differenz aufeinander wird sichtbar. Entscheidend wird es, die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins Gespräch zu bringen. Dieses Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte. Diese Konstellation ist eine Konstruktion, die zugleich einen Gesprächsraum bietet, der nach außen offen ist. Der Gesprächsraum der europäischen Geistes-Geschichte aber war bereits seit seinem ersten Anfang offen für das Andere. Die hier angestrebte Dia-Lektik versteht sich in diesem Sinn als eine Einladung zum Gespräch, zum Gespräch, das seinen Beitrag zu den aktuellen Welt-Geschichten leisten will.

1.1 *Identität 1.0 oder der sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen*[14]

Im Anfang der europäischen Geschichte von Glauben und Wissen steht die bereits erwähnte Differenz von mosaischer und parmenideischer Unterscheidung.[15] Der Anspruch auf die Wahrheit der Religion bzw. der Monotheismus Israels und der Anspruch auf die Wahrheit des Wissens bzw. das Seinsdenken Griechenlands entstehen parallel während der Achsenzeit, in der sich auch in anderen Kulturkreisen der reflektierte Bezug zum unbedingten Einen von allem Verschiedenen ausbildet. Konkret lässt sich sagen, dass die Identität des Gottes Israels in seiner unverbrüchlichen Treue zu seinem auserwählten Volk besteht.[16] Diese Treue wird auch in die – gewiss kühne – Etymologie seines Namens eingeblendet. Der Gottesname JHWH wird gedeutet als „Ich bin der ich bin" (Ex 3,14).[17] Darin liegt auch eine Identitätsaussage, die gerade in ihrem tautologischen Charakter ein gewisses Maß an Unfassbarkeit und Entzogenheit impliziert. Zugleich aber ist das Moment seiner Treue angesprochen. JHWH ist, der er ist, für sein Volk, das er jetzt und fortwährend in die Freiheit führen will. Darin liegt auch der religiöse Wahrheitsanspruch begründet. Der Gott Israels ist der einzig wahre Gott. Ihm und nur ihm ist sein Volk verpflichtet. In dieser Verpflichtung auf die göttliche Weisung hat es seine Identität, die gerade darin besteht, sich von allen Völkern zu unterscheiden. Auch die göttliche Torah hat ihre Identität darin, Differenzen zu wahren. Das Beachten der Differenzen (Gott – andere Götter, Gottes Name – andere

14 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 71–75; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 268–238.

15 Vgl. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, bes. S. 23.

16 Vgl. Vanoni, *„Du bist doch unser Vater"* (*Jes 63,16*); Knauf, [Art.] jhwh, S. 504f.

17 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 312–316 sowie Van Kooten, *The revelation of the name YHWH to Moses*. Dazu auch Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 9–12.

Namen, Gottes Gestaltlosigkeit – die Gestalten der Schöpfung, der Sabbat – alle anderen Tage) macht die Identität der göttlichen Weisung aus.

Neben der mosaischen Unterscheidung zielt auch die parmenideische Unterscheidung auf die Identität des Göttlichen, das nun aber begrifflich und nur noch sekundär narrativ gefasst wird. Wie Mose die göttliche Wahrheit des Dekalogs fernab der Menschenwelt in unzugänglicher Höhe des Sinai bzw. Horeb erhält, so erfährt Parmenides die Wahrheit von einer Göttin in himmlischen Sphären fernab der Pfade der in Meinungen befangenen Menschen: Es ist, wie es ist. Und es ist nicht, dass es nicht ist.[18] Diese einfache Einsicht ist die Geburtsstunde abendländischer *Logik*. Die Wahrheit besteht in der Identität von *ist – ist* und *ist nicht – ist nicht*. Zur Wahrheit gehört auch die Differenz von *ist* und *ist nicht*. Unwahr ist es, die Identität von Sein und Nichtsein zu behaupten. *Onto-logisch* gewendet verweist diese Einsicht auf die unwandelbare Wahrheit des Seins. Nur das Sein *ist*, während alles Werdende, Übergehende im strengen Sinn nicht *ist*, sondern *wird*.[19]

Eine erste Verbindung zwischen diesen beiden parallel gemachten Entdeckungen zeigt sich in der griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel. Dort wird das griechisch-hellenistische Seiende mit dem Gott Israels identifiziert. Aus der Identitätsaussage „Ich bin der Ich bin" wird „Ich bin der Seiende" (Ex 3,14 LXX). Allein Gott *ist* im strengen Sinne des Wortes. Alles Übrige ist nur, insofern es mit diesem göttlichen Sein in Relation steht. Nur durch das göttliche Differenzieren im Schöpfungsprozess bzw. nur durch Teilhabe am einen Sein kommt dem Vielen Existenz zu.

Die nunmehr *onto-theo-logische* Wahrheit legt sich auseinander in die göttliche Identität vor aller Differenz und die Differenz alles Übrigen zum einen, mit sich identischen Gott. Diese Einsicht wird philosophisch in den Systemen des Plato und Aristoteles entfaltet. Die epochal maßgebliche *philosophische* Fassung dieses Gottes ist die Bestimmung des Gottes als Denken des Denkens, *noêsis noêseôs*, im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles.[20] Hier ist noch anzumerken, dass die jüdische Identität Gottes das Moment der Differenz betont, insofern Gott für das menschliche Denken unbegreifbar bleibt, wohl aber narrativ zur Gegenwart kommt. Die griechische Identität Gottes rückt dagegen dessen logische Sichselbstgleichheit in den Vordergrund, weshalb Gott hier

18 Vgl. Parmenides, *Frgm. 1 und Frgm. 2*, S. 266, 269.

19 Vgl. Parmenides, *Frgm. 1 und Frgm. 2*, S. 272.

20 Aristoteles, *Metaphysik*, S. 257: „Das Denken an sich geht auf das Beste an sich, das höchste auf das Höchste. Sich selbst denkt das Denken [*noeí ho nous*], indem es das Gedachte [*noêtón*] ergreift. Gedachtes wird es selbst, wenn es sich berührt und denkt, so dass dasselbe sind Denken und Gedachtes."

gerade als Sich-selbst-Begreifen des Denkens gedacht werden kann, an dessen Gegenwart das menschliche Denken wenigstens teilweise Anteil erhält.[21]

Das griechische und das jüdische Gotteskonzept gehen im Zeitalter des Hellenismus immer weiter aufeinander zu, bis es zu jener Kernschmelze kommt, in der die jüdische Bibel zum Kernbestand der christlichen Offenbarung wird, die dann aber in Kategorien griechischer Rationalität gedeutet wird. Diese Verbindung wird möglich, weil sowohl die griechische als auch die jüdische achsenzeitliche Grundeinsicht strukturverwandt sind. In beiden Fällen wird Gott als Identität gedacht, jüdisch narrativ als geschichtliche Treue zu seinem Wort, griechisch begrifflich als Gleichheit des Seienden bzw. des Denkens mit sich selbst. Jüdisch und Griechisch ist Gott zuhöchst der Anwesende, wobei auch die Gegenwart Gottes jeweils in eigener Weise als „über uns" gedacht wird. Dieser „Gott über uns", der Vater im Himmel, wird im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet. Nach der im Christentum vollzogenen Verschmelzung beider Sphären zeigt sich sukzessive ein neues Bedürfnis nach Differenz.

1.2 *Differenz 1.0 oder der transzendente und zugleich sich selbst andere Gott der Patristik und Scholastik*[22]

Die griechische und die jüdische Fassung der Identität 1.0. eröffnen in ihrer Verbindung ein neues Kapitel der Erzählung. Dabei wird vor allem die jüdische Anlage, Gott als von allem different und alles differenzierend zu denken (vgl. Gen 1) radikalisiert. Gott rückt mehr und mehr in ein absolutes Jenseits, getrennt von allem. Zugleich aber macht sich die rationale Theologie an den Narrationen der Bibel geltend. Die neuartige griechisch-jüdische Synthese wird schließlich zur Antithese der Fassung Gottes als anwesende Identität, wie sie etwa bei Aristoteles oder im jüdischen Kontext gedacht wurde. Deshalb folgt nun, im zweiten Kapitel unserer Geschichte, die Bestimmung Gottes als absolute Differenz, die im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet wird. Entscheidende Vorarbeiten dazu erbringt bereits der mittelplatonische jüdische Philosoph Philo von Alexandrien, der die jüdische Transzendenz Gottes in platonischen Kategorien denkt, dadurch rationalisiert, aber auch radikalisiert.[23] Schon Philo sieht das Bedürfnis einer neuen und zugleich vernünftigen Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Zu diesem Zweck baut er die

21 Aristoteles, *Metaphysik*, S. 257.

22 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 75–80; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 205–267.

23 An dieser Stelle muss allerdings auch erwähnt werden, dass sich im Beginn der christlichen Zeitrechnung auch der Hauptstrom des Judentums, der eben nicht im jungen Christentum aufgeht, seinerseits mit der rabbinischen Zeit eine ganz eigene Geschichte eröffnet.

bereits im hellenistischen Judentum aufgekommene Rede von der göttlichen Weisheit (*sophía*) zur Lehre eines vermittelnden Logos aus.

Das schlechthin stiftende Ereignis der weiteren Vernunftgeschichte – und zwar nicht nur aus dezidiert christlich-theologischer, sondern auch aus säkular-wirkungsgeschichtlicher Perspektive – ist das Auftreten des jüdischen Wanderpredigers und Apokalyptikers Jesus von Nazaret in der römischen Provinz Palästina bzw. Judäa.[24] Die Art und Weise wie Jesus die anbrechende Gottesherrschaft mit seiner Person verband, sein wundertätiges Wirken und nicht zuletzt die Meinung seiner Anhänger:innen, dass Gott ihn von den Toten erweckt habe, führt dazu, in ihm mehr und mehr den singulären Mittler zwischen Gott und Mensch zu sehen. In den Briefen des Paulus wird diese Transformation Jesu erstmals greifbar und sie findet in den Präexistenzaussagen des Johannesevangeliums einen gewissen Höhepunkt. Jesus selbst wird nun als Inkarnation des göttlichen Logos aufgefasst, der seinerseits Gott und Welt vermittelt.

Die vermittelnde göttliche Vernunft wird damit mehr und mehr von einer vor- bzw. übervernünftigen Fassung des Gottes unterschieden. Vernunft war in der griechischen Tradition bis dato zuhöchst die Einheit des Denkens mit sich selbst (Aristoteles), will sagen die Identität des Denkens und des Gedachten. Der ebenfalls in Alexandria ansässige Denker Plotin entdeckt nun – möglicherweise angestoßen durch die christliche Logosspekulation –, dass jede Identität in sich das Moment der Differenz impliziert.[25] Ich bin = ich bin; ist = ist; Denken = Denken; A = A. All diese Identitäten sind in Wahrheit Dualitäten, die eine Voraussetzung haben und mithin sekundär werden, soll der Anfang mit dem *Einen* gemacht werden. Das vormalige Prinzip der mit sich identischen Einheit wird von Plotin als Zweiheit aufgefasst, der eine absolut transzendente Einheit vorausgeht.[26] Sie ist der vorreflexive Grund der Identität von Denken und Gedachtem. Insofern diese Einheit notwendig jenseitig bleibt, ist das neue Prinzip die Differenz des *voridentischen* Einen zu Allem. Da nun aber Denken in der griechischen Tradition als Reflexion bestimmt ist, das reflektierende Denken aber am Unterschied erkennt und das Eine keinen Unterschied in sich hat, kann die Vernunft am Einen keinen Anhalt mehr finden. Das von allem differente Eine wird notwendig vorausgesetzt, kann aber nicht mehr von der Vernunft eingeholt werden. Es stellt sich in der Folge das

24 Zum Folgenden Stegemann, *Jesus und seine Zeit*; dazu Ruhstorfer, *Christologie*, S. 236–264; Ruhstorfer, *Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit*, S. 203–238.

25 Plotin, *Enneade* V 3.10.50.

26 Plotin, *Enneade* III 1.8.9.25. Vgl. dazu Uhde, *Gegenwart und Einheit*.

Problem der Vermittlung des Einen mit dem Vielen. Im Neuplatonismus öffnet sich die Philosophie auf die Religion.

Die christliche Religion bietet nun eine für die griechische Vernunfttradition anschlussfähige Lösung der Vermittlung des Einen auch noch in die sinnliche Welt der Menschen. Der transzendente Gott (Differenz) und der immanente Mensch (Identität) werden durch den Gottmenschen vermittelt. Logisch betrachtet handelt es sich hierbei um einen Vernunftschluss. Jesus wird zum Mittelterminus zwischen den Extremen Gott und Mensch, zum Gottmenschen. Als diese Mitte ist er zugleich die göttliche Offenbarung, genau genommen die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung. Die komplexe Vermittlung von Identität und Differenz führt in der christlichen Reflexion zur Ausbildung der Trinitätslehre, der Christologie und der Pneumatologie. Erstere hat die innergöttliche Vermittlung von vorreflexiver Identität und göttlicher Reflexion im Geist der Liebe zum Thema, zweitere die gottmenschliche Verbindung in Jesus Christus und letztere zielt auf die Einbindung der Vielen in die gottmenschliche Einheit bzw. die innergöttliche Differenzeinheit. Durch den Geist Jesu gewinnen die Menschen Anteil an Gott selbst. Der Geist aber bewirkt eine epochal neue Denkform: *Glauben*. Der Glaube, seinerseits ein Denken mit Zustimmung des Willens (Augustinus), setzt die Vernunft voraus, übersteigt sie und vollendet sie im Eschaton: *fides quaerens intellectum* (Augustinus, Anselm von Canterbury). Sowohl die Vernunft als auch der Glaube werden bereits in der Patristik anthropologisiert, d.h. sie sind beides Denktätigkeiten des Menschen, die von der göttlichen Geistigkeit unterschieden sind. Der menschliche Intellekt ist dem Glauben unterstellt und untergeordnet. Er wird hypothetisch und kann die Wahrheit nicht mehr kategorisch erfassen, wie im platonisch-aristotelischen Kontext.[27] Das menschliche Denken ist an die Sterblichkeit gebunden. Erst im Eschaton wird die Differenz des Denkens zusammen mit der Leiblichkeit in die transzendente Einheit der Liebe, die Gott selbst ist, aufgehoben (vgl. 1 Kor 15,28).

27 In Hintergrund stehen hier die kantischen Relationskategorien sowie die entsprechenden Urteilsformen: Substanz – Akzidens (kategorisches Urteil); Ursache – Wirkung (hypothetisches Urteil); Wechselwirkung (disjunktives oder dialektisches Urteil). Die erste Relation entspricht der griechischen Rationalität (Identität 1.0). Menschliches Denken (Akzidens) und göttliche Vernunft (Substanz) können zur partiellen Identität kommen, weshalb es zu kategorischen Urteilen über die Wahrheit kommen kann. Die zweite Relation entspricht der patristisch-scholastischen Rationalität (Differenz 1.0). Menschliches Denken und Glauben ist von Gott verursacht, weshalb es als Gott unterstelltes, auf dessen Gnade hypothetisch angewiesen bleibt (wenn Glaube, dann Einsicht). Die dritte Relation entspricht der neuzeitlichen Rationalität (Identität 2.0). Menschliches und göttliches Denken, aber auch Glauben und Wissen stehen letztlich in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 23–34.

1.3 *Identität 2.0 oder die neuzeitliche Synthese von Glauben und Wissen*[28]

Die Verlagerung der vollen Präsenz der Wahrheit in die absolute Transzendenz bleibt für die Vernunft, die ja etwa in aristotelischer Tradition ihrerseits das Prinzip nicht nur bedachte, sondern als göttliche Selbstreflexion war, unbefriedigend. Die absolute Trennung von menschlicher und göttlicher Vernunft, wobei erstere die Wirkung und letztere die absolute Ursache von allem ist, führt dazu, dass die menschliche Vernunft in diesem Leben nicht selbst bei der letzten Ursache anwesend sein kann. Sie wird abhängig von göttlicher Offenbarung. Für die verbindliche Auslegung der Offenbarung bedarf es aber einer besonderen Begabung, über die nur die kirchlichen Amtsträger, v. a. die Bischöfe als Stellvertreter Christi verfügen. Wegen dieser Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch die kirchliche Hierarchie wird die Vernunft unfrei, denn sie bleibt dem amtlich vorgeschriebenen Glauben und dessen sakramentaler Verwirklichung unterworfen. Auch das zweite prinzipielle Vermögen des Menschen, die Freiheit, bleibt in diesem Kontext ebenso sekundär. Nicht nur dass die kirchliche Lehrverkündigung Gehorsam fordert, dem zuvor wird sie selbst von Gott verursacht. Nur der von Gott prädestinierte Wille ist in letzter Konsequenz frei. Die neuzeitliche Vernunft allerdings fordert die absolute Freiheit. Menschliche Vernunft und Freiheit blieben im zweiten Kapitel der Geschichte von der göttlichen Vernunft und Freiheit prinzipiell getrennt und deshalb von letzteren bedingt. Das epochale Prinzip der Differenz 1.0 verhinderte die Ausbildung sowohl einer letzten Einsicht in die Wahrheit als auch einer letzten Unbedingtheit der Freiheit. Die Dialektik der Neuzeit (Humanismus, Renaissance) besinnt sich nun aber einerseits zurück auf die griechische Identität 1.0, in der es dem Menschen ja möglich war, an der göttlichen Vernunft und Freiheit Anteil zu haben, andererseits bleibt sie dem christlichen Prinzip der Differenz 1.0, d.h. der Transzendenz Gottes, die Ursache für alles war, weiterhin verbunden. Es geht in der Geschichte der neueren Philosophie und Theologie darum, der menschlichen Freiheit und Vernunft eine neue Dignität und damit eine neue Beziehung zur Göttlichkeit zuzusprechen. Der Identität 1.0 entsprach der *Gott über uns* als dem „Vater im Himmel". Die Differenz 1.0 realisierte sich im zum radikal transzendenten Vater vermittelnden Sohn als dem *Gott neben uns*. Die Identität 2.0 fasst die Einheit von Vater und Sohn neu auf, indem sie die Menschheit als solche mit der Gottheit im *Gott in uns* vermittelt sieht. Bereits bei Meister Eckhart wird der *Gott in uns* – zunächst als Seelenfunken – entdeckt, weshalb sich das Innerste des Christenmenschen

28 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 80–82; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 147–205.

folglich in einem dialektischen Verhältnis mit Gott befindet.[29] Was aber bei Eckhart noch auf die Glaubenden beschränkt bleibt, weitet sich im Verlauf der Neuzeit auf alle Menschen. Die Würde des Menschen besteht neuzeitlich gedacht in der Unbedingtheit seiner Freiheit und Vernunft.[30] Insofern die bloße Menschlichkeit dieser Vermögen im weiteren Verlauf der Neuzeit abgearbeitet wird, kommt schließlich deren Differenzeinheit mit dem göttlichen Grund zum Vorschein. Schon bei Martin Luther findet sich die Negation bloß menschlicher Vernunft und Freiheit (*De Servo Arbitrio*), wodurch Glaube und Gnade absolut werden und der Glaubende zu neuer Gottunmittelbarkeit findet. In der Folge wird die spekulative Vernunft aus ihrer Dienstfunktion gegenüber der Offenbarung entlassen. Dieses gegebenen Prinzips verlustig muss die sich selbst überlassene Vernunft sich ihrer selbst versichern. So wird bei Descartes die von ihrer bisher höchsten Aufgabe, der Schriftauslegung, entbundene Vernunft selbstgewiss. Auf der Basis des *ego cogito – ego existo* entfaltet sich die neuzeitliche Vernunft, die jedoch nicht als „säkular" gedacht werden kann, vielmehr bleibt sie mit der göttlichen Vernunft in einer Wechselwirkung. Diese Vernunft ist ebenso wenig wie die entsprechende Freiheit nur ein Vermögen des sinnlichen, empirischen Menschen. Ihr Träger ist ein von aller Erfahrungswelt unterschiedenes transzendentales Ich (Kant). Alles Wissen ist aus absoluter Freiheit gesetzt. Bei Fichte wird deutlich, dass das „Ich" eher eine Chiffre für Gott ist als ein empirisches Phänomen. Jedes Ding an sich, das unabhängig vom setzenden Ich gegeben wäre, wird getilgt. Wie die Französische Revolution die Menschheit von den Ketten des Feudalismus befreit, so befreit der Deutsche Idealismus die Vernunft und die Freiheit von jeder Bestimmung durch eine gegebene Wirklichkeit. Damit aber tritt in der menschlichen Vernunft der absolute Geist als deren Grund hervor. Wenn in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften die anfängliche Logik die Natur hervorbringt, sich beide dann aber in den Geist und schließlich in das absolute Wissen von Kunst, Religion und Philosophie aufheben, wird zuletzt jede Differenz, auch diejenige zwischen Gott und Vernunft aufgehoben. Damit erhält sich die patristisch-scholastische Differenz Gottes (1.0) in der Identität (2.0) von Identität und Differenz ebenso wie die griechische Identität (1.0) in ihrer Negation. Diese *Identität 2.0* versöhnt Philosophie und Theologie in epochal neuer Weise. Die neue Synthese von Menschlichem und Göttlichem wird möglich, weil die gottmenschliche Einheit, für die Jesus steht, nunmehr

29 Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, 2–8.201: „Das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist dasselbe Auge und ein Schauen und ein Erkennen und ein Lieben."

30 Vgl. Della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*.

als definitiv auf alle Menschen geweitet vorgestellt wird.[31] Die menschliche Vernunft und die menschliche Freiheit als solche sind die Erscheinung Gottes im Wesen des Menschen. Zwar bleibt der Mensch das Andere zu Gott, doch macht gerade Hegel am Ende der Neuzeit deutlich, dass Gott selbst es ist, der im Anderen seiner selbst zu sich kommen will. Die darin angelegte Vergöttlichung des Menschen ist damit keine Selbstherrlichkeit, sondern im Grunde Gottes Tun, das zugleich das Tun des Menschen ist. Die Geschichte der Welt wird so zur Geschichte der Selbstentfaltung Gottes, die sich in der absoluten Freiheit und Vernunft vollendet. Damit aber kommen die christologische Dynamik der Menschwerdung Gottes und die pneumatologische Dynamik der Vergöttlichung des Menschen an ihren *metaphysischen* Abschluss. Die Wirklichkeit des Absoluten ist für Hegel bereits gegenwärtig und durch die Widerwärtigkeiten der Welt hindurch im Begriff zugänglich. Diese begriffene Gegenwart Gottes kann von der Vernunft erschlossen werden. Nur in diesem theo-logischen Sinn ist das, was wirklich ist vernünftig, und das, was vernünftig ist wirklich. Damit erarbeitet Hegel faktisch eine Synthese von aristotelischer Philosophie des reinen Denkens und thomasischer Theologie des vernünftigen Glaubens. Identität 1.0 des griechisch-jüdischen Kapitels der Geschichte und die Differenz 1.0 der Patristik und Scholastik werden in die Identität 2.0 aufgehoben. Doch gerade die hegelsche Aufhebung der Differenz 1.0, die mit der These der Tilgung *jedweden* unversöhnten Unterschieds – im Begriff – verbunden ist, führt zum neuen Bedürfnis einer Antithese und mithin zur modernen Differenz 2.0, da der mit dem Menschenwesen identisch gewordene Gott sich in neuer Weise dem Begreifen entzieht, und die Vernunft fortan als ein Vermögen des sinnlichen Menschen gedacht wird (Feuerbach). Zeit und Welt werden in epochal neuer Weise von Ewigkeit und Gott entbunden, weshalb die total gewordene sinnliche, nicht begreifbare Erfahrungswelt des Menschen ihr Recht fordert. Glaube und Wissen stehen sich erneut in einer – absolut gewordenen – Differenz gegenüber.

1.4 *Differenz 2.0 oder der negative Gott der nachmetaphysischen Moderne*[32]

Die nachmetaphysische Moderne ist in ihrem harten Kern atheistisch. Dies bringt niemand deutlicher auf den Punkt als Friedrich Nietzsche: Gott ist tot. Der Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts markiert das Ende der mehr als

31 In einem postkolonialen Zeitalter werden derartige europäische Universalismen prekär. Doch bedarf es zur entsprechenden Kritik der Ausbildung des postmodernen Paradigmas unserer Geschichte. Siehe hier 1.5 Die Differenz 3.0.

32 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 83–86; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 93–145.

2000jährigen Geschichte der Metaphysik als der prinzipiellen Form des Wissens.[33] Die Differenz 1.0, die Gott als absolut transzendent annahm, wird nun von der Differenz 2.0 substituiert, welche bereits im so genannten Linkshegelianismus (Feuerbach, Stirner, Marx u.a.) die radikale Negation Gottes impliziert. Doch entsteht in der nachmetaphysischen Moderne auch ein neuartiger, erfahrungsbasierter Glaube. Sören Kierkegaard bildet einen „Kontrapunkt zum junghegelianischen Atheismus".[34] Kierkegaard verabschiedet die spekulative Vernunft Hegels und Schellings und eröffnet damit eine „nachidealistische Perspektive".[35] Gott ist seinerseits absolut different, weshalb er nicht begriffen und nicht aufgehoben werden, sondern lediglich im Augenblick existenziell erfahren werden kann. Das absolute Paradoxon, das sich daraus ergibt, besteht darin, dass etwas zu denken gegeben ist, was nicht gedacht werden kann.[36] Damit erneuert und radikalisiert Kierkegaard die patristisch-scholastische Differenz 1.0 zwischen Gott und Mensch, weshalb es sinnvoll ist, auch die moderne Alterität Gottes unter dem Stichwort Differenz 2.0 zu subsumieren. Der Unterschied zur traditionellen Transzendenz Gottes besteht darin, dass der jenseitige Gott auch nicht mehr – wie im Spiegel – analog erfasst werden kann. Ob der Grund, besser gesagt Abgrund des Bewusstseins als Gott oder als Nichts identifiziert wird, kann von der Vernunft nicht mehr entschieden werden. Es wird zur Sache einer existenziellen Entscheidung.[37] Kierkegaard greift zurück auf Martin Luthers Setzung des absoluten Glaubens. Allerdings führt gerade Luthers Negation der Vernunft zur Dialektik von Glauben und Wissen, die sich im Deutschen Idealismus erfüllt. Eine derartige Wechselwirkung oder Gemeinschaft[38] kann vom nachmetaphysischen Glauben Kierkegaards nicht noch einmal ausgehen, denn Vernunft und Wissenschaft sind für ihn – wie übrigens auch für die liberale Traditionslinie des Protestantismus – eindeutig rein menschliche Angelegenheiten. Während Kierkegaard den absoluten Glauben im Kontext der modernen Anthropologie existenziell erneuert – um den Preis der Paradoxie –, löst der Junghegelianismus die bei Hegel angelegte, dialektisch zu fassende Identität von Gott und Mensch einseitig auf und

33 Vgl. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche; Boeder, Das Vernunftgefüge der Moderne*; Ruhstorfer, *Konversionen*.

34 Viertbauer, *Gott am Grund des Bewusstseins?*, S. 17.

35 Viertbauer, *Gott am Grund des Bewusstseins?*, S. 17; Kierkegaard, *Entweder – Oder*, S. 34.

36 Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Bissen*, S. 36; Viertbauer, *Gott am Grund des Bewusstseins?*, S. 127.

37 Vgl. Viertbauer, *Gott am Grund des Bewusstseins*, S. 169.

38 Wechselwirkung oder Gemeinschaft ist die epochale Basisrelation, welche die neuzeitliche Gott-Mensch-Beziehung prägt. Es ist hier noch einmal an das Substanz-Akzidens-Verhältnis der ersten Epoche der Identität 1.0 und das Ursache-Wirkungsverhältnis der zweiten Epoche der Differenz 1.0 zu erinnern.

begründet mit der radikalen Negation Gottes den eigentlichen Säkularismus. Ludwig Feuerbach etwa deutet die religiöse Vorstellung, die bei Hegel die zweithöchste Form des Wissens war, als Entfremdung des Menschen von sich selbst und verlagert die Identität von Göttlichem und Menschlichem in die weltliche Immanenz.[39] Gottes Differenz wird absolut in dem Sinn, dass er „an sich" nichtig ist, weshalb bereits hier die *Theo-Logie* in *Anthropo-Logie* überführt wird. Dasjenige Kapitel unserer Geschichte, welches auf die Onto-Theo-Logie oder Metaphysik, die Gott als das höchste Sein annahm, folgt, könnte daher als Bio-Anthropo-Logie bezeichnet werden, weil hier das weltliche Leben des sinnlichen Menschen und seiner Gesellschaft gleichsam den Gipfel aller Evolution im Darwinschen Sinn darstellt. Gleichwohl aber liegt die um ihren theologischen Grund gebrachte Welt im Argen. Nicht zuletzt deshalb kritisiert Karl Marx Hegels präsentische Eschatologie, denn die gegenwärtige Gesellschaft – genauer: ihre ökonomische Grundstruktur – wird als radikal negativ wahrgenommen, wobei die Religion einen rechtfertigenden Schleier über die tatsächliche Enteignung der Menschen durch das Kapital legt. Deshalb wird bei Marx die destruktive Kritik der Religion zur Voraussetzung aller Kritik an irdischen Missständen. Gerade die Negation der göttlichen Vollendung der Wirklichkeit durch das nachmetaphysische Denken lässt den existenziellen Entzug im Wesen des Menschen in aller Radikalität hervortreten. Der moderne Mensch erfährt primär die Differenz, sei sie religiös gedacht oder antireligiös.

Die Differenz der ideal erwarteten Vollendung in Gottes Identität zur real erfahrenen Wirklichkeit der Menschen wird nun als innerweltlicher Widerspruch erfahren. Dieser abgründige Widerspruch in den weltlichen Verhältnissen drängt zur Auflösung. Gefordert wird die ganz andere, nun aber innerweltliche Zukunft, in der die wirkliche Zerrissenheit des Menschen aufgehoben wird.[40] Die wiederhergestellte Identität des Menschen mit sich wird beispielsweise in der Kommunistischen Gesellschaft (Marx) oder in der Herrschaft der Übermenschen (Nietzsche) oder bei der Ankunft des Seins (Heidegger) erwartet. Doch vor dieser Versöhnung steht die Negation des Negativen, das als kapitalistische Produktionsweise, christliche Moral oder metaphysische Seinsverdunkelung identifiziert wird. Diese revolutionären Stimmungen der Moderne werden im Folgenden von verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Akteuren verzerrt, ideologisiert und missbraucht.

39 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*.
40 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 61f.

So führt die tatsächliche weltliche Inszenierung der Destruktion des Widerwärtigen nicht in die Gegenwart der weltlichen Fülle, sondern in die europäischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die die Welt mit in den Abgrund reißen. Die Moderne ist zwiespältig wie jede Epoche, treibt aber den Zwiespalt auf die Spitze. Einerseits werden die Lebensverhältnisse der meisten Menschen radikal verbessert. Einen wesentlichen Anteil daran haben die naturwissenschaftlichen, ökonomischen und auch sozialwissenschaftlichen Einsichten. Industrie und Technik revolutionieren sämtliche Lebensverhältnisse. Andererseits treiben Entfremdung, Technokratie, instrumentelle Vernunft und totale Verwaltung den Menschen in die Enge. Auch die Umweltzerstörung nimmt hier ihren Anfang. Allerdings bleibt auch die Moderne als Phase des bloßen Menschseins und des Todes Gottes in aller Widersprüchlichkeit und Paradoxie auf das christliche Movens der Menschwerdung Gottes bezogen, nur dass hier Gott in der Weise Mensch wird, dass er sich seiner Göttlichkeit vollkommen entledigt. Die gottmenschliche Synthese wird einseitig aufgelöst: Anthropozän. Doch dadurch kommt der Mensch in seiner Endlichkeit, Niedrigkeit und weltlichen Bedürftigkeit radikal neu in den Blick.

Die nachmetaphysische Moderne ist die große Zeit der säkularen Vernunft. Sie ist wie gesagt ein menschliches Vermögen und keine göttliche Selbstvergegenwärtigung. Gerade deshalb lässt die Differenz 2.0 der Moderne zurückdenken an die Differenz 1.0 im zweiten Kapitel unserer Geschichte, wo die menschliche Vernunft schon einmal als prinzipiell geschieden vom göttlichen Logos vorgestellt wurde, wobei die geschaffene menschliche Vernunft als Wirkung des prinzipiellen göttlichen Logos gedacht wurde und sich der Schöpfer dem Geschöpf spekulativ einprägte. Streng genommen blieben Freiheit und Vernunft in jedem ihrer Akte auf die göttliche Ursache bezogen. Im Rahmen der Differenz 2.0 kommt es paradoxerweise auch zu Renaissancen des religiösen Glaubens und der Kirchen. Hier ist nicht nur an die existenzielle Erneuerung des Glaubens bei Kierkegaard und deren theologische Aufnahme etwa bei Karl Barth zu erinnern. Auch die liberale Theologie des Protestantismus muss genannt werden, die sich bei ihren prominenten Vertretern Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch der religionswissenschaftlichen, historischen, psychologischen und soziologischen Wissenschaftlichkeit der Moderne radikal öffnet. Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

1.5 *Differenz 3.0 oder die dekonstruktive Nicht-Synthese der Postmoderne*[41]

Die radikale Destruktions- und Fortschrittsdynamik der nachmetaphysischen Ära hatte ihre Auswirkungen auf alle Lebensbereiche des Menschen. Doch gab es neben den Errungenschaften moderner Wissenskultur der industriellen Moderne abgründige Effekte von bisher ungekanntem Ausmaß. Gerade die Negation des erfahrenen Negativen führt zur Vernichtung der mit dem Negativen verbundenen Menschengruppen. So führte ein (vermeintlich) naturwissenschaftlicher, jedenfalls aber sozialdarwinistischer Biologismus zum rassistischen Antisemitismus und mithin zur Shoah. Ein mit ebenfalls biologistischen, weltmachtpolitischen und kulturhistorischen Motiven unterfütterter und zugleich militärtechnologisch hochgezüchteter Nationalismus führte zu den beiden Weltkriegen. Und ein totalitär gewendeter Kommunismus führt zur Vernichtung ganzer gesellschaftlicher Klassen und scheinbar reaktionärer Völkerschaften. Mit dem 2. Weltkrieg und der Shoah ist die klassische oder industrielle Moderne erschöpft.[42] Manche, wie der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas, sehen das Unheil in der europäischen Denkgeschichte als solcher angelegt.[43] Doch wird eine erneuerte Affirmation der neuzeitlichen Identität 2.0, der mittelalterlichen Differenz 1.0 und der antiken Identität 1.0 ebenso unmöglich wie deren wiederholte Negation oder Destruktion, die sich ja in den Abgründen des 20. Jahrhunderts gerade in ihrer konkreten Destruktivität erwies.[44] Doch ebenso wenig kann es in dieser Situation zu einer Synthese von metaphysischem Identitätsdenken und nachmetaphysischer Differenzerfahrung kommen, da der Begriff der dialektischen Versöhnung einen Rückfall in Hegelsches Ganzheitsdenken implizieren würde. Der Begriff der Aufhebung selbst ist verbrannt, da ihm nun vor allem die Negation der Differenzen angesehen wird. Jedwede Synthese führe zu einer neuen Identität, die gerade vermieden werden soll, weil dies die Negation des Anderen impliziere (Adorno, Levinas). Jede Identität berge Negativität und jede Negativität enthalte Identität. In jedem Fall wird allen weltlichen Identifikationen (Klasse, Rasse, nationale oder individuelle Identität usw.) ein

41 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des Katholischen*, S. 87–104; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 35–92.

42 Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, S. 60.

43 Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

44 Dies ist das Thema von Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, S. 121–236. Derrida kritisiert an Levinas dessen Geste der Negation gegenüber der abendländischen Denkgeschichte, da diese das Unheil nur wiederholen würde.

konkretes Vernichtungspotential zugeschrieben, weil durch die Setzung des Einen das Andere tendenziell negiert werde. So bildet sich in den fünfziger Jahren als *Substitut* für eine denkbare Synthese der metaphysischen Identität und der modernen Differenz die *postmoderne Dialektik ohne Synthese* (Merleau-Ponty) aus.[45] Die Abenteuer einer neuartigen Dialektik der Offenheit vermeiden jeden innerweltlichen Schluss der Geschichte und damit auch jede Geschlossenheit des Ganzen, das ja als totalitäre Bedrohung empfunden wird. Identitäten werden aufgesprengt und pluralisiert. François Lyotard bringt diese neue Konstellation auf den Begriff „Postmoderne", die sich in einem fortwährenden Kampf gegen Identität und Totalität *performativ* verwirklicht. Lyotard fordert die Rettung der Differenzen[46] – gegen jede Verwirklichung von konkreten Identitäten in der Welt. Dem Begriff der Identität setzt er den Begriff des Widerstreits (*Le Différand*) entgegen.[47]

Das programmatische Ausbleiben der Versöhnung hatte seinen dichterischen Ausdruck bereits in der Überzeugung ‚Godot kommt nicht' gefunden. Das „Warten auf Godot" ist sinnlos (Beckett). Doch genau betrachtet ist die Grundgeste der Postmoderne keine neue Negation des Bisherigen im Ganzen, wie sie die Moderne zu verwirklichen suchte. Damit geht die *Destruktion* der Metaphysik (Heidegger) und des Christentums über in die *Dekonstruktion*. Derridas Rede von Dekonstruktion verbindet in neuer Weise die Affirmation oder Konstruktion eines Sachverhalts und dessen Negation oder Destruktion zu einer neuartigen Limitation, die nunmehr als Be-Entgrenzung oder unendlicher Aufschub verstanden wird.[48] Ein unendliches Differenzieren der *Différance* wird zum Substitut gleichermaßen für die Identität und die Differenz und kann als *Differenz 3.0* aufgefasst werden.[49] Derrida verschiebt die Präsenz der Wahrheit oder der Anwesenheit einer Sache ins Unendliche und postuliert zugleich deren unendliches Kommen. Diese neue Bewegung

45 Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, S. 245: „Die Dialektik schafft nicht, wie Sartre meint, eine Finalität, das heißt eine Gegenwärtigkeit des Ganzen […]." Die Wahrheit leuchtet vielmehr „in unausgleichbaren Entwürfen auf" (S. 247), Welt und Geschichte sind „ein Bündel unverträglicher Perspektiven". Schon hier deutet sich das Ende der großen Erzählungen an.

46 Vgl. Lyotard, *Die Beantwortung der Frage*, S. 49.

47 Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*.

48 Vgl. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S. 31–56.

49 Die darin liegende Strukturparallele zur Differenz 1.0 des Mittelalters und der hier angenommenen Transzendenz bringt zeitgenössische theologische Strömungen wie die *Radical Orthodoxy* (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward u.a.) dazu, einen Kurzschluss von der Postmoderne in die Patristik und ins Mittelalter zu ziehen. Der nicht in sich differenzierte Gesamtkomplex von Neuzeit und Moderne (engl. *Modernity*) wird als *Secular Age* (vgl. auch Charles Taylor) denunziert und übersprungen.

kann er durchaus mit religiöser Anspielung als Advent bezeichnen, als einen Messianismus ohne Messias.[50] In diesem Kontext erfährt auch die traditionell gefasste Identität der göttlichen Einheit eine unendliche Fragmentierung und Streuung in die entgrenzte Pluralität, in der der religiöse Charakter des Denkens wiederkehrt und sich zugleich verabschiedet – *à Dieu*. Die Rede von „säkularer" Vernunft verliert hier ihre moderne Schärfe. Derrida vergleicht die Transzendenz/Unaussprechlichkeit der Différance durchaus mit der negativen Theologie der Spätantike.[51] Doch weil er zurecht sieht, dass die Differenz (2.0) der Neuplatoniker zur Hyperessenz der Identität des Einen führt, postuliert er eine Differenz der Differenz oder eine Potenzierung der göttlichen Transzendenz in die radikale Uneinholbarkeit.[52] Am Ende seiner Überlegungen zur negativen Theologie in „Wie nicht sprechen" stellt Derrida die Frage: „Eine Theologie wäre sie möglich?".[53] Freilich meint Derrida damit eine Theologie der Différance, die jede Identität Gottes ins Gleiten bringt. Doch bleibt es dabei, dass die religiöse Dimension der philosophischen Vernunft in der Postmoderne in neuer Weise ans Licht tritt.

2. Identität 3.0 oder die produktive Konstellation der Geschichte

Die Postmoderne hatte die Grenzen zwischen Glauben und Wissen dekonstruiert, und sie wusste sich selbst etwa bei Gianni Vattimo[54] oder Jean-Luc Nancy[55] als untrennbar mit der Geschichte des Glaubens verbunden. Dennoch bleibt das Vorzeichen der Postmoderne in gewissem Sinn *negativ*. Weil auch noch die Dekonstruktion in (un)eingestandener Weise eine metaphysische Konstruktion voraussetzt, der sie zugleich entkommen will, auch wenn dies gleichsam als unmöglich angesehen wird. Weil sie in diesem prekären Sinn ein „parasitäres" Verhältnis zur Metaphysik unterhält, kann sie deren Ertrag nicht in dem Sinne anerkennen, dass es zu einem neuartigen *produktiven* oder *konstruktiven* Umgang mit der Geschichte käme.[56] Die Postmoderne lebt wie schon die Moderne vom Abstoß und vom Verzehr der metaphysischen

50 Vgl. Derrida, *Glaube und Wissen*, S. 9–106.
51 Vgl. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S. 36.
52 Vgl. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S. 36.
53 Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 110.
54 Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*; Vattimo, *Jenseits des Christentums*.
55 Vgl. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*.
56 Inwiefern diese Diagnose auch für die Analytische Philosophie gilt, wäre zu untersuchen. Eine Provokation stellt die Interpretation der Sprachanalyse durch Boeder dar; in: Boeder, *Installationen der Submoderne*, S. 281–414.

Tradition und enthält damit ein stark destruktives Moment. Dieser zugleich abstoßende und verzehrende Aspekt innerhalb der Dekonstruktion ist es auch, der die Postmoderne derart an die nachmetaphysische Moderne bindet, dass es durchaus berechtigt erscheint, sie in Kontinuität zur industriellen Moderne als „Spätmoderne" zu bezeichnen.[57] Die Spätmoderne zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie keine großen Erzählungen mehr hervorbringt. Die Narrative werden immer mehr fragmentiert. Diese Fragmente der großen Geschichten bieten keine geschichtliche Heimat. Ohne legitimierende Erzählungen kommt den großen Hinterlassenschaften der Metaphysik, der Kunst, der Religion und dem freiheitlich-demokratischen Staat, der theo-logischen Philosophie sukzessiv ihre affirmative und konstruktive Basis abhanden.

Der Soziologe Andreas Reckwitz stellt fest, dass wir am Ende der Illusionen angekommen sind.[58] Die Idee eines „quasi-natürlichen" Fortschritts der liberalen Gesellschaften entpuppe sich als Illusion,[59] die Aufforderung an das spätmoderne Individuum, sich als je besonderes zu verwirklichen, zeige Erschöpfungserscheinungen,[60] Konflikte bezüglich kultureller Identitäten bedrohten die Gesellschaften.[61] Die Kultur der Singularitäten und Besonderheiten, welche die moderne Kultur des Allgemeinen abgelöst habe, sei an ihre Grenze gelangt – wie übrigens auch die moderne Kultur der Beschleunigung, die Hartmut Rosa diagnostizierte.[62] Es bedürfe eines neuartigen „doing universality"[63] bzw. einer Entschleunigung der Dekonstruktion der Narrative. Die beiden Soziologen Reckwitz und Rosa fordern ihrerseits neue „big stories", die der Gesellschaft eine legitimierende Basis geben und dem Einzelnen ein geschichtliches Obdach.[64] Meine Absicht ist es, im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen. Dabei sollte auch ihre innere Verwiesenheit aufeinander angedeutet werden. Aus der unübersehbaren Fülle von Gedachtem wurden dafür Positionen ausgewählt, die paradigmatischen Charakter haben. Um eine Struktur in der Textur der Geschichte zu bringen, wurden epochale Kapitel vorgestellt. Jedes der fünf Kapitel hat etwas Besonderes zu sagen und

57 Vgl. z.B. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, S. 19 u. 27. Dieses Buch bietet m. E. eine umfassende Soziologie der Postmoderne, die Reckwitz bevorzugt als Spätmoderne bezeichnet.

58 Vgl. Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*.

59 Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*, S. 11.

60 Vgl. Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*, S. 203–239.

61 Vgl. Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*, S. 26–62.

62 Vgl. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung*.

63 Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, S. 440.

64 Vgl. Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*.

kann im wahrsten Sinn des Worts erbaulich sein. Die Geschichten sollen denkenden und glaubenden Menschen unserer Tage einen intellektuellen Wohnraum eröffnen. Dies erfordert einen produktiven Umgang mit dem gegebenen Bauzeug der Geschichte. Man könnte diese aktuelle Situation und mehr noch diese darin liegende Aufgabe eine *produktive Konstellation* nennen. Das Wort „*pro-duktiv*" steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen *hervorgebracht* wird (*pro-ducere*). Zukunft soll aus der Geschichte *hervor-geführt* werden und zwar in einem „*pro-duktiven*", weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation. Das Wort „*Kon-stellation*" ersetzt das in anderem Kontext angebrachte, aber in unserer Gegenwart irritierende und auch irreführende Wort „Syn-these", und meint wie bereits angedeutet eine *Zusammen-Stellung* von geschichtlichen Momenten zu einer großen Erzählung.[65] Die Kapitel der Geschichte sollen zur sprachlichen Aufführung gebracht werden. Eine *produktive Konstellation* im Sinne einer *performativen Universalität* (doing universality) kann als große Erzählung wie ein heilender Verband für eine zerfallende und sich atomisierende Gesellschaft der Singularitäten sein. Gerade wenn die unschätzbaren Errungenschaften der Postmoderne – ich nenne hier nur die Suche nach dem Heiligen auf dem Antlitz des Anderen – bewahrt bleiben sollen, müssen sie neu kontextualisiert werden. Diese Kontexte ergeben sich aus der Fülle des zur Verfügung stehenden geschichtlich gewachsenen Textbestandes. Entscheidend ist, *dass wir von einer Kultur des Verzehrs und Verbrauchs zu einer produktiven Konstellation der Bewahrung und Bewirtschaftung – auch – der geistigen Schöpfung übergehen*. Dies gilt wohl auch für andere Kulturen. Auch andere Kulturen und Religionen sind gehalten, ihre Geschichte neu zu erzählen und dabei die narrativen Quellen des Orientierungswissens neu und zeitgemäß zu erschließen.

Unsere bedrohte Welt braucht Visionen der Schonung. Der Kultur des Konsums muss mit Perspektiven der Gelassenheit und Gerechtigkeit Widerstand geleistet werden. Die Politiken des Krieges müssen mit Hoffnung auf Frieden eingehegt werden. In allem Betrieb aber ist das Leben des Menschen geprägt von einem *umfassenden Mangel an erfüllter Gegenwart*. Vergänglichkeit und Endlichkeit werden in unserer aktuellen Kultur verdrängt. So ist denn die Angst vor dem Tod die wohl tiefste Dimension des aktuell erfahrenen Entzugs. Die Angst vor der Vergänglichkeit treibt die zerstörerische Unruhe an. Die Sorge um die Endlichkeit hetzt die Menschen zurück in sich selbst und verstellt den Blick auf die fast unsichtbar gewordene Gegenwart des Unendlichen.

65 Zu einer anderen produktiven philosophiegeschichtlichen Verwendung des Wortes vgl. Henrich, *Konstellationen*.

Noch das postmoderne Wissen barg in sich eine Spur des Verlöschens der Spur (Derrida) desjenigen Traditionsbestandes europäischer Kultur, der noch die Postmoderne trägt. Noch Dekonstruktion und Différance bergen in sich eine Ahnung des Göttlichen, wie auch die Differenz 2.0 als Negation göttliches Wissen in sich trägt und anthropologisch transformiert. Die drei metaphysischen Kapitel unserer Geschichte erzählten unter der Chiffre Identität 2.0, Differenz 1.0 und Identität 1.0 allerdings in je eigener Weise affirmativ von der begreifbaren Gegenwart Gottes.

Die *produktive Konstellation*, die sich in unseren Tagen eröffnet, ist die Reaktion auf den kollektiv und individuell erfahrenen Mangel an erfüllter Gegenwart.[66] Sie kann gemäß der inneren Logik der hier vorgestellten Geschichte *Identität 3.0* genannt werden. Hier werden die Fäden des Bisherigen zusammengezogen, ohne wie gesagt synthetisiert zu werden. Vielmehr ergibt sich die *Zusammenstellung* von gewachsenen Positionen, die alle das je Eigene beizutragen haben, um eine erfüllte Gegenwart – performativ – denkbar, erfahrbar und erzählbar werden zu lassen. Genau in diesem Gewebe von geschichtlich Gewachsenem stellt sich die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens und der Möglichkeit der Vernunft in neuer Weise. Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation* erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken.[67] Identität 3.0 meint eine radikal neuartige *Zusammenstellung* von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken in deren Bezogenheit auf die christlichen Basisnarrative

66 Vgl. Uhde, *Gegenwart und Einheit*.

67 *Wie aber kann Identität 3.0 genauer gegen die bisherigen Formen von Identität und Differenz abgegrenzt werden?* Identität 3.0 unterscheidet sich von der Identität 1.0, der reinen Selbigkeit göttlicher Vernunft des griechischen oder der Treue Gottes des jüdischen Kontexts, die als verstandeslogische Identität bzw. als religiöse Identität des Schöpfer- und Befreiergottes durchaus auch in Zukunft weiterhin gebraucht werden. Sowohl die Radikalität der göttlichen Transzendenz, die wir als Differenz 1.0 bezeichnet haben, als auch die individuelle Fleischwerdung des jenseitigen Gottes sind in der Identität 3.0 enthalten. Identität 3.0 meint aber auch anderes als die Identität 2.0 von Identität und Nichtidentität der klassischen Neuzeit. Diese reinste Form einer vernunftlogischen Synthese führt zu einer reinen Einheit, die heute als Bedrohung empfunden werden kann. Die Dialektik der Neuzeit ist in der Weise, wie hier göttlicher Geist vollkommen zu sich selbst kommt, unglaubwürdig geworden. Deshalb birgt Identität 3.0 in sich die Realisierung der Destruktion der Metaphysik als Differenz 2.0 und der Dekonstruktion von Metaphysik und Moderne als Différance oder Differenz 3.0. Damit aber fällt sie gerade nicht hinter die Errungenschaften dieser beiden Epochen der Geschichte zurück, sondern bestimmt sie weiter, drängt über sie hinaus in eine neue geschichtliche Konstellation.

der Bibel.[68] Sie birgt in sich die drei metaphysischen Modi der kategorischen Identität 1.0, der hypothetischen Differenz 1.0 und der disjunktiven Synthese von Antike und Mittelalter in der neuzeitlichen Identität 2.0 sowie die nachmetaphysische Differenz 2.0 und postmoderne Differenz 3.0 (Différance). Alle fünf Modi von Identität und Differenz sind bezogen auf die biblische Botschaft.[69] Deshalb gewinnt Identität 3.0 ihre Kraft aus dem Zusammenspiel ihrer Momente untereinander und mit der für unseren Kulturkreis schlechthin konstitutiven Großerzählung: der Bibel. So wird es möglich, neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren. Freilich bleibt die Weisungskraft der Heiligen Schrift immer auch frag-würdig. Dies gilt nicht nur für das säkulare Wissen, das vornehmlich kulturgeschichtliches Interesse an diesem Buch haben dürfte, sondern auch für den Glauben.

Wenn diese *Kon-Stellation* keine bloße Wiederholung der hegelschen Geste der Aufhebung sein will, dann weil es sich dabei auch um eine Form von *Syn-These* handelt, die Differenzen im Sinne der Moderne und Postmoderne radikal anerkennt. Sie realisiert sich nicht in der Wahrheit des Begriffs, sondern in der Performativität eines neuartigen *dia-lektischen* Sprechens. Diese neue Form der *Dia-Lektik* auszuloten, ist eine der zentralen Aufgaben, der sich die hier vorgestellte philosophische Theologie bzw. theologische Philosophie verpflichtet weiß. Dia-Lektik bedeutet ursprünglich ein Durchsprechen. Es ist abgeleitet von den Wörtern *dia* (durch) und *legein* (sprechen). Es kommt also darauf an, die hier erzählte Geschichte im Sinne eines Narrativs durchzusprechen. So bedeutet das griechische Wort *dialégesthai*, das ebenfalls in Dialektik steckt, ein Gespräch zu führen. Um heute weiterzukommen, müssen wir ein lebendiges und offenes Gespräch mit der hier erzählten „big story" führen, wobei mit verschiedenen Perspektiven auf diese Geschichte zu rechnen ist, die ebenfalls in ein Gespräch untereinander eintreten können. Die Kapitel der Story wurden in der hier vorgestellten Perspektive auf ein Minimum reduziert. Die Begriffe Identität und Differenz, so, wie sie hier verwendet wurden, bezeichnen das äußerste Kondensat im Sinne einer narrativen Basisstruktur. In exakt diesem Sinn handelt es sich um *notwendige* Positionen. Diese Positionen könnten allerdings auch als *personae dramatis* imaginiert werden, die miteinander ins Gespräch treten, handelt es sich doch dabei auch um von wirklichen Menschen entworfenes Denken.

---

68 Ruhstorfer, *Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart*, S. 56–86.

69 Dies habe ich entfaltet in meinem Buch *Gotteslehre*, wo die ontologische Differenz fortbestimmt wurde als Differenz zwischen transzendentaler Weisung, will sagen biblischer Offenbarung, und kategorialen Verhältnissen, will sagen Vernunftgeschichte.

Nicht die Geschichte und ihr Ablauf sind notwendig, wohl aber das Minimum an *plot twists* und das Minimum der Figuren. Innergeschichtlich sind diese Geschichtswendungen der Denkfiguren kontingent. Auf der Metaebene bilden sie eine gefügte Rhythmik des erzählten Logos. Keine dieser in diesem Sinn *logischen* Wendungen ist verzichtbar. Es wären auch andere Varianten der Geschichte möglich, mit anderen konkreten Protagonist:innen und anderen Perspektiven.[70] Auch das hier gewählte Set an Erzählstruktur bleibt kontingent. Es bleibt bedingt durch *die persönliche* Geschichte des Erzählers. Der/die Erzählende kann sich selbst nicht ganz verschweigen. Meine persönliche intellektuelle Biographie spielt dabei eine Rolle, auch wenn sie in diesem Kontext nicht zu erzählen war.[71] Doch ist bei aller Partikularität und Kontingenz nicht *das Erstaunliche* zu übersehen – und das Erstaunliche war es, was die Philosophie in ihrem ersten Anfang hervorgerufen hat. Erstaunlich bleibt hier nicht nur die logische Rhythmik, sondern auch der gemeinsame Bezug zu den biblischen Geschichten und damit die innere Verwiesenheit von Glauben und Wissen aufeinander. Das Gespräch der Protagonisten (Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Marx, Nietzsche, Derrida etc.) über Gott folgt einer erstaunlichen Logik, und sie alle stehen seit der Begegnung des jüdischen Glaubens und griechischen Wissens im Christentum unter dem Zuspruch der biblischen Geschichte. Kontingent und unerwartet, doch zugleich von einer erstaunlichen narrativen Rhythmik geprägt, entfaltet sich die hier erzählte „big story" des westlichen Glaubens und Denkens durch ihre unvorhersehbaren Wendungen. So ist die aktuelle Wendung von der Différance in die Identität 3.0 keine mechanische Notwendigkeit, vergleichbar einem simplen Computerprogramm oder einem linearen Naturprozess. Zugleich aber gibt es, wie hier angedeutet wurde, in unseren Tagen ein gewachsenes Bedürfnis nach Transformation. Wenn ein Kapitel der Geschichte erschöpft ist, wächst die Sehnsucht nach einer neuen Wendung der Geschichte. Ob, und wenn ja, wie sich dieser *plot twist* ereignet, hängt in gewisser Weise vom Tun und Lassen der Menschen ab. Allerdings ist das Denken und Streben der einzelnen Menschen seinerseits vorgeprägt von geistigen, materiellen, gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen und Strukturen. Diese Prägungen konnten hier nur angedeutet werden. Die Wendungen der Geschichte ergeben sich aus der Perspektive des Glaubens aber auch aus einem göttlichen Zuspruch, denn theologisch gesehen ist diese Story ein Gespräch Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Im Sinn dieses Tuns mit Worten kann man vom *Doing*

70 Hier wäre zum Beispiel noch einmal an die Analytische Philosophie zu erinnern, die in der hier erzählten Geschichte nicht berücksichtigt wurde.

71 Vgl. Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 15–31, bes. S. 15–21.

Identity 3.0 sprechen. Gott und Mensch spielen in dieser Performance ihre je eigenen Rolle. Die Inszenierung der Identität 3.0 schafft Wirklichkeit bzw. ist selbst Wirklichkeit. Die Tragweite dieses Tuns mit Worten, dieses Spiels mit Geschichte und Geschichten ist nicht abzusehen. Klar ist aber, dass dieses Spiel transgressiv ist. Es drängt ins Unbekannte.

In theologischer Hinsicht zeigen sich in diesem Spiel stets neue Aspekte Gottes, die mit den trinitarischen Personen assoziiert werden können. So wird Identität 1.0 als eine gegenwärtige Manifestation des Vaters im Himmel gedeutet. Differenz 1.0 meint die absolute Transzendenz des himmlischen Vaters, in dessen Gegenwart einzig der inkarnierte Sohn vermittelt. Identität 2.0 bezeichnet die versöhnende Liebe des Geistes, die in jedem Menschen wohnt. Differenz 2.0 impliziert die anthropologische Radikalisierung der Menschwerdung des Sohnes in der Welt ohne Rücksicht auf den göttlichen Grund. Differenz 3.0 (Différance) macht die Streuung des Geistes in die unüberschaubare Pluralität postmoderner Möglichkeiten denkbar. Doch noch einmal: Auch damit ist keine trinitarische Mechanik der Offenbarung behauptet, sondern vielmehr das Erstaunliche einer religiösen Heilsgeschichte, die in der Unverfügbarkeit Gottes gründet, in den biblischen Geschichten ihre Mitte hat und in das Geheimnis Gottes zurückverweist. Im religiösen Sinn wäre das *Doing Identity 3.0* als eine *göttliche Performance* zu deuten, in der verschiedene Aspekte Gottes wie in einem Kaleidoskop zur Erscheinung gebracht werden. Ziel des göttlichen Tuns ist auch hier, theologisch gesprochen, die Verherrlichung der Welt. Gott *tut* dies durch sein Anwesen, sein Verursachen, sein Interagieren, sein Abwesen, sein Sich-Zerstreuen. Doing Identity 3.0 impliziert dann eine Zusammenstellung der Wirkweisen Gottes. Die Not-Wendigkeit der darin liegenden produktiven Konstellation liegt einzig in ihrer Brauchbarkeit für menschliches Heil und terrestrische Heilung.[72] Sie bewährt sich in der konkreten Performanz der Menschen, die mit dem göttlichen Anspruch interagiert. Doing Identity 3.0 fordert alle Menschen zur Mitarbeit heraus.

Abschließend sei angemerkt, dass ein wesentliches Moment der religiösen Performanz der Identität 3.0 deren Selbstrelativierung im Sinne einer Öffnung für Anderes, auch für andere Religionen, ist. Ein Europa der Identität 3.0 weiß sich offen für die Differenzen auch in religiöser Hinsicht. Ein Europa, das sich dankbar an seine christliche Herkunft erinnert, braucht weder eine Leitkultur

72 Vgl. Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 40: „Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte".

noch kulturellen Relativismus. Vielmehr weiß es sich ebenso dankbar immer schon bezogen auf ein Außen, das dabei ist, auch im Innen Heimat zu finden. Der außereuropäische Anfang Europas im Judentum ist die bleibend mahnende Chiffre für das Wechselspiel von Fremde und Heimat. Das Wort des jüdischen Philosophen Jacques Derrida, dass es der europäischen Kultur eigen ist, nicht mit sich identisch zu sein, behält seine Gültigkeit.[73] Diese Alterität ist sowohl auf die Relation von Glauben und Wissen als auch auf verschiedene Formen des Glaubens und verschiedene Formen des Wissens zu beziehen. Im *dia-lektischen* Gespräch im oben erwähnten Sinn führt die Begegnung mit dem Anderen immer wieder zurück auf das individuelle Selbst des einzelnen Menschen, auf das besondere Selbst Europas und auf das universale Selbst der Weltgemeinschaft.

Literatur

Aristoteles: Metaphysik: 1072b, in: Ders. (Hrsg.): *Metaphysik: Bd. 2*, übers. v. Hermann Bonitz, bearb. v. Horst Seidl. Hamburg: 1995.

Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: 2003.

Beierwaltes, Werner: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a.M.: ²2004.

Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: ²2016.

Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: ²1988.

Boeder, Heribert: *Das Vernunftgefüge der Moderne*. München/Freiburg i.Br.: 1988.

Boeder, Heribert: *Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: 2006.

Brandom, Robert Boyce: *Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der „Phänomenologie des Geistes"*. Berlin: 2021.

Brandom, Robert Boyce: *Wiedererinnerter Idealismus*. Frankfurt a.M.: 2015.

Della Mirandola, Giovanni Pico: *Oratio de hominis dignitate*. Hamburg: 1990.

Derrida, Jacques: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas", in: Ders. (Hrsg.): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: 1976, S. 121–236.

Derrida, Jacques: „Randgänge der Philosophie. Die différance", in: Ders. (Hrsg.): *Randgänge der Philosophie*. Wien: 1988, S. 31–56.

Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien: 1989.

Derrida, Jacques: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt a.M.: 1991.

73 Vgl. Derrida, *Das andere Kap*, S. 12.

Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft", in: Ders./Gianni Vattimo (Hrsg.): *Die Religion*. Frankfurt a.M.: 1996, S. 9–106.

Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, hrsg. v. G. Schmidt. Frankfurt a.M.: 1967.

François Poirié: *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: 1987.

Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: ^{2}1958.

Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bde*. Frankfurt a.M.: 2019.

Henrich, Dieter: *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Stuttgart: 1991.

Hühn, Lore: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen: 2009.

Kierkegaard, Sören: *Entweder – Oder. Teil I*. Düsseldorf: 1950.

Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil*. Düsseldorf/Köln: 1958.

Kierkegaard, Sören: *Philosophische Bissen*. Hamburg: 1989.

Knauf, Ernst Axel: „[Art.] jhwh", in: Hans Dieter Betz/Don Spencer Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 4*. Stuttgart: ^{4}2001, S. 504f.

Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Némo*. Wien: 1984.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: 1995.

Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: 1983.

Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Wien: ^{2}1989.

Lyotard, Jean-François: „Die Beantwortung der Frage. Was ist postmodern?", in: Peter Engelmann (Hrsg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: 1990, S. 33–49.

Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: 1994.

Meister Eckhart: *Die deutschen Werke*. Bd. 1. Stuttgart: 1958.

Merleau-Ponty, Maurice: *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt a.M.: 1974.

Metz, Johann Baptist: *Theologie der Welt*. Freiburg i.Br.: 2015.

Moltmann, Jürgen: *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloh: 1997.

Nancy, Jean-Luc: *Dekonstruktion des Christentums*. Zürich/Berlin: 2008.

Pannenberg, Wolfhart: *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg i.Br.: 1988.

Parmenides: „Frgm. 1 und Frgm. 2", in: Geoffrey Stephan Kirk/John Earle Raven/Malcolm Schofield (Hrsg.): *Die vorsokratischen Fragmente. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart, Weimar: 1994, S. 266–269.

Parmenides: „Frgm. 6“, in: Geoffrey Stephen Kirk/John Earle Raven/Malcolm Schofield (Hrsg.): *Die vorsokratischen Fragmente. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart/Weimar: 1994, S. 272.

Reckwitz, Andreas: *Gesellschaft der Singularitäten*. Frankfurt a.M.: 2017.

Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Frankfurt a.M.: 2019.

Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: 2021.

Rorty, Richard: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. Chicago: 1967.

Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a.M.: 1981.

Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit“, in: Norbert Fischer/Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i.Br.: 1998, S. 283–341.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Freiburg i.Br.: 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Paderborn u.a.: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Gotteslehre*. Paderborn: 2010.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart“, in: Ders. (Hrsg.): *Gotteslehre*. Paderborn u.a.: 2014, S. 263–351.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Bis hierher und weiter. Zum Verhältnis von Christentum und Kultur“, in: Ders. (Hrsg.): *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn u.a.: 2015, S. 15–30.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des Katholischen. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Inspiration – Geist – Vernunft. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre“, in: Ders./Ralf Rothenbusch (Hrsg.): *„Ein gegeben von Gott“ (2 Tim 3,16). Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 205–230.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart“, in: Ahmed Mirad Karimi (Hrsg.): *Falsafa. Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*. Freiburg i.Br.: 2020, S. 56–86.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit. Wie Jesus von Nazareth als Grund der Dogmatik gedacht werden kann“, in: Gerd Häfner (Hrsg.): *Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese. Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Neutestamentler des deutschen Sprachraums*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 203–238.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in: Martin Kirschner (Hrsg.): *Europa* (*neu*) *erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Baden-Baden: 2022, S. 335–362, <nomos-elibrary.de/10.5771/9783748928645-335/produktive-konstellation-zur-dia-lektik-von-wissen-und-glauben-in-europa> (Datum des letzten Zugriffs: 1.12.2022).

Stegemann, Wolfgang: *Jesus und seine Zeit*. Stuttgart: 2010.

Uhde, Bernhard: *Gegenwart und Einheit*. Typoskript. Freiburg i.Br.: 1982.

Van Kooten, George Henk (Hrsg.): *The revelation of the name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the pagan Graeco-Roman world, and early Christianity*. Leiden: 2006.

Vanoni, Gottfried: *„Du bist doch unser Vater"* (*Jes 63,16*). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*. Stuttgart: 1995.

Vattimo, Gianni: *Glauben – Philosophieren*, übers. v. Christiane Schultz. Ditzingen: 1997.

Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München/Zürich: 2004.

Viertbauer, Klaus: *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst*. Regensburg: 2017.

TEIL II

System und Topologie

In Dia-lektik mit Ruhstorfers Geschichte

„Seit ein Gespräch wir sind" – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik

'Since We Have Been a Conversation' – Theological Phenomenology and Metaphysics of the History of Salvation

Peter Paul Morgalla

Abstract

The central concern of this essay is to ask about a possible relationship between theological phenomenology and metaphysics of the history of salvation. Thereby, on the one hand, the theological-phenomenological traces in Karlheinz Ruhstorfer's salvation-historical-metaphysical approach are elaborated and presented, on the other hand, the possible potentials are shown, how a phenomenological reformulation of the said approach could look like.

Keywords

Theological phenomenology, metaphysics of the history of salvation, philosophical hermeneutics, theology of history, philosophy of history

Die erstaunliche „Wirkungsgeschichte"[1] der spannenden und spannungsreichen Begegnung zwischen Jerusalem und Athen[2], deren zwei-einer Geist über Rom und Bagdad viele weitere abendländische Sinn-Orte erfasste – man denke etwa an Monte Cassino und Canterbury, Paris und Bologna, Tübingen

1 Der Gedanke der Wirkungsgeschichte ist für Ruhstorfer von größter Bedeutung. Vgl. dazu u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 11 u. 14; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 28. Mit dieser für Ruhstorfer „[e]rstaunlichen" Wirkungsgeschichte steht und fällt der Ansatz. So hebt diese Theologie – wie schon die Philosophie – vom *Staunen* an. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25f. (zum Zitat: S. 25).

2 Zum Motiv der Spannung vgl. Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*. Vgl. außerdem die instruktive Aufsatzsammlung von Dirscherl/Dohmen (Hrsg.), *Glaube und Vernunft*.

© PETER PAUL MORGALLA, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

und Jena, aber auch Heidelberg und Freiburg[3] –, hat der katholische Theologe Karlheinz Ruhstorfer in immer wieder neuen und anderen An- und Umwegen verfolgt. Er ist mit langem Atem den Weg des abendländischen Geistes abgeschritten, hat die Höhen und Tiefen, die Berge und Täler dieser gewordenen „Landschaft"[4] mitsamt ihren gebildeten Formationen erwandert, ist zu ihrer möglichen Zukunft vor-gelaufen und in ihre unerschöpfliche Gewesenheit zurück-gegangen, um auf dieser theologischen Pilgerreise, die für ihn immer auch ein philosophisches Umherwandeln war und ist, epochale Aufenthalte des Wohnens zu entdecken.[5] Diesem *Wandern und Wohnen* entsprang eine „Erzählung"[6], die sich selbst als eine „heilsgeschichtliche Metaphysik"[7] versteht. Sie ist – wie ich gegenüber dem Erzähler und seiner Erzählung dankend bekenne – eine „spannende Geschichte"[8] mit vielen überraschenden und dramatischen Wendungen, weil der Not-Wendige schlechthin diese Dramatik zwischen Gott und Mensch eigentlich bewegt; sie ist – wie ich glaubend bekenne – eine wahre, schöne und gute Geschichte, weil der Wahre, Schöne

3 Es sei angemerkt, dass es viele weitere Sinn-Orte dieses ‚Geistes' gibt, die längst nicht mehr nur auf den europäischen Kontinent bezogen sind. Eine sehr schöne und tiefe Begegnung der Geistes-Geschichten hat sich im 20. Jahrhundert etwa in Kyōto ereignet, um an die moderne japanische Philosophie im Ausgang von Kitarō Nishida zu denken.

4 Dass die abendländische Geistesgeschichte auch in der Metapher der *Landschaft* zum Ausdruck kommen kann, hat Hans-Georg Gadamer angedeutet. Vgl. Gadamer, *Bildende und sprachliche Kunst am Ende des XX. Jahrhunderts*, S. 60. Auch Ruhstorfer spricht von einer „geistigen Landschaft" (Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 15) bzw. von „Denklandschaften" (Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 278).

5 Im Hinblick auf die Erzählung der abendländische Geistes-*Geschichte* wird man – wie dies Ruhstorfer selbst immer wieder angedeutet hat (vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 224) – auch auf die Metapher des *Gewebes* bzw. *Gewandes* im Sinne einer (Körper-)Bedeckung oder an diejenige des *Hauses, Gebäudes* bzw. *Baus* im Sinne eines Wohn-Raums zurückgreifen können. Im Hinblick auf die Metapher des Gewebes bzw. Gewandes, das gewoben und angezogen werden kann, wird man an die homerische Urszene der webend-trennenden Penelope denken können, die das Totentuch für ihren Schwiegervater Laertes fertigt (vgl. Homer, *Odyssee* II, 93–111; XIX, 137–156; XXIV, 128–145), aber auch an das Gewand, welches Jesus Christus als das Wort Gottes trägt (Offb 19,13; ferner vgl. auch Lk 8,44; Joh 19,2.23–24) und selbst ist, insofern die Gläubigen IHN anziehen sollen (vgl. Gal 3,29). Im Hinblick auf die Metapher des Hauses, das erbaut und bewohnt werden kann, wird man besonders an die griechische und jüdische Tempelidee denken mitsamt den nicht zuletzt christologisch-anthropologischen, aber auch eschatologischen und ekklesiologischen Fortschreibungen dieser Metapher (vgl. u.a. Joh 1,14.14,2; Lk 7,6–7 parr.; 1 Kor 3,9–12; 2 Kor 6,16).

6 Zu dieser verstärkt narratologischen Akzentsetzung vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, bes. S. 4–7. Dieses Motiv findet sich – wenngleich vielfach verstreut – im ganzen Œuvre Ruhstorfers wieder.

7 Ruhstorfer, *Keine einfachen Wahrheiten*, S. 49f.; Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 124–126.

8 Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 15.

und Gute schlechthin als der eigentliche Lebens- und Spannungsbogen dieser Erzählung zur Sprache kommt; sie ist – wie ich hoffend bekenne – eine Erzählung, die in eine humane Zukunft weisen kann, weil nur der Zukunftsmächtige als der Allmächtige und Freie schlechthin die Opfer der Geschichte zu retten vermag; sie ist – wie ich liebend bekenne – eine erotische Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch, weil die Liebe schlechthin sich für alle Menschen hingegeben hat und je-neu hingibt. Auf all das *verweist* diese Erzählung, die solches kann, weil sie von *der* Erzählung schlechthin inspiriert worden ist, die nicht nur, aber vor allem im je-neuen Zeit-Raum der Erzählgemeinschaft der Kirche geteilt wird, um *an* den drei-einen Gott, der sich in Jesus dem Christus selbst offenbart hat, zu glauben, IHN im Glauben zu lieben und in der Liebe auf IHN zu hoffen.

An die inspirierte – und allein von dort her zu inspirieren vermögende – Erzählung der heilsgeschichtlichen Metaphysik will nun aus phänomenologisch-hermeneutischer Perspektive und in theologischer Absicht angeschlossen werden.[9] Sich dieser Erzählung anzuschließen, kann und will hier heißen, sich von dieser erzählten Geschichte, welche auf *die* Erzählung schlechthin verweist, verstricken zu lassen.[10] Eine solche Perspektivierung, die sich selbst als eine *theologische Phänomenologie* versteht,[11] erwählt die heilsgeschichtliche Metaphysik auch deshalb, weil eine eminente theologische und philosophische Wahlverwandtschaft zwischen diesen beiden Denkformen waltet. Im Folgenden soll das Verbindende und Gemeinsame dieser beiden Denkformen in einem *Dreischritt* herausgestellt werden.

Das Ziel dieser Dankesgabe wird es sein, die phänomenologischen Schichten und Sedimente im heilsgeschichtlich-metaphysischen An-Satz in

9 Es will an dieser Stelle bemerkt werden, dass die phänomenologische *und* hermeneutische Denkform zumindest im hier dargelegten Selbstverständnis zusammengelesen werden. Vgl. dazu Figal, *Philosophische Hermeneutik*; Figal, *Hermeneutik und Phänomenologie*; Marion, *Gegebenheit und Hermeneutik*.

10 Vgl. dazu Schapp, *In Geschichten verstrickt*.

11 Wenn hier der Einfachheit wegen nur von einer ‚theologischen Phänomenologie‘ die Rede ist, so ist damit auch eine ‚phänomenologische Theologie‘ mitgewusst. Eine theologische *Phänomenologie* wäre diejenige, die gerade im Hinblick auf das je eigene *philosophische* Selbstverständnis auf theologische Sachgehalte zurückgreift, um etwa an Emmanuel Lévinas, Michel Henry oder Jean-Luc Marion zu denken. Allerdings sei darauf hingewiesen, dass dieser Rückgriff auf etwaige Theologumena schon bei Edmund Husserl und Martin Heidegger deutlich erkennbar ist. Eine phänomenologische *Theologie* wäre umgekehrt diejenige, die gerade im Hinblick auf das je eigene *theologische* Selbstverständnis auf phänomenologische Sachgehalte zurückgreift, um etwa an Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar oder Marion zu denken. Und gerade der zweimal Genannte ist ein Beispiel *par excellence* für die Überkreuzung von Phänomenologie und Theologie.

produktiv-aufbauender Absicht freizulegen, zu verorten und aufzunehmen. In einem ersten *Schritt zurück* werden die hermeneutisch betrachtet produktiven „Vorurteile“[12] des besagten Ansatzes freizulegen sein, die aus der phänomenologischen Seinsgeschichte Martin Heideggers und der logotektonischen Weisheitsgeschichte Heribert Boeders erwachsen sind.[13] Im Hintergrund steht eine Traditionslinie im Sinne eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses, die sich von Heidegger über Boeder zu Ruhstorfer ausziehen lässt.[14] Das Gemeinsame dieser Linie liegt im philosophischen bzw. theologischen Versuch, eine *epochentheoretische* Lesart der abendländischen Geistesgeschichte vorzulegen, die nicht zuletzt eine Orientierung *im Denken* geben will.[15] Das Unterscheidende wird sich nicht zuletzt in der Bestimmung des Anfangs zeigen, von der die Dynamik der jeweiligen ‚Geschichts-Erzählung‘ anheben wird. In einem zweiten *Schritt gegenwärts* werden sodann jene Verortungen in den Blick genommen, die der heilsgeschichtlich-metaphysische Ansatz phänomenologischen Denkern wie Jacques Derrida und Jean-Luc Marion zukommen ließ.[16] Mit diesem Schritt wird die verortende Vollzugsweise des Ansatzes selbst zur Darstellung kommen. Dies setzt jedoch voraus, die heilsgeschichtliche Metaphysik als eine gegenwärtige theologische Modellbildung eigens

12 Vgl. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, S. 270–312. Nicht zuletzt für eine christliche Theologie sind „Vorurteile als Bedingungen des Verstehens“ insofern von Bedeutung, als diese eine (freilich nicht misszuverstehende) „Rehabilitierung von Autorität und Tradition“ (S. 281–290) implizieren. In diesem Kontext wird auch die Frage nach der „Wirkungsgeschichte“ (S. 305–312) gestellt.

13 Darauf hat Ruhstorfer selbst immer wieder hingewiesen. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–51; zuletzt vgl. Ruhstorfer, *Offenbarung*, S. 382f. Boeder selbst spricht von einer „Logotektonik“, die als Methode des Denkens auf die ganze abendländische Geistesgeschichte erprobt worden ist und sich also auch auf die Epochen der Moderne und Post- bzw. Submoderne erstreckt. Vgl. dazu Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*; Boeder, *Die Installationen der Submoderne*. Zur Methodik vgl. Boeder, *Logotektonisch denken*. Im Unterschied dazu wird die Weisheitsgeschichte in der *Topologie der Metaphysik* als Geschichte der abendländischen *Metaphysik* dargestellt. Vgl. Boeder, *Topologie der Metaphysik*. Diese topologisch-logotektonische Weisheitsgeschichte bezieht sich also explizit auf die abendländische *Metaphysik*geschichte und nicht auf die abendländische Geistesgeschichte im Ganzen ihrer bisherigen Erstreckung.

14 Hierbei wäre auch auf den katholischen Theologen und Religionswissenschaftler Bernhard Uhde hinzuweisen, der als Lehrer Ruhstorfers den Wink zum fortan gemeinsamen Lehrer in der Person Heribert Boeders gegeben hat. Zu Uhdes eigener Erzählung der „abendländischen Wissenschaftsgeschichte“ vgl. Uhde, *Warum sie glauben, was sie glauben*, S. 17–28. Zudem wären ebenfalls die ‚nachbarschaftlichen Gespräche‘ nicht zuletzt mit den Boeder-Schülern Wilhelm Metz und Claus-Artur Scheier zu nennen.

15 Vgl. etwa Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 49 (im Anschluss an die Bergmetaphorik bei Augustinus).

16 Vgl. dazu auch den Beitrag von Daniel Remmel in diesem Band.

zur Darstellung zu bringen und damit selbst zu verorten. In einem dritten und letzten *Schritt vorwärts* werden schließlich jene Spuren und Potentiale in den Blick genommen, die eine theologisch-phänomenologische Reformulierung des heilsgeschichtlichen Ansatzes in Aussicht stellen.

1. Der Schritt zurück – Freilegung(en) der heilsgeschichtlichen Metaphysik

Der Schritt zurück erinnert an jenen phänomenologischen Anweg, den Heidegger erprobt hat, um den berühmt-berüchtigten *anderen Anfang* im Zeit-Raum der abendländischen Geistesgeschichte zu entbergen.[17] Diesen Schritt im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Metaphysik zu gehen, heißt zunächst zu bemerken, wie dieser theologische Ansatz selbst zurückgeschritten ist, um sodann die philosophischen Vorgaben von Heidegger über Boeder zu Ruhstorfer voranschreitend wahrzunehmen.

Auf dem Weg zur Verortung des heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatzes ist es von entscheidender Bedeutung festzuhalten, dass Ruhstorfer sich Heideggers ‚Schritt zurück‘ produktiv anverwandelt hat. Beim Freiburger Theologen heißt ein solcher Rückgang – so zumindest in einer bestimmten Phase seines Denkens – *„Archäo-Logie“*[18], die ebenfalls auf der Suche nach dem Anfang ist.[19] Damit übt sich Ruhstorfer nicht nur in der „hohe[n] Kunst

17 Für Heidegger war die Frage nach dem Anfang von alles entscheidender Bedeutung. Vgl. u.a. Heidegger, *Über den Anfang*. Darauf hat Gadamer in einer denkwürdigen biographischen Erinnerung an Heideggers Frage nach dem Anfang verwiesen. Vgl. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, S. 15. Vgl. dazu auch Boeder, *Das Verschiedene im ‚anderen Anfang‘*. Eine der vielleicht tiefsten Meditationen über den Anfang hat die Phänomenologin M. A. C. Otto in ständiger Auseinandersetzung mit Heidegger vorgelegt. Vgl. Otto, *Der Anfang*.

18 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12 [kursiv im Original]. Zuvor vgl. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 12–15. Zum Motiv vgl. außerdem Ruhstorfer, *Konversionen*, bes. S. 47–51. Dass Ruhstorfer selbst seinen „ersten Versuch“ als „Hommage“ an Michel Foucault versteht, kann die Heideggersche Herkunft nicht verhehlen. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 16f. – Es sei angemerkt, dass spätestens ab Ruhstorfers *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre* aus dem Jahr 2013 dieser abbauende Anweg einem dezidiert auf- bzw. erbauenden gewichen ist. Man könnte an dieser Stelle von Ruhstorfers ‚Kehre‘ sprechen. Dass ein solcher Anweg des Abbaus in ähnlicher Weise, wenngleich mit anderer Stoßrichtung, bereits abgeschritten worden ist – und zwar von einem Heidegger-Schüler erster Tage –, sollte an dieser Stelle nicht verschwiegen werden. Vgl. dazu Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

19 Man wird den Einfluss Heideggers auf Ruhstorfer bereits in der sprachlichen Ausdrucksweise festmachen können, insofern Neologismen für beide zum guten Ton gehören.

der christlichen Heideggerrezeption“[20], sondern „schreibt sich [auch] in diejenige Tradition der Philosophie ein, die seit dem frühen Griechentum immer wieder die Frage nach dem ‚Anfang‘ (archē) nicht nur des Denkens, sondern von schlechthin allem gestellt hat“[21]. Mit diesem gesuchten Anfang ist im Unterschied zum Freiburger Philosophen allerdings kein anonymer Anfang gemeint, der vor bzw. hinter einer vom Sein selbst geschickten Seinsvergessenheit liegen würde, sondern vielmehr jener sich selbst vergegenwärtigende Anfang, den der drei-eine Gott in Jesus dem Christus gezeitigt und eingeräumt hat und je-neu zeitigt und einräumt. ER ist der Anfang in Person, der zugleich das Ende ist als die Mitte von Allem und Jedem.

Um die heilsgeschichtliche Metaphysik hermeneutisch verorten und phänomenologisch erörtern zu können, muss – in aller gebotenen Kürze – an die ‚Geschichts-Philosophien‘ Heideggers und Boeders erinnert werden. Heidegger hat im Kontext seiner phänomenologischen Seinsgeschichte von den „Epochen des Seins“[22] gesprochen, die vom Ereignis der Wahrheit des Seins geschickt worden seien. Die berühmt-berüchtigte Seinsvergessenheit, die von Platon bis Hegel bzw. Nietzsche die abendländische Metaphysikgeschichte beherrscht haben soll, wird in dieser epochentheoretischen Lesart erstlich und letztlich vom Sein selbst ‚verantwortet‘. Das Sein des Seienden enthüllt *und* verbirgt sich, so Heidegger, in epochalen Weisen. In diesem Sinn gibt sich das höchste Seiende im Entzug des Seins als das ‚Es gibt‘ zu denken – etwa als göttliche Idee (Platon), höchste Substanz bzw. göttliches Denken des Denkens (Aristoteles), erste Ursache (Thomas von Aquin), transzendentale Subjektivität (Kant), absoluter Begriff (Hegel) oder Wille zur Macht (Nietzsche). Die Geschichte der abendländischen Metaphysik als Onto-theo-logie wird zumindest auf diesen Denkwegen – und zwar entgegen der frühen eigenen Warnung, keine Geschichten zu erzählen[23] – von Heidegger als *Topologie des Seins* erzählt.[24] Diese Erzählung trägt deutliche Züge einer Verfallsgeschichte,

---

Entscheidender als diese Äußerlichkeit ist die bemerkenswerte Beobachtung, dass sich beide nicht zuletzt von Hegels Frage nach dem Anfang der (philosophischen und theologischen) Wissenschaft angesprochen wissen. In diesem Dazwischen steht Boeder, der den bewegten Weg von Heidegger zu Ruhstorfer ermöglicht hat, indem er selbst Hegel und Heidegger logotektonisch zu ‚verwinden‘ versuchte.

20 Vgl. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 88.

21 Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 359 (vor Augen steht an dieser Stelle Marion).

22 Heidegger, *Zeit und Sein*, S. 9.

23 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 6. Darauf hat nicht zuletzt Marion hingewiesen. Vgl. Marion, *Die Stringenz der Dinge*, S. 17. Zur Affirmation einer „Hermeneutik narrativer Imagination“ (Kearney) vgl. Kearney/Marion, *Der Tod des Todes Gottes*, S. 242.

24 Zu diesem ‚topological turn‘ bei Heidegger, der in je bestimmter Weise bereits in Heinrich Rombachs *Strukturontologie* (1971) sowie in Heribert Boeders *Topologie der Metaphysik*

insofern die Seinsvergessenheit, so Heideggers kairologische Zeitdiagnose, letztlich in den europäischen Nihilismus bzw. in das technokratische Atomzeitalter führe. „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“[25], wie Heidegger mit Hölderlin die Sprache des Seins spricht und birgt, um die Ankunft des rettenden Gottes zu erwarten. Dieser Gott ist womöglich die Endlichkeit als solche, die der Sterbliche endlich empfangen bzw. übernehmen möge, um wahrhaft menschlich zu wohnen.[26]

Boeder knüpft an diese topologisch-wohnenden Denkwege Heideggers an, um diese nicht zuletzt in seine *Topologie der Metaphysik* verwandelt einmünden zu lassen.[27] Für Boeder hat sich das Sein allerdings auserzählt.[28] Vielmehr geben drei maß-gebende Weisheitsgestalten, die im Hinblick auf die abendländische Geistesgeschichte von schlechthin umwendender Bedeutung waren, der metaphysischen Vernunft zu denken. Diese drei Weisheitsgaben sind ihrerseits Erzählungen, die nach Boeder ein Wissen eröffnen, das nicht von dieser Welt ist. Gemeint sind damit die Epen- bzw. Weisheitsdichtung Homers, Hesiods und Solons als das musische Wissen (erste Epoche bzw. Antike), die christliche Heilige Schrift als das christliche Wissen (mittlere Epoche bzw. Mittelalter) sowie die Freiheitsdichtung Rousseaus, Schillers und Hölderlins als das bürgerliche Wissen (letzte Epoche bzw. Neuzeit). Diese Erzählungen werden von der metaphysischen Vernunft wahr-genommen bzw. concipiert und gelangen in den metaphysischen Conceptionen bei Aristoteles (Antike), Thomas von Aquin (Mittelalter) und Hegel (Neuzeit) zu epochalen Schluss-Gestalten.[29] Die anthropologische Dimension dieses gegebenen Weisheits-Wissens als Vor-Gabe für die metaphysische Philo-Sophia in absoluter Bedeutung kommt sodann in der jeweiligen Bestimmung des Menschen zum Austrag: In der Antike ist es der Held, im Mittelalter der Heilige und

(1980) aufgegriffen worden ist, vgl. zuletzt Malpas, *Heidegger's Topology*; Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place*. Zum narratologischen Denken Heideggers vgl. Iorio, *Das Sein erzählt*.

25 Hölderlin, *Patmos*, S. 54. Vgl. dazu auch Ruhstorfer, *‚Apocalypse now and then‘*, S. 192.

26 Zum Motiv des Wohnens bei Heidegger vgl. v.a. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*.

27 Vgl. Boeder, *Topologie der Metaphysik*. Zum Heideggerschen Motiv des Wohnens vgl. v.a. Boeder, *Action or/and Dwelling*; Boeder, *Europe and the Things of Dwelling*. Zur Heideggerrezeption Boeders vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–27.

28 Vgl. dazu auch Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 361.

29 Boeder zieht folgende ‚metaphysische Triaden‘ aus: Parmenides – Platon – Aristoteles (Antike); Plotin – Augustinus – Thomas von Aquin (Mittelalter); Kant – Fichte – Hegel (Neuzeit).

in der Neuzeit der Bürger. Der Ort des jeweiligen epochalen Wohnens ist die Polis (Antike), Kirche (Mittelalter) und der Staat (Neuzeit).[30]

Die Epoche der Moderne kommt in Boeders topologisch-logotektonischem Denken insofern noch in die würdigende Anerkennung, als gerade in der epochal-modernen Abstoßbewegung gegen die Metaphysik ihr Vollbrachtes als ein überkommen-geschichtliches Ganzes zur Darstellung kommen kann. Die Epoche der Postmoderne wird von Boeder jedoch nur noch als parasitäre Verfallserscheinung der Moderne vernommen, wie dies der pejorative Unterton bereits im Titel seiner Auseinandersetzung mit dieser Vernunftgestalt anzeigen kann: „Die Installationen der Submoderne"[31]. Immerhin ist nach der Post- bzw. Submoderne, so Boeders kairologische Zeitansage, die Möglichkeit gegeben, in einer erinnernden Bewegung des „Gegenwärts" die drei Weisheitsgestalten der Metaphysik ‚neu' zu vergegenwärtigen, um in Unterschiedenheit zur postmodernen Banalität und Alltäglichkeit wahrhaft menschlich zu wohnen.[32]

Wie bereits angedeutet worden ist, nimmt Ruhstorfer in seiner theologischen *Topologie der Wahrheit* im Unterschied zu Heidegger einen bereits gegebenen Anfang an.[33] Zugleich reduziert der katholische Theologe die *drei* epochalen Anfänge bzw. Weisheitsgaben, von denen Boeder in seiner Topologie der Metaphysik ausgegangen war, auf den *einen* biblischen bzw. jüdisch-christlichen Anfang.[34] Auch die Bestimmung des Menschen wird

30 Zu einer prägnanten Zusammenfassung des Boederschen Ansatzes vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–33. Zuvor hat Marcus Brainard den Boederschen Ansatz in einer ausführlichen Einleitung dargestellt. Vgl. Brainard, *Editor's introduction*.

31 So der Titel des letzten systematisch geschlossenen Werkes, das zu Lebzeiten Boeders (1928–2013) veröffentlicht worden ist.

32 Vgl. v.a. Boeder, *Die Installationen der Submoderne*, S. 415–424. – Es bleibt bei Boeder m.E. offen, was genau diese Unterschiedenheit für die eigene Gegenwart heißen soll und wie dieselbe von den Gegenwärtigen übernommen werden kann. Impliziert dieser Gestus des ‚Gegenwärts' auch eine ‚Rückkehr' zur Metaphysik, wenn es heißt, dass die Vernunft wieder „ins Reine" (Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 50) kommen solle? Und welche Bestimmung des Menschen soll hierbei leitend sein? Diejenige der Antike, des Mittelalters oder der Neuzeit? Was meint es, die Weisheitsgestalten ‚neu' zu hören? Zu weiteren offen gebliebenen Fragen an das Œuvre Boeders vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 34.

33 Der Ausdruck „Topologie der Wahrheit" ist m.W. ein singulärer Ausdruck im Œuvre Ruhstorfers geblieben. Zum Zitat vgl. Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 247.

34 Vgl. bereits Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 30. Im Unterschied zu Boeder wird auch das (christlich gelesene) Alte bzw. Erste Testament würdigend einbezogen. – Ich meine, dass eine solche ‚Reduktion' nur bedingt weiterführend ist. Zumal Ruhstorfer nicht umhinkann, „die griechische Stiftung" als eine „kaum zu überbietende Gabe an die gesamte Menschheit" zu bezeichnen. Vgl. Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 239. Der Entgegnungsversuch auf die Kritik von Wilhelm Metz ist an dieser Stelle nicht immer überzeugend. Auch die Deutung der neuzeitlichen Epoche wird bei Ruhstorfers m.E. zu stark

epochenübergreifend auf Jesus Christus als die alles und jeden beherrschende Mitte der (nicht nur abendländischen) Geschichte bezogen.[35] Man wird dies gerade aus philosophischer Perspektive als anstößige Engführung betrachten können und wohl auch müssen.[36] Jedoch atmet diese theologische Lesart im Unterschied zu ihren philosophischen Vorgaben eine bislang nicht gekannte Offenheit gegenüber *allen* epochalen Vernunftgestalten. Ruhstorfer möchte eben keine pessimistisch-verfallende, sondern vielmehr eine erbaulich-aufbauende Geschichte erzählen, indem er zu zeigen versucht, dass allen Epochen der abendländischen Vernunftgeschichte eine tiefe Christlichkeit innewohnt. Hierbei unterscheidet sich der heilsgeschichtlich-metaphysische Ansatz nicht nur in der Bewertung der Neuzeit als einer genuin christlichen Epoche von Boeders Lesart.[37] Auch die Epochen der Moderne und Postmoderne werden als christliche Vernunftgestalten gewürdigt und in ihrer je-eigenen Wahrheitsdimension dargestellt,[38] ohne damit die Ambivalenzen einer *jeden* Epoche einfachhin überspringen zu müssen.[39] Und zwar gerade deshalb, weil für Ruhstorfer die abendländische Geistesgeschichte nicht wie bei Heidegger von dem *einen* Sein als das ‚Es gibt‘, aber auch nicht wie bei

---

aus dem ‚Geist des Christentums‘ abgeleitet, wobei der ‚Geist der Griechen‘ vernachlässigt wird. Dies gilt besonders für die „Kern-Phase“ (Boeder) der Neuzeit in der Weimarer Klassik sowie im Deutschen Idealismus. Man wird wohl – gegen Boeder und Ruhstorfer – sagen müssen, dass das neuzeitliche Selbstbewusstsein dieser Kern-Phase eine Synthese des griechischen und jüdisch-christlichen Geistes bzw. der antiken und mittelalterlichen Epoche vornimmt. Da der Anfang dieser Art von Philosophie dem Freiburger Theologen nicht zuletzt aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive als *„das Erstaunliche“* (Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25) gilt, wird man wohl nicht umhinkommen, von mindestens zwei Gaben des Anfangs zu sprechen. Wie das Verhältnis beider Gaben christlich austariert werden kann, hat der späte Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* und der ihr entsprechenden *Philosophie der Offenbarung* wegweisend aufgezeigt, was hier nur angedeutet werden kann.

35 Vgl. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 225.

36 Vgl. dazu Metz, *Zur „Gotteslehre“ von Karlheinz Ruhstorfer*.

37 Vgl. v.a. Ruhstorfer/Metz (Hrsg.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums*.

38 Es gehört zu den m.E. tiefsten Einsichten und Errungenschaften im Œuvre Ruhstorfers, auch der Epoche der Postmoderne – zumindest im Hinblick auf ihre Höhepunkte wie Foucault und Derrida – einen fundamentalen Beitrag zur ‚zeitlosen‘ Wahrheitsfrage eingeräumt zu haben. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Verortungen*. Damit wendet sich Ruhstorfer auch kritisch gegen die pejorative Lesart Boeders. Dennoch gibt es – wenngleich wenige – harte bis vernichtende Passagen über die Moderne und Postmoderne. Vgl. etwa Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 20f.

39 Dies gilt besonders für die gewaltig-gewalttätige Epoche der Moderne. Man wird der heilsgeschichtlichen Metaphysik Ruhstorfers zumindest der Tendenz nach und auf das Ganze gesehen vorwerfen können, diese *Unterscheidung des Christlichen* zu wenig bedacht zu haben.

Boeder von *drei* gegebenen Weisheitsgestalten, sondern von der *transzendentalen Weisung* als die Selbst-Gabe des *drei-einen* Gottes auf den Weg gebracht wird, die alle Epochen inspiriert, weil sie denselben zu denken gegeben hat.[40] In dieser transzendentalen Weisung und von derselben her gilt es gemäß Ruhstorfer einzukehren, um im Hinblick auf die „neue[…] Ära"[41] der bereits angebrochenen Epoche der „globalen Identität"[42], so Ruhstorfers kairologische Zeitansage, wahrhaft menschlich und ökumenisch zu wohnen.[43]

2. Der Schritt gegenwärts – Verortung(en) der heilsgeschichtlichen Metaphysik

Der Schritt gegenwärts erinnert an jenen logotektonischen Anweg, den Boeder erprobt hat, um nach der Post- bzw. Submoderne einen Rückgang in die Weisheitsgaben nach der Postmoderne anzuwegen.[44] Diesen Schritt im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Metaphysik zu gehen, heißt zunächst zu bemerken, wie dieser theologische Ansatz selbst gegenwärtig sein will, um sodann die „Verortungen"[45] ausgewählter phänomenologischer Positionen wahrzunehmen.

Auf dem Weg zur produktiven Aufnahme des heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatzes ist es von entscheidender Bedeutung festzuhalten, dass Ruhstorfer sich Boeders ‚Schritt gegenwärts' produktiv anverwandelt hat. Beim Freiburger Theologen heißt eine solche Vergegenwärtigung, die transzendentale Weisung als die „Bedingung der Möglichkeit der abendländischen Geschichte und Gegenwart"[46] darzustellen. Dabei *ist* dieser Schritt gegenwärts immer auch schon jene „Erinnerungsarbeit"[47] am Gewesenen bzw. Vollbrachten

40 Zum Inspirationsverständnis Ruhstorfers vgl. Ruhstorfer, *Inspiration – Geist – Vernunft*.

41 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 23.

42 Zum Ganzen vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*.

43 Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 34.

44 So endet Boeder seinen letzten systematischen Entwurf mit einer Anspielung auf Hegel. Vgl. Boeder, *Die Installationen der Submoderne*, S. 424: „Hic Rhodus, hic saltus. Dieses Hier des Gedächtnisses will daraufhin erneut unterschieden sein und also anwegen."

45 Vgl. dazu Ruhstorfer, *Verortungen*.

46 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 15. – Auf diesen schlechterdings fundamentalen Gedanken im Œuvre Ruhstorfers wird noch zurückzukommen sein.

47 Ich greife an dieser Stelle eine Charakterisierung auf, die dem Philosophen und Boeder-Schüler Scheier – für Ruhstorfer ein wichtiger und immer wieder herangezogener Gesprächspartner – zugekommen ist. Vgl. Winter, *Feu la cendre*. Es ist zu bemerken, dass dieser Hegelsche Einschlag auch für das philosophische Selbstverständnis Boeders und Heideggers von größter systematischer Tragweite und Bedeutung ist. Denn auch Heideggers Narrativ der Seinsvergessenheit ist ebendies: Erinnerungsarbeit.

des Denkens, die im und als Schritt zurück erschlossen wird.[48] Ruhstorfers Erinnerungsarbeit vollzieht sich zunächst zum Anfang hin abbauend-zurückgehend, sodann vom Anfang her erbauend-vorlaufend.[49] Dabei ist der eigene geistesgeschichtliche Standort – Ruhstorfer spricht von „unserem geschichtlichen Ort“ – bereits ‚nach‘ der Postmoderne zum Stehen gekommen, insofern diese überkommene Epoche der eigenen Gegenwart „am Nächsten kommt und dennoch von [ihr] getrennt bleibt“[50].

Um die heilsgeschichtliche Metaphysik hermeneutisch verorten und phänomenologisch erörtern zu können, muss – in aller gebotenen Kürze – diese ‚Geschichts-Theologie‘ selbst dargestellt werden.[51] Sie ist deshalb radikal

48 Vgl. Boeder, *Göttliche Paradoxa*, S. 509: „Eben daraufhin können wir den Schritt zurück von der topologisch erinnerten Philosophie zum Gedächtnis der σοφία tun. Solche Memoria will aber gebaut sein und zwar logotektonisch. Mit einer Technik, die letztlich nur aus der Übung des Unterscheidens der philosophischen Vernunft in ihr und von ihr selbst zu gewinnen ist.“

49 Zur bereits bemerkten ‚Kehre‘ Ruhstorfers s. Anm. 18.

50 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 21.

51 Gemeint ist zumindest dem eigenen Selbstverständnis nach *keine* Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels. Gegen diesen Vorwurf hat sich Ruhstorfer immer wieder neu erwehren müssen. Vgl. Ruhstorfer, *Versuch einer Verdeutlichung*, S. 238 u. 247. Dennoch hat mich die Vehemenz gegen die ‚Etikettierung‘ seines Ansatzes als „Geschichtstheologie“ überrascht und irritiert. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 277 u. 289. – Ich möchte dieses Selbstverständnis ernst nehmen und spreche im Fließtext deshalb nicht von einer Geschichtstheologie, sondern von einer ‚Geschichts-Theologie‘, wobei dieses ‚Etikett‘ zur doppelten Absicherung in einfachen Anführungszeichen gesetzt wird. Dabei soll natürlich auch die Parallele zur ‚Geschichts-Philosophie‘ Heideggers und Boeders hervorgehoben und das dazu Bemerkte hier mitgewusst werden. Ruhstorfer hebt hierbei immer wieder hervor, dass er Geschichte als ein „Gefüge“ von epochalen Positionen bzw. Denkformen versteht, die eine „Topologie der Denkformen“ erkennen lässt. Vgl. dazu Ruhstorfer, *‚Die Rose im Kreuz der Gegenwart‘*, S. 93f. Was aber meint hier Gefüge als einem Geschichte? Und was ist, wie schon in Ruhstorfers Habilitationsschrift im Anschluss an Boeder bemerkt worden war, unter einem „entzeitlichte[n]“ Gefüge gemeint? Wie kann ein wirkungsgeschichtlicher Ansatz ohne eine „synchrone“ und „diachrone“ Perspektive auskommen? Zum Hintergrund dieser Anfragen vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 26 u. 47. Und gibt es nicht in jeder guten Erzählung einen temporalen Spannungsbogen, der ja in Entsprechung zu einem temporalisierten Gottesbegriff stehen müsste? Ist das von Gott selbst gefügte Gefüge, welches auch dem Unfug einen Ort in sich einräumt, nicht schon mit Hegel ‚dynamisiert‘ worden? Vgl. dazu Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 48. Zum ‚geschichts-theologischen‘ Desiderat im Anschluss an Hegel vgl. Ruhstorfer, *Die Heilige Schrift in der Religionsphilosophie Hegels*, S. 117 (These 6). Nicht zuletzt im Hinblick auf Ruhstorfers intensive Hegelrezeption gestehe ich, dass mich dieser abwehrende – und sicher auch postmoderne – Gestus gegen ‚die‘ Hegelsche (?) Geschichtsphilosophie bzw. -theologie nicht immer überzeugt. Denn gerade die vielen neuzeitlich-spekulativen Figuren und Wendungen im Œuvre Ruhstorfers künden von der immer wieder hervorgehobenen Wertschätzung gegenüber Hegel und lassen nicht

theo-logisch, weil mit dem Anfang ein streng *theo*-logischer Anfang vor Augen steht.[52] In diesem Sinn hat die heilsgeschichtliche Metaphysik des katholischen Theologen die christliche Einstellung von *Glaube, Liebe und Hoffnung* immer schon empfangen.[53] Sodann versteht sich der heilsgeschichtlich-metaphysische Ansatz selbst als ein theo-*logischer* Anweg, insofern dieser – man könnte sagen gut katholisch – von der prinzipiellen Synthese zwischen Glaube und Vernunft überzeugt und getragen ist.[54]

Die *theo*-logische Dimension dieses Ansatzes wird im Gedanken der „transzendentalen Weisung" im Sinne des *von Gott* gegebenen Logos betont, während die theo-*logische* Dimension im Gedanken der „kategorialen Verhältnisse" im Sinne des *vom Menschen* gegebenen Logos thematisch wird.[55] Es geht hierbei

---

zuletzt darum solche Missverständnisse zu. Zumal manche Formulierungen einen solchen Eindruck zwangsweise erzeugen müssen. Denn was soll sich ein/e Leser/in denken, wenn es schon im Titel programmatisch heißt: Der dreieine Gott *als* Geschichte und Gegenwart? Oder wenn die Rede etwa davon ist, dass die abendländische „Theologie- und Philosophiegeschichte […] die *Geschichte Gottes selbst*" sei? Auf letzteres Zitat wird noch eigens einzugehen sein.

52 Im affirmativen Anschluss an Marion vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12 u. 24. Vgl. außerdem Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 266 u. 272.

53 Zum Glaubensverständnis vgl. bes. Ruhstorfer, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, S. 15–17. Zu den theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung vgl. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 224–227.

54 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12. Diese Synthese bildet gewissermaßen den *Cantus firmus* im Œuvre Ruhstorfers.

55 Das Verhältnis zwischen der transzendentalen Weisung und den kategorialen Verhältnissen gehört zum systematischen Kerngedanken der „transzendentalen Theo-Logie" Ruhstorfers. Vgl. dazu u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, bes., S. 15–34 u. 218–227; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, bes. S. 12–34 u. 301–306. Dieser äußerst voraussetzungsreiche Anweg versteht sich als eine Neufassung „transzendentaler Theologie". Vgl. dazu programmatisch Ruhstorfer, *Unterwegs zu einer neuen Transzendentaltheologie*. Es ist von entscheidender Bedeutung, dass die transzendentale Weisung erstlich und letztlich der drei-eine Gott selbst ist, der sich in Jesus dem Christus selbst offenbart hat und von dieser Selbstoffenbarung her auch die in diesem Ansatz immer schon mitgewusste Heilige Schrift auf den Weg bringt. Oder anders gesagt: Der dreieine Gott *und* Jesus der Christus *und* die Heilige Schrift sind die transzendentale Weisung. Diese Transzendentaltheologie ist also nicht mit ‚der' mittelalterlichen Transzendentalienlehre, ‚der' neuzeitlich-idealistischen Transzendentalphilosophie, ‚der' modern-existentialistischen Transzendentalphilosophie bzw. -theologie oder ‚der' postmodern-choratischen Transzendentalphilosophie zu verwechseln, wenngleich all diese Fassungen in diesem Ansatz mitgewusst sind. Die kategorialen Verhältnisse mitsamt ihrer epochalen Rhythmik sind demgegenüber die menschlichen Reaktionsweisen im Sinne vernünftiger bzw. logoshafter Verhaltens- und Antwortmöglichkeiten auf den An-Spruch bzw. An-Ruf der transzendentalen Weisung, die sich in der abendländischen Geistesgeschichte in einer dreifachen „elementaren Grundunterscheidung" (Ruhstorfer, *Christologie*, S. 20) ausgelegt haben, welche ihrerseits die jeweiligen epochalen Vernunftgestalten ‚charakterisieren': Affirmation (Antike,

also wesentlich um die *denkende* Begegnung zwischen Gott und Mensch, die erstlich und letztlich der Gott-Mensch – Jesus Christus – vermittelt.

In diesem Sinn ist die *Theo*-Logie das vernünftige Denken Gottes (Subjekt), welches (an) den Menschen (Objekt) denkt, während die Theo-*Logie* das vernünftige Denken des Menschen (Subjekt) ist, welches (an) den Gott (Objekt) denkt. Insofern aber die göttliche *Theo*-Logie das Unbedingte ist und bleibt, ist die menschliche Theo-*Logie* das bleibend „Bedingte“[56], sodass letztere sich im „Gegenüber“[57] zur ersteren immer als ein verdanktes „Nach-denken“[58] wird verstehen müssen.[59]

Im Hinblick auf die theologische Bestimmung der Selbstoffenbarung Gottes *in* und *als* Geschichte unterscheidet Ruhstorfer dementsprechend einen vertikalen und horizontalen Weg.[60] Man wird die Vertikale als den vom dreieinen Gott selbst gezeitigten und eingeräumten (Neu-)Anfang in Jesus dem Christus verstehen können, während die Horizontale die heilsgeschichtlich-metaphysische Erstreckung von diesem Anfang her thematisch werden lässt. Oder um diesen offenbarungstheologischen Gedanken mit Karl Barth

---

Mittelalter, Neuzeit), Negation (Moderne) und De-Limitation (Postmoderne). Diese Grundunterscheidung ist bereits *in* der transzendentalen Weisung als An-Spruch bzw. An-Ruf des drei-einen Gottes angelegt, sodass sich in den jeweiligen epochalen ‚Antworten‘ des Menschen die göttliche und menschliche Vernunft auf unterschiedliche Weise ‚entsprechen‘ (vgl. bes. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12). Dabei sind die jeweiligen Epochen untereinander ebenfalls kategorial unterschieden. Hierbei greift Ruhstorfer auf die kategorialen Unterscheidungen Immanuel Kants zurück, die als „*Struktureme* bzw. *Orientierungsmarker*“ (Ruhstorfer, *Christologie*, S. 19.224; zum Ganzen vgl. auch Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 14.28) – Heidegger würde wohl sagen: Wegmarken – dienen. In späteren Versuchen werden die jeweiligen Epochen im Anschluss an die „wesenslogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz“ (Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6) Hegels bestimmt, ohne damit jedoch einen theologischen Hegelianismus repristinieren zu wollen. Zur Hegelrezeption Ruhstorfers s. Anm. 65.

56 Zu Unterscheidung zwischen dem Bedingten und Unbedingten vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 18; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12.

57 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 15 u. 19; Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 264: „Gott ist das Gegenüber des Menschen.“ Gemeint ist damit Folgendes: Gottes Gegenwart *ist* sein „Gegenüber zur Geschichte der kategorialen Verhältnisse“ (Ruhstorfer, *Christologie*, S. 19).

58 Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 266.

59 Ob in einem solchen Verständnis Theologie und Philosophie letztlich austauschbare Größen sind, sodass in letzter Konsequenz Gott bzw. Jesus Christus selbst nicht nur der erste und letzte Theologe, sondern auch der erste und letzte Philosoph ist, wird angefragt werden dürfen. Womöglich steht (auch) hier Karl Rahner im Hintergrund, wenngleich ich meine, ein Übergewicht auf der ‚theologischen Seite‘ feststellen zu können.

60 Vgl. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 279.

zu (re-)formulieren, an den man an dieser Stelle auch denken könnte:[61] Die Vertikale ist der end-gültige Einschlag bzw. Einbruch des Ewigen *in* Zeit bzw. Geschichte, der die von Gott selbst gezeigte und eingeräumte Horizontale des heilsgeschichtlichen Weges zwischen Gott und Mensch im Gott-Menschen zu einer neuen, weil nunmehr trinitarisch-christologischen Bestimmung führt.[62] Der horizontale Weg wäre die von diesem Anfang her angestoßene und je-neu anstoßende „Dynamik"[63], welche die denkende Begegnung zwischen Gott und Mensch ermöglicht hat und je-neu ermöglicht im Sinne der bereits bemerkten „Bedingung der Möglichkeit der abendländischen Geschichte und Gegenwart"[64]. Oder um diesen offenbarungstheologischen Gedanken mit Hegel zu (re-)formulieren, an den man an dieser Stelle auch denken könnte:[65] Die Horizontale ist die Entwicklung bzw. Entfaltung des Ewigen *als* Zeit bzw. Geschichte, die die von Gott selbst gezeitigte und eingeräumte Vertikale in die abendländische Geistesgeschichte hinein fortführt.[66] Beide *Möglichkeiten*

61 Für Ruhstorfer gilt Barth als ein herausragender Vertreter der Epoche der Moderne. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 110–114; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 135–145. Man wird an dieser Stelle an das bekannte Diktum Barths erinnern dürfen, wonach eine christliche Theologie mit jenem Anfang anzufangen habe, den der ewige Anfänger angefangen hat und je-neu anfängt. Zu diesem ‚Motto' vgl. Busch, *Mit dem Anfang anfangen*; Freudenberg/Plasger (Hrsg.), *Barth lesen*, S. 43–69.

62 Siehe dazu bereits Anm. 35.

63 So formuliert in Anlehnung an Vögtle, *Die Dynamik des Anfangs*. Ruhstorfer spricht selbst von einer „Dynamik der Geschichte" (Ruhstorfer, *Christologie*, S. 15).

64 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 15 (so im Hinblick auf Jesus Christus). Zum modifizierten Ganzen vgl. Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*. Außerdem vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 12 (so im Hinblick auf den drei-einen Gott). Zum modifizierten Ganzen vgl. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*.

65 Zur Problematik siehe bereits Anm. 51 und Anm. 55. Zur intensiven Hegelrezeption Ruhstorfers vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*; S. 135–150; Ruhstorfer, *Die Heilige Schrift in der Religionsphilosophie Hegels*; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 148–166; Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 305–315; Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie*, S. 272–280; Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*, S. 49–55.

66 Ruhstorfer sympathisiert m.E. völlig zurecht mit pan*en*theistischen Denkformen, die eine solche idealistische Lesart in der Verhältnisbestimmung zwischen Ewigkeit und Zeit verfolgen, auch wenn er sich strikt dagegen wehrt, theologischer Hegelianer zu sein. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 37f. u. 45. Zumal der Gedanke, dass die Zeit – und zwar nicht im Sinn einer homogen-leeren Zeit des alles und jeden ‚fressenden' Kronos, sondern vielmehr des erfüllten Chronos (vgl. Gal 4,4) als Gabe Gottes – von der Ewigkeit umgriffen bzw. umfasst ist und somit selbst als Tiefendimension der göttlichen Fülle gedacht werden muss, ohne die gewaltige Hypothek der Hegelschen Geschichtsphilosophie mitzuführen, wie dies Kurt Appel eindrücklich gezeigt hat. Vgl. Appel, *Zeit und Gott*. Oder um es einfacher zu sagen: Ewigkeit und Zeit sind logisch betrachtet keine Gegensätze, sondern versöhnte Unterschiede, was mit Hegel *vernünftig* gedacht werden kann.

einer solchen Reformulierung sind im Œuvre Ruhstorfers angelegt, wenngleich beide – zumindest gemäß dem Selbstverständnis dieser heilsgeschichtlichen Metaphysik – für sich betrachtet ‚uneigentlich' bleiben.[67]

Im Hintergrund der heilsgeschichtlichen Metaphysik steht die bereits bemerkte Synthese zwischen Offenbarung bzw. Glaube und Vernunft, die in dieser prinzipiellen Bedeutung auch für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie gilt. Die *Form* der Begegnung zwischen Theologie und Philosophie, wie sie sich im Zeit-Raum der abendländischen Geistesgeschichte ereignet hat, ist hierbei gewissermaßen von ‚zeitloser' Dignität, während der *Inhalt* der Begegnungen ‚zeitbedingt' ist. Denn *alle* Epochen der abendländischen Denk- bzw. Vernunftgeschichte, in welcher sich das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft in je neuen und voneinander unterschiedenen epochalen „Konstellationen“[68] gezeigt hat, sind als wirkungsgeschichtliche „Gaben“[69] der biblischen Offenbarung in prinzipieller Weise heilsgeschichtlich

67 Um es etwas salopp zu formulieren: Für Ruhstorfer ist Barth *zu* modern bzw. bio-anthropologisch, wie Hegel *zu* neuzeitlich bzw. onto-theo-logisch ist. Zu diesen Begrifflichkeiten s.u. – Es gibt allerdings von Seiten Barths, wie Ruhstorfer in vielen Lehrveranstaltungen und Gesprächen bemerkt hat, eine ‚geheime' Wertschätzung gegenüber Hegel. Ruhstorfer verweist hierbei auf durchaus ‚prophetische' Worte Barths über eine mögliche (theologische) Zukunft der Philosophie Hegels. Vgl. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, bes. S. 324f. Und ist nicht schon Barths Gott jenes absolute Subjekt der Neuzeit, das da einschlägt und einbricht? Zu dieser Lesart vgl. etwa Wagner, *Was ist Theologie?*, bes. S. 97–122.

68 Zu diesem für Ruhstorfer systematisch höchst bedeutsam gewordenen Begriff, der hier allerdings in anderer Akzentsetzung – und zwar im Hinblick auf das Selbstverständnis bzw. die Innenperspektive der jeweiligen Epoche – aufgegriffen wird, vgl. zuletzt Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, bes. S. 21–27. Vgl. zuvor bereits Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 289–291; Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40–47. Ruhstorfer sucht *nach* dieser bereits geleisteten Arbeit nunmehr das Verhältnis der Epochen mit-, unter- und zueinander („Konstellation“) im Sinne eines produktiven Gesprächs („Dia-Lektik“) zu erzählen. Es kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, dass der Begriff der Konstellation bereits bei Walter Benjamin und über ihn dann bei Giorgio Agamben von höchster *kairologischer* Bedeutung ist. Zur kairologischen Dimension des heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatzes wird am Ende dieser Dankesgabe zurückzukommen sein.

69 Der Begriff der Gabe ist im Œuvre Ruhstorfers von schillernder Bedeutung. So bezeichnet Ruhstorfer vor allem die Heilige Schrift in vielfachen *gabentheologischen* und *-phänomenologischen* Wendungen als „anfängliche[…] Gabe“ (Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 364), „Gabe“ und „Gegebenheit“ (Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 25), „das Präsent und das Präsens der Offenbarung“ (Ruhstorfer, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, S. 21). Die „Gabe der Schrift“ (Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 18) „gibt zu denken“ (u.a. Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 236f.). Insofern die transzendentale Weisung aber auch der drei-eine Gott und Jesus Christus ist, geben auch sie zu denken (vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 12). „Offenbarung bezeichnet ein Verhältnis

bestimmt. Von dieser Geschichte her wird umgekehrt der (christliche) Gottesbegriff bestimmbar. Ruhstorfer geht von einer – so zumindest mein Eindruck – radikal *phänomenologischen* ‚Dialektik' zwischen der transzendentalen Weisung und den kategorialen Verhältnissen aus, wenn es in einer der vielleicht schönsten und tiefsten, aber auch verwegensten Passagen dieser heilsgeschichtlichen Metaphysik heißt:

> Diese Geschichte ist einerseits eine Art Theologie- und Philosophiegeschichte. Doch andererseits ist sie die *Geschichte Gottes selbst*. Denn Gott enthüllt sich und verhüllt sich in der Geschichte. Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte.[70]

Dieser offenbarungstheologische Kerngedanke dürfte für viele gewiss anstößig sein und bleiben. Zumal dieser Passus als ein theo-logischer Syntheseversuch zwischen Hegels und Heideggers ‚*Geschichts-Phänomenologie*' verstanden werden kann.[71]

Aber nochmals: Im Unterschied zu Heidegger ist die abendländische Geistesgeschichte keine Verfallsgeschichte, sondern ganz im Gegenteil eine heilsgeschichtlich bestimmte und darum erbauliche Vernunftgeschichte, in welcher

---

von Geben und Nehmen" (Ruhstorfer, *Christliche Essentials*, S. 45). In diesem Sinn spricht Ruhstorfer von Jesus als der „Vor-Gabe Gottes", welche im „Nach-Denken" des Menschen ‚empfangen' werden müsse (Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 315). Die menschliche Vernunft vernimmt in diesem Sinne „ein Gegebenes" (Ruhstorfer, *Glaube im Aufbruch*, S. 84). Im Hintergrund dürfte auch hier Heideggers ‚Es gibt' wie auch Boeders ‚Weisheitsgaben' stehen, die von Ruhstorfer nun auf die transzendentale Weisung als die eine und schlechthinnige Gabe bezogen werden. Zum Hintergrund vgl. Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 361. Außerdem gibt es ein „[e]rstes Datum" (Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 40) für den Anfang des heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatzes selbst. Zugleich verortet Ruhstorfer den Begriff der Gabe als eine offenbarungstheologische Grundkategorie des Denkens in die mittelalterliche Epoche. Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 43. Zur theologischen Ambivalenz des Begriffs der Gabe vgl. Ruhstorfer, *Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit*, S. 226. – Dieser Befund kündet m.E. von einer inneren Spannung im Œuvre Ruhstorfers, die ihrerseits zu denken gibt.

70 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40 [kursiv im Original].

71 Der Phänomenologie-Begriff ist an dieser Stelle natürlich doppeldeutig. Bereits Boeder reflektiert seine logotektonische Topologie vor dem Hintergrund des Anscheins, eine ‚Synthese' der Hegelschen und Heideggerschen ‚Geschichts-Phänomenologie' zu vollbringen. Vgl. u.a. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, bes. S. 46–50. Ob dies nur (An-)Schein oder Sein sei, kann hier dahingestellt bleiben. Heidegger hat seinerseits Hegel als *die* Herausforderung in höchster Weise geachtet. Zu Heideggers Hegelrezeption vgl. zuletzt Ionel, *Sinn und Begriff*.

es keine prinzipielle Differenz mehr zwischen Theologie und Philosophie – und zwar nicht zuletzt als Metaphysik bzw. Onto-theo-logie – gibt. Denn die epochal-moderne Abstoßbewegung gegen die Metaphysik ist – und zwar mit der metaphysischen Enthaltsamkeit der Postmoderne und über dieselbe hinausgehend – in eine neue affirmative Bahn umgeleitet worden. Und gerade deshalb kann eine verwandelte *„ontologische Differenz“*[72] zwischen der transzendentalen Weisung des Gottes (‚Sein‘) und den kategorialen Verhältnisse des Menschen (‚Seiende‘) walten, die auch einer theologischen Phänomenologie zu denken geben wird. Nicht die Welt bzw. das Sein als die Endlichkeit als solche enthüllt und verbirgt sich, sondern die Liebesherrlichkeit Gottes in Jesus dem Christus bricht in die Geschichte kommend ein und gehend aus, um dabei *auch* die epochalen Vernunftgestalten auf den Weg zu bringen. Ruhstorfer vermag also die „apokalyptische Vernunft“[73] Heideggers auf die transzendentale Weisung hin transparent werden zu lassen, um gerade *in* deren anti-metaphysischen und anti-christlichen Affekt eine tiefe Christlichkeit zu (ent-)bergen.[74] Diese parusiale Liebes-Logik der Selbstoffenbarung Gottes *in* Geschichte und Gegenwart hinein wird mit Heidegger über Heidegger hinausgehend – und zwar im Gespräch mit Barth bzw. Balthasar und Marion – den vertikalen Weg dieser Theo-Logik vertiefen.[75]

Im Hinblick auf das neuzeitlich-spekulative Denken Hegels sucht Ruhstorfer die darin geborgene Dynamik und Versöhnungs-Kraft der vom christlichen Gott getragenen Geschichte aufzunehmen,[76] ohne damit einer „mechanische[n] Notwendigkeit“[77] bzw. „trinitarische[n] Mechanik“[78] das Wort reden zu wollen. Im Hintergrund dieser Vor-Sicht steht die von Ruhstorfer entdeckte „logische Rhythmik“[79] der triadischen Epochen-Strukturen dieser Vernunftgeschichte,

72 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 23. Zuletzt vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24, Fn. 69.

73 Vgl. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S. 321–354. Dazu vgl. auch Ruhstorfer, *‚Apokalypse now and then‘*, S. 188; Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 27 u. 29, Fn. 53.

74 Vgl. Ruhstorfer, *‚Apocalypse now and then‘*, S. 193, wo im Hinblick auf Heidegger von der „Entschleierung des Seins“ die Rede ist. Ruhstorfer spricht selbst von der „Entschleierung“ des drei-einen Gottes bzw. vorsichtiger von der Entschleierung der „Gottesbilder“ (s. Anm. 70). Was Ruhstorfer bei Heidegger (ent-)birgt, ist die „untergründige Radikalisierung christlicher Grundgedanken“ (Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 245).

75 Die mit und gegen Heidegger gedachte ‚ontologische Differenz‘ zwischen der transzendentalen Weisung und den kategorialen Verhältnissen wäre die vertikale Differenz bzw. Schnittstelle zwischen Gott und Mensch.

76 Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 45.

77 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25.

78 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.

79 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25.

die von der transzendentalen Weisung her als trinitarische Spuren („*vestigia trinitatis*“) theologisch gedeutet werden. Die triadisch verfasste Struktur der kategorialen Verhältnisse (Affirmation, Negation, De-Limitation), die die Rhythmik der Epochen (Antike, Mittelalter, Neuzeit, Moderne, Postmoderne) vorgibt, ist nach Ruhstorfer in der transzendentalen Weisung angelegt bzw. geborgen.[80] Diese Rhythmik wird nun im Hinblick auf die epochalen Verhältnisse nicht zuletzt mit Hegel fortbestimmt,[81] wobei eine (wie auch immer von Hegel herkommende) geschichtsphilosophische ‚Logik der Notwendigkeit‘ im Gespräch mit der Postmoderne *geschwächt* werden soll. Die trinitarischen „Spuren“ zeigen sich von der „Urspur“ der transzendentalen Weisung her – so Ruhstorfer in nunmehr postmoderner Diktion[82] – in den kategorialen Verhältnissen (triadische Makroebene als Epochen-Struktur im Anschluss an Kant) sowie in den „wesenslogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz“[83], die die Epochen mit-, unter- und zueinander strukturieren und lesbar machen (triadische Mikroebene als Epochen-Rhythmik im Anschluss an Hegel). Diese sich entfaltend-entäußernd-zerstreuende Liebes-Logik der Selbstoffenbarung Gottes *als* Geschichte und Gegenwart wird mit Hegel über Hegel hinausgehend – und zwar im Gespräch mit Catherine Keller und Gianni Vattimo – den horizontalen Weg dieser Theo-Logik vertiefen.[84]

In diesem Sinn „entfaltet sich“[85] bzw. „erscheint“[86] – um an dieser Stelle nur zwei offenbarungstheologische Vollzugsweisen in der Lesart Ruhstorfers anzudeuten – der drei-eine Gott im Denken des (abendländischen) Menschen in jeweils voneinander unterschiedenen „epochalen Akzentuierungen“[87]. In

80 Hierbei gilt nach Ruhstorfer das mit Hegel gesprochene „Urteil der *Inhärenz*“ (Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 42 mit Fn. 100).

81 Vgl. zuletzt Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 338. Zuvor Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 49–55.

82 Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 278f. – Die besagten Spuren sind an dieser Stelle nichts anderes als eine postmoderne Reformulierung der kategorialen Verhältnisse. Im Hintergrund steht Derridas Metapher der Spur.

83 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.

84 Die mit und gegen Hegel gedachten ‚ontischen Differenzen‘ zwischen den kategorialen Verhältnissen – und somit den Epochen unter-, mit- bzw. zueinander – wären die horizontalen Differenzen bzw. Schnittstellen zwischen Gott und Mensch.

85 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40.

86 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 239.

87 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 242. Es ist nicht zuletzt im Hinblick auf das Selbstverständnis dieses Ansatzes von größter Bedeutung, die nachfolgenden Überlegungen im Sinne einer *Allgemeinbetrachtung* zu verstehen. Ruhstorfer versteht seine theologisch-epochalen Zuschreibungen als „metaphorische Redeweise“ (Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 241), was das narrato-theo-logische Selbstverständnis dieses Ansatzes verdeutlicht. In diesem Sinn wäre Theologie wesentlich Metaphorologie.

den mit Heidegger gesprochen „onto-theo-logischen“ Epochen – gemeint sind Antike, Mittelalter und Neuzeit, die sich *affirmativ* zur transzendentalen Weisung verhalten – zeigt sich die jeweilige Akzentsetzung des gott-menschlichen Vernehmens bzw. Wahrnehmens[88] wie folgt: Die Antike vernimmt den „*Gott über uns*“ (griechisch: Zeus; jüdisch: JHWH; christlich: Gott der Vater), das Mittelalter den „*Gott unter bzw. zwischen uns*“ (christlich: Jesus Christus bzw. Gott der Sohn) und die Neuzeit den „*Gott in uns*“ (christlich: Heiliger Geist bzw. Gott der Geist). In diesen ‚theistischen‘ Epochen waltet der Primat der ideellen Wirklichkeit im Sinne der geistigen Erfahrung, der Idee, des Logos, des Geistes und Noumenon, aber auch des Ewigen, Grundes bzw. ge-sicherten Prinzips, der Identität, des Signifikats und Allgemeinen.[89] Die neuzeitlich-spekulative ‚Verfassung‘ des Menschen kommt, um sich an dieser Stelle nur auf diese zu beschränken, im letztlich unvergänglich-absoluten transzendentalen Subjekt bzw. „ontologische[n] Selbst“[90] als ‚Ort‘ des Gottes in uns zur Sprache. Die Epoche der Moderne, die Ruhstorfer als „anthropo-logische“[91] bzw.

88 Boeder hat dieses Vernehmen bzw. Wahr-Nehmen als „Conception“ einer metaphysischen Vernunft bezeichnet. Die metaphysische bzw. „conceptuale Vernunft“ ist demgemäß empfangend, insofern sie eine jeweils gegebene Weisheit als logoshafter Mythos im Sinne einer maß-gebenden Erzählung concipiert und als ein je bestimmtes Wissen, das sie sich selbst nicht geben kann, empfängt. Vgl. dazu u.a. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 48.

89 Auf die kategorialen Unterschiede zwischen den metaphysischen Epochen untereinander kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Nur so viel sei angemerkt: Ruhstorfer bestimmt die epochalen Unterschiede von der Hegelschen Logik von Identität und Differenz her wie folgt: Antike = Identität 1.0; Mittelalter = Differenz 1.0; Neuzeit = Identität von Identität und Differenz = Identität 2.0. Von dieser Struktur aus betrachtet zeigt sich die Moderne als die Differenz von Identität und Differenz = Differenz 2.0 und die Postmoderne als Différance (der Differenz) von Identität und Differenz = Differenz 3.0. Zum Ganzen vgl. v.a. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*. – Im Hinblick auf die nachfolgenden Erörterungen hoffe ich, dass die wenigen eigenen ‚Ergänzungen‘ in der hiesigen Aufzählung dem Anliegen Ruhstorfers gerecht werden. Darin ist die in epochentheoretischer Absicht erfolgte Unterscheidung von *Ewigkeit, Zeit/Zeitlichkeit* und *Raum/Räumlichkeit* bereits angelegt. Im Hintergrund steht hier und im Folgenden nun aber auch Uhdes prinzipientheoretisches Narrativ, zumal man im Anschluss an den Freiburger Theologen und Religionswissenschaftler die abendländische *Metaphysik*geschichte als Antwortversuche auf die Frage verstehen kann, was wir – so in Anlehnung an die erste der vier berühmten Fragen Kants („Was kann ich wissen?“) – sicher wissen können (s. Anm. 14). Demgemäß wäre Metaphysik als Erste Philosophie ein Wissen von den ersten Prinzipien bzw. dem ersten Prinzip, wie dies nicht zuletzt Aristoteles betont hat. Zudem ist auch die Unterscheidung zwischen *Theismus, Atheismus* und *Anatheismus* – und auch hier mit allzu allgemeiner Unschärfe – im Anschluss an Richard Kearney in epochentheoretischer Absicht aufgenommen. Vgl. Kearney, *Revisionen des Heiligen*, bes. S. 21–41.

90 Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 286.

91 Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, bes. S. 92–145.

„bio-anthropo-logische“[92] bestimmt hat, verhält sich – zumindest auf Seiten der maßgebenden philosophischen Positionen[93] – *negativ* zur transzendentalen Weisung.[94] In dieser ‚a-theistischen‘ Epoche waltet der Primat der reellen Wirklichkeit im Sinne der sinnlichen Erfahrung, des sinnlichen Lebens und Leibes, der Materie und des Phainomenon, aber auch der Zeit bzw. Zeitlichkeit, des Abgrundes bzw. ver-un-sicherten Prinzips, der Differenz, des Referenten und Einzelnen etc. Die Christlichkeit der modernen Epoche zeigt sich nach Ruhstorfer im entäußerten *Sohn* in der Knechtsgestalt als weltliche, geschichtliche und zeitliche Erfahrungswirklichkeit – und zwar nicht zuletzt in der äußersten Verlassenheit im Tode Gottes, die als seine Abwesenheit erfahren wird. Die moderne ‚Verfassung‘ des Menschen kommt im konkreten, vergänglich-endlichen Menschen bzw. „empirische[n] Selbst“[95] als ‚Ort‘ der Erscheinung und des Entzugs Gottes zur Sprache. Die womöglich bereits zu Ende gegangene Epoche der Postmoderne, die Ruhstorfer als „be-entgrenzende“[96] bzw.

92 Zu dieser Fortbestimmung, die bereits in der *Gotteslehre* terminologisch eingespielt wird (vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 34.306), mit definitorischer Bestimmung und systematischer Tragweite aber – wenn ich richtig sehe – erst im Jahr 2012 zum Durchbruch kommt, vgl. Ruhstorfer, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, S. 61–69; Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 239 u. 244, wo der besagte Terminus im Vergleich zur darin besprochenen *Gotteslehre* bereits als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

93 Im Anschluss an Boeder hat Ruhstorfer zunächst Marx, Nietzsche und Heidegger in den Blick genommen, diese Auswahl aber im Laufe des eigenen Denkweges mit weiteren Positionen (z.B. mit Feuerbach, Kierkegaard und Freud) ‚angereichert‘. Nach Boeder sind maß-gebende Denker jene, die einen ‚Unterschied im Ganzen‘ der vollbrachten abendländischen Geistesgeschichte gemacht haben sollen. Ruhstorfer spricht (scheinbar?) vorsichtiger – und wohl in Anlehnung an Thomas S. Kuhn – von einem „neue[n] Paradigma“, das die besagten Denker „eröffnet haben“ (Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 237). Vgl. dazu auch Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 27. Ruhstorfer verwendet diese Formulierung Boeders gelegentlich auch selbst. Diese Formulierung suggeriert einen abgeschlossenen Kanon an Denkern, was zumindest für postmoderne Ohren allzu elitär klingt. Und haben nicht auch jüdische Denker wie Franz Rosenzweig oder Walter Benjamin einen Unterschied im Ganzen gemacht? Man wird bei Ruhstorfer aufs Ganze gesehen dennoch von einer (heilsamen) ‚Verflüssigung‘ bzw. ‚Ergänzung‘ der streng unterscheidenden Logotektonik Boeders sprechen können, die auch im Œuvre des Philosophen und Boeder-Schülers Claus-Artur Scheier zu erkennen ist.

94 Die theologischen Entsprechungsversuche wenden sich freilich nicht gegen die transzendentale Weisung als solche, aber durchaus – und zwar nicht zuletzt in konfessionell unterschiedlich akzentuierte Weise – gegen die metaphysisch-spekulative Durchdringung derselben. Ob solches in dieser Strenge jeweils ‚der Fall‘ ist, um etwa an Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar zu denken, sei dahingestellt.

95 Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 286.

96 Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 35. Zuvor vgl. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 22: „Das postmoderne Denken“.

„tele-semeio-logische“[97] bestimmt hat, verhält sich – zumindest auf Seiten der maßgebenden philosophischen Positionen[98] – *de-limitativ* zur transzendentalen Weisung. In dieser „ana-theistischen“[99] Epoche waltet der Primat der virtuellen Wirklichkeit im Sinne der medialen Erfahrung, des Zeichens und Symbols, der Schrift und des Paradoxon, aber auch des Raums bzw. der Räumlichkeit, des Aufschubs bzw. ent-sicherten Prinzips, der Différance, des Signifikanten und Besonderen etc. Die postmoderne ‚Verfassung' des Menschen kommt in der Alterität des Anderen bzw. im „narrative[n] Selbst“[100] zur Sprache. Die Christlichkeit der postmodernen Epoche zeigt sich nach Ruhstorfer im *Geist*, der den Zeichen- bzw. Interpretationsprozess dieser medialen bzw. textuellen Wirklichkeit vermittelt sowie die Alterität des Anderen würdigend anzuerkennen vermag.[101] In dieser Weise ‚streut' der Geist heilsgeschichtliche ‚Spuren'. Die Negation in der Abstoßbewegung der Moderne ist in der Postmoderne der De-Limitation im Sinne einer verschiebend-aufschiebenden Bewegung gewichen, die sich der Metaphysik ent-hält und den Tod des (modernen) Menschen ansagt.

Diese (leicht ergänzte) Nacherzählung der heilsgeschichtlich-metaphysischen Erzählung war zu vergegenwärtigen, um in aller Kürze den *Schritt gegenwärts* weiterzugehen, sodass nunmehr Ruhstorfers Verortungen ‚seiner' phänomenologischen Denker in die besagte topologische ‚Struktur' verstanden werden können.[102] Es ist bereits angedeutet worden, dass Heidegger und Marion in diesem Ansatz eine fundamentale Rolle spielen, insofern der Begriff der *Gabe* über die Vermittlung Boeders von entscheidender Bedeutung ist. Und auch Derrida wird, sofern man diesen noch als einen phänomenologischen Denker begreifen möchte, in den heilsgeschichtlich-metaphysischen

97 Siehe dazu Anm. 92.

98 Ruhstorfer stehen hierbei v.a. Vattimo, Keller, Jean-Luc Nancy, Derrida und Foucault vor Augen.

99 Kearney, *Revisionen des Heiligen*, S. 23: „Und wenn das erste *A* das ‚*A*-' von *A-theismus* ist, ist das zweite *A* das ‚nicht von nicht'. Das Doppel-*A* in *Anatheismus* ist schließlich eine Wieder-Öffnung für etwas Neues.“

100 Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 286.

101 Im Nachhinein wird man feststellen können, dass Ralf Miggelbrinks Eindruck, wonach Ruhstorfer in seiner *Gotteslehre* die Postmoderne als Epoche des Geistes bestimmt habe, im Nachhinein betrachtet und der Sache nach nicht ganz falsch war. Vgl. Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 242, Fn. 6.

102 Es wird konstatiert werden können, dass Husserl in diesem Ansatz keine nennenswerte Rolle spielt. Vgl. dazu die marginale Erwähnung Husserls in Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 16, Fn. 4. – Von dort her gesehen versteht sich diese Dankesgabe auch und wieder untergründig als eine Notiz – und zwar hier als eine *Notiz über eine Fußnote in der* Gotteslehre *Karlheinz Ruhstorfers*.

Ansatz als eine bewegende Kraft desselben verortet. Denn die Kraft, aber auch Gewaltsamkeit des Ansatzes lebt von diesen einbergend-aufnehmenden Verortungen,[103] welche sich als eine christliche ‚Prüfung' (vgl. 1 Thess 5,21: „Prüft alles, und behaltet das Gute!") im Sinne jener „katholischen Integration"[104] verstehen lassen, die ein phänomenologischer Theologe *par excellence* zu seiner eigenen Zeit in herausragender Weise vollzogen hat.[105] Womöglich ist diese epochentheoretische Lesart selbst eine bestimmte Variante der phänomenologischen Reduktion, insofern eine Epochē vollzogen wird, die einen Denker von einer gewaltsam vollzogenen Unterschiedenheit her in eine Epoche verortet und somit an einen epochalen Mast an- bzw. festbindet.[106] In diesem Sinne ist die von der transzendentalen Weisung ‚geschickte' abendländische Geistesgeschichte der (freilich von Gott immer schon umgriffene) maßgebende *Horizont* des Denkens. Wie dem auch sei: In jedem Fall ist und bleibt sie eine theologische Reduktion.

Für Ruhstorfer ist Marion von entscheidender Bedeutung geworden, weil mit dem französischen Phänomenologen die transzendentale Weisung in einer gabenphänomenologischen Weise reformuliert und so fortbestimmt werden kann. Oder mit Ruhstorfer gesprochen, der seinerseits mit Marion spricht:

> Die Bibel erscheint nun, mit Jean-Luc Marion gesprochen, als Gabe. Sie ist eine Gegebenheit, auf welche die noumenale, die phänomenale und die paradoxale Dimension des Abendlandes und dadurch auch das globalisierte Denken in unvermeidlicher Weise ausgerichtet sind. Die Bibel wird damit zu einem Weltgeschick und die Frage nach dem Verständnis der Schrift wird zur herausragenden philo-sophischen Frage unserer Gegenwart. Die Grenze zwischen Philosophie und Theologie ist neu zu bestimmen, wenn nicht Sein und Nichtsein die Sache des Denkens ist, sondern die anfängliche Gegebenheit (donation): das Wort Gottes.[107]

---

103 Um ein Beispiel für eine solche Gewaltsamkeit zu geben: Wenn Ruhstorfer Hegel und Derrida, wenn nicht miteinander zu versöhnen, sodann wenigstens in ein produktives Gespräch zu bringen versucht – und zwar nunmehr unter metaphysikaffinen und christlich-theologischen Vorzeichen – dann dürfte dies zumindest dem Selbstverständnis Derridas zuwider sein. Und auch Heidegger, der sich vehement dagegen gewehrt hat, ein (bio-)anthropologischer Denker zu sein (vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 45–50), wird die Ruhstorfersche Verortung missfallen.

104 Vgl. Zaborowski, *Katholische Integration*, S. 36 (zum biblischen ‚Motto').

105 Dass man Balthasar, der hier gemeint ist, nicht den tendenziell anachronistischen Vorwurf machen muss, sich nicht (auch noch) auf die Postmoderne integrativ bezogen zu haben, dürfte verständlich sein.

106 Im Hintergrund dürfte auch hier Boeders kritische Anverwandlung der Husserlschen und Heideggerschen Epochē stehen. Vgl. dazu Brainard, *Editor's introduction*, x–xii.

107 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 25.

Im Hintergrund dieser Überlegung steht Marions Theorem des „gesättigten Phänomens“[108], welches Ruhstorfer auf die transzendentale Weisung – oder kurz: die Bibel – bezieht. Die „Gabe der Schrift“[109] trägt ein Bedeutungsüberschuss in sich; das Sinn-Volle ergießt sich gleichsam in die abendländische Geistesgeschichte hinein. Sie überflutet und erfüllt diese Geschichte mit unauslotbarem Sinn. Oder um mit Ruhstorfer zu sprechen: Sie „inspiriert“ die epochalen Strukturen im Sinne der kategorialen Verhältnisse dieser Geschichte.[110] Allerdings trennt Ruhstorfer anders als Marion Theologie und Philosophie – und zwar nicht zuletzt Philosophie *als* Metaphysik – in dieser prinzipiellen Weise nicht mehr.[111] Die philosophischen Vernehmungen sind in diesem Sinne also keine Idole bzw. Götzen, sondern vielmehr zeitbedingte, aber dennoch „*notwendige* Positionen“[112] im Sinne „*logische*[*r*] Wendungen“[113] der abendländischen Denk- bzw. Vernunftgeschichte. Auch wenn die kairologische Zeitdiagnose Marions für Ruhstorfer von herausragender Bedeutung geworden ist,[114] weiß sich der Freiburger Theologe bereits über Marion hinausgegangen. Denn jede Verortung ist gemäß dieser Theo-Logik bereits ein Hinaus-gegangen-sein. Wenn allerdings Marion dahingehend kritisiert wird, dass sein Phänomen-Begriff sich nicht mehr von der *Chorā* Derridas unterscheiden lasse,[115] so wird man dies auch Ruhstorfer im Hinblick auf manche Formulierungen seiner ‚Sache selbst‘ vorwerfen können.[116] Es wird hierbei m.E. in prinzipiell-theologischer Weise bemerkt werden müssen, dass der phänomenologische Erweis der

108 Vgl. Marion, *Das gesättigte Phänomen*. Dazu vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 41f. – Für den „Hyper-katholische[n] Phänomenologen“ (so Richard Kearney über Marion; zitiert nach und übersetzt von: Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 40) ist das Sakrament der Eucharistie das, was für Ruhstorfer die transzendentale Weisung sein dürfte. Allerdings kann auch (der frühe?) Ruhstorfer mitunter sehr ‚konfessionell-katholisch‘ sprechen. Vgl. etwa das eucharistische Ende in Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 451.

109 Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 18.

110 Der Inspirationsbegriff gehört nach Ruhstorfer wesentlich zum Offenbarungsbegriff dazu. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Inspiration – Geist – Vernunft*.

111 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre,* S. 36. Ruhstorfer wirft Marion – ob zurecht oder nicht, sei dahingestellt – vor, die Epoche der spekulativen Neuzeit zu überspringen. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 362.

112 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

113 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25.

114 Vgl. Marion, *Auf der Suche*, S. 46. – Dieses Diktum wird vielfach zitiert: vgl. u.a. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 37 (dort allerdings etwas schief wiedergeben); Ruhstorfer, *Nachwort des Herausgebers*, S. 360 u. 366; Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 206–207.

115 So in Aufnahme der Kritik John Caputos: vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 42; Ruhstorfer, *Verortungen*, S. 150.

116 In manchen Formulierungen wird die transzendentale Weisung als „Schrift“ bzw. „Urspur“ zum postmodern anmutenden Ausgangspunkt der Überlegungen. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 278f.

vernünftigen *Denkmöglichkeit* christlicher Offenbarung allein *im Glauben* seine theologische Bestimmung erfährt. Denn auch die epochalen Varianten des philosophischen Absoluten werden nur mit den *Augen* bzw. *Ohren des Glaubens* auf den drei-einen Gott hin lesbar.[117] Dies gilt sowohl für Marions gesättigte Phänomene, die zusammengenommen auf das Phänomen des Phänomens hinweisen und auf diese Weise das Ur-Phänomen Christi ‚sehen' lassen können,[118] wie auch für Ruhstorfers Phänomen der abendländischen Geistesgeschichte, die vom Ur-Phänomen der transzendentalen Weisung her ‚hörbar' gemacht werden kann.[119] Mit dieser festzuhaltenden Gemeinsamkeit kann nun der letzte Schritt vorwärts begangen werden.

3. Der Schritt vorwärts – Aufnahme der heilsgeschichtlichen Metaphysik

Der Schritt vorwärts erinnert an jenen heilsgeschichtlich-metaphysischen Anweg, den Ruhstorfer erprobt hat, um nach der Post- bzw. Submoderne die eigene Zeit in Gedanken zu erfassen. Der Freiburger Theologe weiß sich selbst in eine „neue[…] Ära"[120] gestellt, die „nach dem Ende der Postmoderne"[121] zum Stehen gekommen ist. Seine kairologische Zeitdiagnose bzw. Zeitansage kündet eindrucksvoll von dieser ‚neuen' metaphysikaffinen Epoche, der Ruhstorfer folgenden Namen unter anderen Namenskandidaten gegeben hat: *Globale Identität* bzw. *Identität 3.0*.

---

117 Womöglich ‚wiederholt' sich hier die bekannte, aber versöhnbare Kontroverse zwischen Balthasars *Schau der Gestalt* und Rahners *Hörer des Wortes*. Balthasar und Rahner haben um diese ihre Entsprechung zueinander gewusst. Man sollte aber in jedem Fall die anderen Sinne nicht vergessen (vgl. 1 Joh 1,1).

118 Nach Marion durchkreuzt das Ur-Phänomen jedes weltliche Phänomen – oder kurz: das Sein – und bleibt darum unsichtbar. Und doch erscheint es *als* das Unsichtbare am Sichtbaren. Vgl. dazu u.a. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*. Auf dieser Spur war schon Heidegger, wenngleich auf der Bahn radikaler Endlichkeit. Zu Heideggers Phänomenologie des Unscheinbaren vgl. u.a. Figal, *Unscheinbarkeit*, S. 11.

119 Die transzendentale Weisung ist nach Ruhstorfer die Stimme Gottes, die in den (epochalen) Stimmen der abendländischen Vernunftgeschichte ‚erklingt' als die ‚Symphonie der Wahrheit', um mit einem Bild Balthasars zu sprechen. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 247.

120 Siehe dazu bereits Anm. 41.

121 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 247.

Die hier angedeutete *Zeitgenossenschaft* der christlichen Theologie ist für Ruhstorfer von größter Bedeutung, insofern es einer christlichen Theologie immer darum gehen müsse, das von der biblischen Offenbarung her zu denken Gebende „für die je eigene Zeit anzunehmen“[122], um so auf der Höhe der je eigenen Zeit zu sein.[123] Deshalb gehört eine kairologische Zeitansage bzw. Zeitdiagnose, die anzugeben sucht, was an der Zeit sei, für diesen (und jeden anderen systematisch-theologischen) Ansatz zum theologischen *und* philosophischen Kern des die eigene *epochale Gegenwart* zu erfassenden Gedankens.[124] Es gilt in dieser *hermeneutischen* Besinnung also wesentlich darum, den eigenen geistesgeschichtlichen Standort des „Denkens und Lebens“[125] zu bestimmen, um dabei die eigenen (theologischen und philosophischen) *Vor-Gaben* soweit wie möglich reflexwerden zu lassen und die eigene standortbestimmte *Auf-Gabe* ergreifend zu empfangen bzw. empfangend zu ergreifen. Für Ruhstorfer wird nicht zuletzt darin die gemeinsame Aufgabe von Theologie und Philosophie sichtbar: nämlich eine Orientierung *im Denken* zu geben.[126] Denn nicht nur das II. Vaticanum hat an die *Zeichen der Zeit* erinnert und dabei einer jeden zukünftigen katholischen Theologie aufgegeben, dieselben lesend zu ergreifen bzw. ergreifend zu lesen.[127] Auch im Höhepunkt der neuzeitlichen Metaphysik bei Hegel – so die Lesart

122 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 12.

123 Zuletzt vgl. v.a. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*.

124 Ruhstorfer bemüht selbst den Begriff des Kairos. Vgl. v.a. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 11 u. 210.

125 Ruhstorfer, *Christologie*, S. 13: „Das Ziel, die Würde des Glaubens an Christus systematisch-theologisch aufzuzeigen, kann sich […] immer nur auf einen geschichtlichen Moment auf dessen spezielle Konstellation des Denkens und Lebens beziehen.“ – Der Begriff der *Konstellation* bahnt sich im Œuvre Ruhstorfers bereits früh an, wenngleich hier noch in anderer Akzentsetzung als in der späteren Werkphase.

126 Vgl. dazu schon Ruhstorfer, *Was heißt, sich im Denken orientieren?*.

127 Vgl. v.a. GS 4. Zur biblischen Vorgabe vgl. Mt 16,3 und Lk 12,56. Darüber hinaus gibt es freilich noch weitere Verweise auf den Kairos nicht zuletzt als die „erfüllte Zeit“ (vgl. Mk 1,15; Gal 4,4; Eph 1,10; Offb 1,3) sowie die Zeit der Krise bzw. Unterscheidung (vgl. Offb 11,18). – Es sei nur darauf hingewiesen, dass es mannigfaltige Versuche innerhalb der christlichen Theologie der Gegenwart gibt, eine solche kairologische Zeitansage bzw. Zeitdiagnose zu vollziehen. Vgl. zuletzt Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 36–39.41f.49f. sowie 302, Anm. 27. Anders als Halík in der zuletzt genannten Anmerkung suggeriert, wimmelt es besonders in der epochalen Moderne nur so von theologischen und philosophischen Kairologien, was andernorts näher darzulegen sein wird.

Ruhstorfers[128] – ist die „Aufgabe der Philosophie“[129] in ähnlicher Weise als eine kairologische Zeitansage bzw. Zeitdiagnose zu sich selbst gekommen, wenn es programmatisch heißt, die „eigene Zeit in Gedanken zu erfaßen“[130]. Die heilsgeschichtliche Metaphysik dient diesem Ziel und kann darum als eine epochal-topologisch dynamisierte *theologische Kairologie* bezeichnet werden.[131] Die epochalen Zeiten-Wenden[132], die man als geistesgeschichtliche *Kairoi* der jeweiligen Epoche verstehen kann, welche (Epochen) von Ruhstorfer jüngst als „*personae dramatis*“[133] der abendländischen Geistesgeschichte bestimmt worden sind, bewegen diese inspirierte und darum auch erbauliche theologische Erzählung.[134] In Zentrum dieser dramatischen „big story“[135]

128 In seiner *Gotteslehr*e zieht Ruhstorfer zwar das „Zeitalter der Metaphysik von Parmenides über Augustinus und Thomas von Aquin bis zu Hegel und Schelling“ (Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 13). Aber der Einfluss und die Wertschätzung Hegels überwiegt nicht nur im Hinblick auf die Auswahl der neuzeitlichen Positionen, sondern ist auch ein systematisch tragendes Element im heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatz Ruhstorfers. Bereits Heidegger und Boeder haben – wie manch andere auch, um nicht zuletzt an Franz Rosenzweig zu denken – Hegel als Höhepunkt der neuzeitlichen bzw. abendländischen Metaphysikgeschichte bestimmt. Dass Heidegger auch Nietzsche gleichsam als ‚zweiten' Höhepunkt der neuzeitlichen Metaphysik erwählt hat, sei hier nur am Rande erwähnt. Anders als sein Lehrer hat Boeder Nietzsche in die epochale Moderne verortet. Ruhstorfer ist dieser Verortung gefolgt.

129 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 46.

130 Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 26. Auf dieses Diktum kommt Ruhstorfer immer wieder gerne zurück. Vgl. v.a. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 46 u. 200.

131 An einer solchen kairologischen Reformulierung des heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatzes habe ich mich in den letzten Jahren versucht. Die nachfolgenden Überlegungen mögen einen kleinen Einblick in die Gestalt dieses Versuchs geben und wollen als ein Zeichen des Dankes an Karlheinz Ruhstorfer gelesen werden.

132 Narratologisch gewendet sind jene „*logischen*“, aber „unvorhersehbaren Wendungen“ bzw. „Geschichtswendungen“ die „*plot twists*“ dieser „Story“ bzw. „‚big story'“. Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, bes. S. 24f. [kursiv im Original]. – Zu weiteren Belegen: S. 5 u. 6.

133 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 357 [kursiv im Original]. – Diese Wendung lässt an Balthasars *Theodramatik* erinnern, die mit der Metapher des Welttheaters das dramatisch-heilsgeschichtliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch zur Sprache zu bringen versucht hat. Zu Ruhstorfers – zum Teil sehr kritischer – Balthasarrezeption vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 121–127; Ruhstorfer, *Verbindliches Geheimnis*, S. 386–387; Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, S. 324–328.

134 Das Motiv des erbauend Erbaulichen ist für Ruhstorfer von systematischer Bedeutung, insofern es die theologisch-spirituell-erbauliche Dimension des philosophisch-logotektonisch-bauenden Denkens Boeders herauszustellen sucht. Vgl. dazu u.a. Ruhstorfer, *Von der Erbaulichkeit des Wortes*. Zuletzt vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21f.

135 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

steht, so die theologisch-phänomenologische Akzentuierung, das „(Ur-)Phänomen Christi“[136] als der Kairos des drei-einen Gottes selbst.

Der *Kairos* schlechthin ist das sich entfaltende Reich Gottes in Person und Zeichen, ist der im Juden Jesus von Nazaret Fleisch gewordene, das Reich Gottes in Wort und Tat vergegenwärtigende, die Jüngerinnen und Jünger (ver-)sammelnde, am Kreuz gestorbene, auferstandene und in den Himmel zum Vater aufgefahrene und von dort her kommend-gehende *Logos* als die Selbstoffenbarung des drei-einen Gottes.[137] Die (christliche) Heilige Schrift in der Einheit der beiden Testamente verdankt sich erstlich und letztlich diesem Kairos-Logos in Person und Zeichen,[138] der wiederum als die sich selbst hingebende Gabe des Vaters im Heiligen Geist *für uns* gekommen ist und je-neu kommt – und zwar von der unverfügbaren Transzendenz des Einen her (Antike) im Sakrament (Mittelalter), im Subjekt (Neuzeit), im Nächsten (Moderne) sowie im Anderen (Postmoderne)[139] – bis zum Ende der Welt am Jüngsten Tag in das *Alles in Allem* hinein und hinaus (vgl. 1 Kor 15,28).

---

136 Vgl. dazu u.a. Marion, *Das ‚Phänomen Christi‘ nach Hans Urs von Balthasar*; Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, S. 71f. – Ich meine, dass an dieser Stelle aus offenbarungstheologischen Gründen über Ruhstorfer hinausgegangen werden muss, da die (christliche) Heilige Schrift in der Einheit der beiden Testamente, welche der Freiburger Theologe als die transzendentale Weisung der abendländischen Geistesgeschichte versteht, nicht im eigentlichen Sinne die Selbstoffenbarung Gottes ist. Oder anders gesagt: Der göttliche Logos ist nicht in einem Buch, sondern in einem konkreten Menschen Fleisch geworden, um den drei-einen Gott als die Liebe schlechthin zu offenbaren. Das weiß und betont auch Ruhstorfer (vgl. Ruhstorfer, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, S. 21). Allerdings ist, wie ich meine, ein theologisches Übergewicht der Schrift als „das Präsent und das Präsens der Offenbarung“ (Ruhstorfer, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, S. 21) – nicht zuletzt auch gegenüber der die Schrift auslegenden Kirche (vgl. u.a. Ruhstorfer, *Christologie*, S. 220) – unverkennbar, was von der Boederschen Vorgabe her verständlich ist. Mit Ruhstorfer kann jedoch betont werden, dass die (christliche) Heilige Schrift – wie auch das Sakrament, das Selbst sowie der Nächste/Andere/Feind – von höchster offenbarungstheologischer Dignität ist, insofern sie den ‚Ort‘ bzw. ‚Raum‘ der ‚Zeit‘ der ‚zweiten‘ Parusie Jesu Christi darstellt.

137 Ob mir Ruhstorfer an dieser Stelle eine dogmatische Engführung vorwerfen wird, sei dahingestellt. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 236: „Dogmatisch enggeführt besagt dies: Gott ist Liebe oder: Gott selbst ist in Jesus von Nazaret Mensch geworden, um die Menschen in unüberbietbarer Weise in sein innerstes Leben einzubeziehen.“

138 Was mit dieser Verdankung betont werden will, ist das Faktum, dass die (christliche) Heilige Schrift selbst eine Geschichte bzw. Genese hat, die ja selbst erzählt werden müsste. Damit würde aber auch der Zeit-Raum der Schriftwerdung stärker betont werden müssen, was nicht zuletzt in eine dezidiert ekklesiologische aber auch anthropologische Dimension der transzendentalen Weisung einmünden wird. Dass diese Logik in allzu konservative Schieflagen geraten kann, ist hier selbstkritisch mitgewusst.

139 Es kann an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen werden, dass in jeder Epoche alle anderen Epochen „irgendwie“ da sind, wie es bei Ruhstorfer selbst vage heißt, insofern es Gott ist, der sich da zeigt. Vgl. dazu nochmals Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*,

Die christliche Wahrheit gibt sich in diesem Sinne zuerst und zuhöchst im leiblichen Geist bzw. geistigen Leib des verklärten Gekreuzigten und Auferstandenen nicht nur zu denken, sondern auch zu sehen und zu hören, zu schmecken und zu berühren (vgl. 1 Joh 1,1). Der Gott Jesu Christi ist als „das Präsent und das Präsens der Offenbarung“[140] jene Inspirationsquelle, die die Heilige Schrift als transzendentale Weisung der abendländischen Geistesgeschichte auf den Weg bringt. Von dieser her haben und geben alle Epochen der abendländischen Geistesgeschichte auf je bestimmte Weise ‚Anteil‘ am Kairos-Logos, ohne mit IHM – dem Je-Größeren – zusammenfallen zu können.[141] Aber wie, aber wie?

Es gehört zu den bislang ungelösten Problemen und Fragestellungen dieses Ansatzes, *wie* genau die Selbstoffenbarung Gottes – gewissermaßen auf der ‚Makroebene‘ – gedacht werden soll, da jede Epoche – gewissermaßen auf der ‚Mikroebene‘ – ihre je-eigene offenbarungstheologische Modellbildung ausgetragen hat.[142] Gibt es eine ‚Leitepoche‘ im Sinne einer Leitstimme im „Konzert der Denkens“[143] bzw. „auf dem vielstimmigen Forum der Vernunft“[144]? Mit welchen (immer schon epochal geprägten) Begrifflichkeiten soll das Verhältnis der Epochen mit-, unter- und zueinander formuliert werden? Oder nun stärker offenbarungstheologisch gewendet und gefragt: „Gibt“

S. 241. Um ein Beispiel zu geben: Bereits in der Epoche des Mittelalters war ER nicht nur der Gott *unter uns*, sondern immer auch schon der Gott *über uns, in uns, im Nächsten* sowie *im Anderen*. Zumindest in Ansätzen sind diese Aspekte im spätantiken und mittelalterlichen Denken bereits deutlich geworden. Vgl. dazu die fundamentale Studie von Falque, *Gott, der Leib und der Andere*. Es hängt also auch von der ‚Lesebrille‘ ab, was in den Epochen jeweils ‚entdeckt‘ werden will. Freilich muss Ruhstorfer um seines Ansatzes willen an diesen strikten Unterscheidungen festhalten.

140 Zu dieser schönen Formulierung s. Anm. 69 u. 136. – Dabei gilt zu beachten, dass der Kairos-Logos sich immerfort im bzw. mit dem *Heiligen Geist* hingibt. Der Heilige Geist ist der von Vater und Sohn von Ewigkeit her gezeugte (immanente Trinität) und in der Zeit vom Kreuz her ausgehauchte Geist (ökonomische Trinität). Oder anders formuliert: Der Heilige Geist ist als der vom Kreuz her ausgehauchte Geist Jesu Christi die von Ewigkeit her gezeugte Gabe des Vaters und des Sohnes.

141 Im Hintergrund dieser Überlegungen stehen sowohl die *Analogia-Entis*-Lehre als klassisch-dogmatische Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf (vgl. DH 806) als auch Wolfhart Pannenbergs wissenschaftstheoretisch gewendeter Gedanke eines eschatologischen Vorbehalts. Vgl. dazu Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Im Hinblick auf Pannenbergs wissenschaftstheoretischer ‚Vorsicht‘ zeigt sich Ruhstorfer seinerseits vorsichtig zurückhaltend, aber grundsätzlich affirmativ. Vgl. dazu Ruhstorfer, *Versuch einer Verdeutlichung*, S. 247.

142 Ruhstorfer hat diese ‚Baustelle‘ selbstkritisch gesehen. Vgl. Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 248.

143 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 239.

144 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 238.

(Mittelalter), „setzt“, „entwickelt“, „entfaltet“ (Neuzeit), „erscheint“, „ereignet“ oder „entäußert“ (Moderne bzw. Postmoderne) sich der drei-eine Gott in und als Geschichte?[145] Ruhstorfer selbst hat mehrere Anläufe unternommen, diese Makroebene in seinem Ansatz zu (re-)formulieren, wenngleich die neuzeitlich-idealistischen sowie die postmodernen Akzentsetzungen – so zumindest mein Eindruck – überwogen haben.[146] Die Tendenz geht jedenfalls dahin, in der Verhältnisbestimmung der Epochen mit-, unter- und zueinander kein modernes *Entweder-Oder*, sondern ein neuzeitliches bzw. postmodernes *Sowohl-als-auch* anzudenken.

Die theologisch-phänomenologische Antwort auf das infragestehende *Wie* liegt im Œuvre Ruhstorfers bereits vor, insofern der heilsgeschichtlich-metaphysische Ansatz ereignisphänomenologisch verstanden werden kann.[147] Wenn es etwa bei Ruhstorfer heißt, dass Gott die Welt verherrlicht, indem er dies – so nun in deutlicher Anlehnung an Heidegger – „durch sein Anwesen [Antike], sein Verursachen [Mittelalter], sein Interagieren [Neuzeit], sein Abwesen [Moderne], sein Sich-Zerstreuen [Postmoderne]“ „tut“,[148] dann spricht m.E. wenig dagegen, diese ‚Taten‘ von der transzendentalen Weisung her als Selbst-Gabe des drei-einen Gottes zu bestimmen, ohne damit in der Epoche des Mittelalters an- bzw. festgebunden zu sein.[149] Dieser theologisch-phänomenologische Anweg kann verstehend beschreiben, wie es dazu kommt, dass ‚nur‘ ein Primat bzw. eine Akzentuierung des jeweiligen epochalen Vernehmens bzw. Wohnens enthüllt worden und so zum Vor-Schein gekommen ist. Denn immer ist ein *Zuviel* gegeben worden, wenn es tat-sächlich die drei-eine Liebe war, ist und sein wird, die sich da selbst hingegeben hat und je-neu hingibt. Sein angekommenes und je-neu zukommendes Anwesen gibt

145 Und auch schon in der griechischen Antike „erscheinen“ und „entziehen sich“ die Götter. Auch da „gibt“ der Mythos zu denken, indem der Dichter das Wissen der Musen „empfängt“, um sodann eine Theogonie erzählend „entwickeln“ zu können.

146 Womöglich auch deshalb, um nicht in eine ‚konfessionell-katholische‘ Verengung zu geraten.

147 Ruhstorfer spricht selbst immer wieder vom „Ereignis“. Vgl. v.a. Ruhstorfer, *‚Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre‘*. Zuletzt vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 10.

148 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 359 [Ergänzungen von mir].

149 Aber damit ist sehr wohl *auch* an diese Epoche zu er-innern. Dass dies schon bei Marion nicht der Fall ist, bemerkt Ruhstorfer selbst. Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 40. – Und kann nicht auch die neuzeitlich-spekulative ‚Setzung‘ als eine göttliche Gabe betrachtet werden? Zumindest kann ein neuzeitlich-metaphysikaffiner protestantischer Theologe wie Christian Danz nicht zuletzt in pneumatologischen Zusammenhängen von einer solchen sprechen. Vgl. Danz, *Gottes Geist*, S. 204–331 („Der Heilige Geist: Geber – Gabe – Aneignung“). Vgl. dazu auch Schneider, *Gott ist Gabe*.

sich selbst in so erfüllt-erfüllender Weise – nicht nur, aber auch – zu denken, dass der christliche Gott gar als Abwesen gedacht werden kann (*coincidentia oppositorum*). Denn das ist der Liebe Unergründlichkeit, dass die drei-eine Liebesherrlichkeit sich in überbordender Weise hingegeben hat und je-neu hingibt, so dass wir die Liebes-Gabe des drei-einen Gottes niemals in Gänze ‚concipieren', den Kairos der Liebe des drei-einen Gottes niemals vollständig ‚ergreifen' können.[150] Diese Gabe sprengt den Begriff, sodass wir nicht zuletzt auch auf unbegriffliche Metaphern zurückkommen und in „metaphorische[r] Redeweise"[151] Zuflucht nehmen müssen.[152] Das aber heißt umgekehrt nicht, dass wir gar nichts empfangen und begreifen könnten. Denn der *Gott in uns* ist jene gegebene Kraft der „Gebbar-/Annehmbarkeit"[153], die uns die Selbst-Gabe Gottes empfangen und ergreifen lässt.[154] Und weil diese Gabe so überwältigend ist, kann der geist-leibliche bzw. leib-geistige Kairos-Logos in Person und Zeichen auch *außerhalb* der abendländischen Geistesgeschichte vernommen werden.[155]

---

150 Dabei geht es nicht um „elitäre[…] Spitzenerfahrungen" (Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 127), wie Balthasar unterstellt wird. Bereits bei Balthasar sind es die ‚Liebes-Erfahrungen' mit Gott, wie sie v.a. die Personen im Heilsdrama des Alten und Neuen Testament ‚erfahren'. Und damit sind nicht nur die ‚Erfahrung' der Fülle, sondern auch des Mangels bzw. Entzugs mitgemeint. In diesem Sinne können die – epochal gesprochen – geistigen, sinnlichen und medialen ‚Erfahrungen' als ‚Gotteserfahrungen' gedeutet werden. Und auch Ruhstorfers Ansatz geht von einer geistigen ‚Erfahrung' aus, wenn er die „Wahrnehmung der Einheit und Vielheit des Gedachten der Geschichte" als „Datum" empfängt (Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 40). Im Übrigen spricht auch Hegel schon von der „Erfahrung" des Geistes (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 38f.).

151 Ruhstorfer, Versuch der Verdeutlichung, S. 241.

152 Diese narratologischen bzw. metaphorologischen Überlegungen können darauf aufmerksam machen, dass die für eine jede Erzählung notwendigen Metaphern immer einen Interpretationsüberschuss bzw. eine hermeneutische Unschärfe im Sinne der Unbegrifflichkeit mit sich bringen bzw. in sich tragen, um an dieser Stelle in *tele-semeio-logischer* Aktzentsetzung zu sprechen. Man denke hierbei nicht nur an die einschlägigen Überlegungen Paul Ricœurs oder Eberhard Jüngels, um die Ruhstorfer bestens weiß, sondern auch an die Metaphorologie Hans Blumenbergs. Vgl. v.a. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*; Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*.

153 Marion, *Gegeben sei*, S. 207.

154 An dieser Stelle wären auch an die stärker metaphysikaffinen leibphänomenologischen Überlegungen in Richtung einer ‚spekulativen Leiblichkeit' im Anschluss an Henry zu erinnern. Dazu vgl. Remmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung*. Die Phänomenologie beherbergt also sehr wohl metaphysisch-spekulative ‚Figuren'. Zuletzt im Anschluss an Fichte vgl. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*; Schnell, *Seinsschwingungen*.

155 Im Hinblick auf den möglichen und ernstzunehmenden Vorwurf eines Eurozentrismus im heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatz sei zumindest bemerkt, dass Ruhstorfer das kulturelle ‚Außen' Europas immer mitbedacht hat. Vgl. dazu u.a. Ruhstorfer, *Versuch einer Verdeutlichung*, S. 237 mit Fn. 1.

Als *kategoriale Kairoi* dieser theologisch erzählten Vernunftgeschichte geben die besagten Epochen mitsamt ihren kairologischen Wende-Kräften die *eine* Selbstoffenbarung Gottes in Jesus dem Christus[156] – und damit *die* Zeiten-Wende schlechthin – in unterschiedlich-pluralen „Abschattungen“[157] zu denken, um nun einen dezidiert phänomenologischen Begriff einzuführen. Dass eine solche Erinnerung an ein phänomenologisches Grundwort im heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatz angelegt ist, kann das folgende Zitate eindrücklich bestätigen:

> Der Begriff Phase leitet sich aus dem Griechischen her und bedeutet so viel wie Anzeige, Gerücht (*phásko*) oder auch Erscheinen, Aufgang eines Gestirns (*phaínesthai*). In einer heilsgeschichtlichen Theologie bezeichnet Phase damit eine bestimmte Weise der Selbstmitteilung Gottes.[158]

Wenn das so ist, dann steht immer schon die *ur-phänomenale* Dimension des drei-einen Gottes, der sich in Jesus dem Christus als dem Offenbarungs-WORT und der Offenbarungs-GESTALT selbst offenbart hat und je-neu offenbart, im Hintergrund dieser Überlegungen. In *diesem* Sinn überschreitet das hier in Anschlag gebrachte Verständnis von ‚Phänomen‘ alle vorangegangenen epochalen Konzeptionen desselben.[159] Diese ur-phänomenale Dimension ist die immer schon rekapitulierte Zusammenlesung bzw. Zusammenfassung des Ganzen, der in IHM – dem sich entfaltend-entäußernden Reich Gottes in Person und Zeichen als das Alpha und Omega von Allem und Jedem (vgl. u.a. Offb 22,13) – endgültig offenbar geworden ist. Im Sinne einer „Einfaltung“[160] im einfältigen Jesus auf seinem sich entfaltenden Weg zum Christus sind *alle* Erscheinungsweisen bzw. Kategorien *Gottes*, die sich gemäß Ruhstorfer in der abendländischen Vernunftgeschichte in ihren epochalen Abschattungen

156 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24–25. Dort heißt es prägnant: „Ob, und wenn ja, wie sich dieser *plot twist* ereignet, hängt in gewisser Weise vom Tun und Lassen der Menschen ab. Allerdings ist das Denken und Streben der einzelnen Menschen seinerseits vorgeprägt von geistigen, materiellen, gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen und Strukturen. […] Die Wendungen der Geschichte ergeben sich aus der Perspektive des Glaubens aber auch aus einem göttlichen Zuspruch, denn theologisch gesehen ist diese Story ein Gespräch Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott.“

157 Zu Husserls Begriff der Abschattung vgl. Jansen, *Abschattung*.

158 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 18.

159 Nach Ruhstorfer ist der philosophische Phänomen-Begriff ein genuin modernes ‚Phänomen‘. Dagegen wird bemerkt werden können, dass der Phänomen-Begriff eine lange Begriffs-Geschichte hat, um nicht zuletzt an Goethes ‚Ur-Phänomen‘ zu denken, das sich in Nachbarschaft zu Hegels Absolutem gewusst und sich demselben bekanntlich anempfohlen hat.

160 So in Anlehnung an einen Buchtitel von Balthasar, *Einfaltungen*.

heilsgeschichtlich entfalten, entwickeln, entäußern, enthüllen usw. – und zwar im Sinne eines dramatischen *Begegnungsgeschehens* zwischen Gott und Mensch – zusammengelesen (λέγειν). Und in der Tat: Die epochalen Zeiten-Wenden sind und bleiben dabei immer „freie und damit unableitbare Tat der menschlichen Geschichte (wie sich übrigens Gottes Tod am Kreuz nicht einfach deduzieren lässt)"[161], weil sie zugleich Tat des drei-einen Gottes sind, der auf diese Weise eine göttliche Geschichte zeitigt und einräumt. Die „Not-Wendigkeit" des gott-menschlichen Heils in und als Geschichte und Gegenwart „bewährt sich in der konkreten Performanz der Menschen, die mit dem göttlichen Anspruch interagiert"[162].

Im Hinblick auf den heilsgeschichtlich-metaphysischen Ansatz, der sich selbst als eine ‚big story' weiß, bleiben manche Fragen offen. Wie kommt, um nur den narratologischen Faden im Œuvre Ruhstorfers aufzugreifen, der abendländische Mensch im Heute überhaupt *in* diese Geschichte? Und warum ausgerechnet *diese* Geschichte im Konzert der vielen (Geistes-)Geschichten? Man muss hierbei nicht nur an die „gut gesagten oder gesungenen Weisheiten der *Commedia*, des *Hamlet*, des *Wallenstein*, des *Faust*, der *Meistersinger* und vieler anderer"[163] abendländisch-kanonischer ‚Kulturgüter' denken. Den Heutigen kommt ‚das Christliche' wohl nicht einmal mehr von der privaten oder öffentlichen Bibel-Lektüre, sondern vielmehr von den biblischen Spuren in *Der Herr der Ringe, Die Simpsons, Star Wars* usw. in den Sinn, was eine theologische „Arbeit am Mythos" (Blumenberg) im Sinne einer Bildungs- und Übersetzungs-Arbeit erforderlich machte.[164] Was sind überhaupt die anthropologischen Voraussetzungen, die den Menschen als einen *Homo narrans* ausweisen? Was kann es dementsprechend heißen, im ‚Hier und Jetzt' in Geschichten zu wohnen, ja die abendländische Geschichte als Gewand Jesu Christi anzuziehen? Und was macht überhaupt eine Liebes-Geschichte aus? Was wird in einer solchen beschrieben bzw. muss eine solche erzählen? Geht es da nicht immerfort um den/die Liebende/n und Geliebte/n in der harrenden Erwartung auf die Ankunft des Dritten im Angesicht der Not des Abwesens des Dritten?[165] Steht die immer Fragment bleibende menschliche Liebe nicht von jeher in der harrenden Erwartung, dass das menschliche Liebes-Fragment geheilt, versöhnt und vollendet werden möge? Dass also diese Ankunft den eingesehenen

161 Ruhstorfer, *Versuch der Verdeutlichung*, S. 244.

162 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.

163 Uhde, *Das Weizenkorn*, S. 150.

164 Im Hintergrund steht ein *philomythischer* Zugang, der sich an einem katholischen Meistererzähler orientieren kann. Vgl. Tolkien, *Mythopoeia*; Tolkien, *On Fairy-stories*.

165 Zum wunderschönen Gedanken der (doppelsinnigen) Ankunft des Dritten vgl. Marion, *Das Erotische*, S. 267–319.

„Mangel an anwesender Gegenwart“[166] erfüllt hat, je-neu erfüllt und erfüllen wird in alle Ewigkeit? Erwächst aus diesem ‚Bedürfnis‘ nicht auch jede wahre, schöne und gute Erzählung?[167]

Zweifellos hat die heilsgeschichtlich-metaphysische Erzählung das Potential, sich diesen Fragen zu stellen. Abschließend will ein kleiner Wink in diese Richtung gegeben werden. Dabei kann darauf hingewiesen werden, dass die heilsgeschichtlich-metaphysische ‚Struktur‘, wie sie Ruhstorfer höchst inspirierend freigelegt hat, auf eine Affinität der Epochen untereinander aufmerksam machen kann. Der spekulativ-mediale *Geist* des Heiligen Geistes verbindet Neuzeit und Postmoderne (N-P als Horizontale ‚von links nach rechts‘ bzw. ‚von rechts nach links‘ sowie ‚von innen nach außen‘) wie der spekulativ-sinnliche *Leib* des Sohnes Mittelalter und Moderne (M-M als Vertikale ‚von oben nach unten‘ bzw. ‚von außen nach innen‘) vereint. Im Kontext des theo-logischen Anweges der heilsgeschichtlichen Metaphysik ist bereits angedeutet worden, dass beide epochale ‚Achsen‘ sich im Sinne einer produktiven Konstellation in leib-geistiger bzw. geist-leiblicher Weise über-kreuzend begegnen und damit ein vertikal-horizontales ‚Geviert des Kreuzes‘ eröffnend ausbilden müssten, um die Fülle der christlichen Offenbarung zur Sprache bringen zu können. Oder anders gewendet: eine Phänomenologie des Geistes (N-P) kommt nur mit einer Phänomenologie des Leibes (M-M) zu sich selbst – wie auch umgekehrt. Im Sinne einer heilsgeschichtlich-metaphysischen Theo-Logik wird es darum not-wendig sein, beide ‚Achsen‘ mit-, unter- und zueinander in ein Gespräch zu bringen. Mit diesem ‚Bauzeug‘ wird es möglich sein, die Liebe zu beschreiben, wie sie *unter uns, in uns, im Nächsten* und *im Anderen* erscheint und uns je-neu aus der Welt und so *über uns* hinaus entzückt und ver-rückt. Sollte dieses Gespräch glücken, wird sich der Ansatz als eine heilsgeschichtliche Phänomenologie verstehen können, die nicht nur davon abgelassen hat, die Metaphysik abzustoßen oder sich derselben zu enthalten, sondern die vielmehr eine neue Affirmation zu derselben gewonnen hat. Dann ist ein Gespräch, seit wir dasselbe sind und voneinander hören, zu einem Gesang geworden.[168]

---

166 Uhde, *Gegenwart*, S. 28. Dies ist auch der ‚anthropologische‘ Kern der Erzählung Ruhstorfers. Vgl. zuletzt Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22f.

167 Ruhstorfer hat solche Liebes-Ausblicke ‚nach‘ seinen ‚geschichts-theologischen‘ Durchgängen immer wieder gegeben. Vgl. u.a. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, S. 340–349. Dort wird es phänomenologisch betrachtet noch spannender.

168 Vgl. Hölderlin, *Friedensfeier*, S. 42.

Literatur

Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: 2008.

Balthasar, Hans Urs von: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. Einsiedeln: ³1987.

Barth, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Band 1. Vorgeschichte*. Hamburg: 1975.

Blumenberg, Hans: „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit (1979)", in: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M.: 2001, S. 193–208.

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Kom. V. Anselm Haverkamp u. Mitw. v. Dirk Mende und Mariele Niemied. Frankfurt a.M.: 2014.

Boeder, Heribert: „Das Verschiedene im ‚anderen Anfang'", in: Ute Guzzoni/Bernhard Rang/Ludwig Siep (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. Hamburg: 1976, S. 3–35.

Boeder, Heribert: *Die Topologie der Metaphysik*. Freiburg i.Br.: 1980.

Boeder, Heribert: *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*. Freiburg i.Br.: 1988.

Boeder, Heribert: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Übers. und mit einer Einleitung hrsg. v. Marcus Brainard. New York: 1997.

Boeder, Heribert: „Action or/and Dwelling", in: Ders.: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York: 1997, S. 169–181.

Boeder, Heribert: „Europe and the Things of Dwelling", in: Ders.: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York: 1997, S. 265–274.

Boeder, Heribert: „Logotektonisch denken", in: *Sapientia* 53 (1998), S. 15–24.

Boeder, Heribert: „Göttliche Paradoxa", in: *Sapientia* 54 (1999), S. 499–512.

Boeder, Heribert: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: 2006.

Brainard, Marcus: „Editor's introduction", in: Heribert Boeder: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York: 1997, ix–lxlix.

Busch, Eberhard: *Mit dem Anfang anfangen. Stationen auf Karl Barths theologischem Weg*. Zürich: 2019.

Danz, Christian: *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*. Tübingen: 2019.

Erwin Dirscherl/Christoph Dohmen (Hrsg.): *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*. Freiburg i.Br.: 2008.

Falque, Emmanuel: *Gott, der Leib und der Andere. Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus*, übers. v. Felix Resch. Freiburg i.Br.: 2018.

Figal, Günter: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen: 2009.

Figal, Günter: „Philosophische Hermeneutik – Hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss", in: Ders.: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen: 2009, S. 1–10.

Figal, Günter: „Hermeneutik und Phänomenologie“, in: Ders.: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen: 2009, S. 177–188.

Figal, Günter: *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*. Tübingen 2015.

Freudenberg, Matthias/Plasger, Georg (Hrsg.): *Barth lesen. Zentrale Texte seines Denkens*. Zürich: 2019, S. 43–69.

Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: 1960/^{6}1990.

Gadamer, Hans-Georg: *Der Anfang der Philosophie*. Aufgrund der Übersetzung aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung. Stuttgart: 1996.

Gadamer, Hans-Georg: „Bildende und sprachliche Kunst am Ende des XX. Jahrhunderts“, in: *„Zukunft ist Herkunft“. Hans-Georg Gadamer und Emil Schuhmacher Ehrenbürger der Universität*. Jena: 1997, S. 55–63.

Halík, Tomáš: *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*, übers. v. Markéta Barth u. Mitw. v. Udo Richter. Freiburg i.Br.: 2022.

Hegel, Georg W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Ders.: Werke. Band 7. Frankfurt a.M.: ^{1}1986.

Hegel, Georg W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, in: Ders.: Werke. Band 3. Frankfurt a.M.: ^{1}1986.

Heidegger, Martin: „Bauen Wohnen Denken“, in: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: 1954, S. 145–162.

Heidegger, Martin: „Zeit und Sein“, in: Ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: ^{3}1988, S. 1–25.

Heidegger, Martin: *Über den Anfang*. Frankfurt a.M.: 2005.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: ^{19}2006.

Hölderlin, Friedrich: „Friedensfeier“, in: Ders.: *Werke. Geschenkausgabe in vier Bänden. Band 2. Gedichte*. Frankfurt a.M.: ^{2}1986, S. 40–44.

Hölderlin, Friedrich: „Patmos“, in: Ders.: *Werke. Geschenkausgabe in vier Bänden. Band 2. Gedichte*. Frankfurt a.M.: ^{2}1986, S. 54–60.

Ionel, Lucian: *Sinn und Begriff. Negativität bei Hegel und Heidegger*. Berlin: 2020.

Iorio, Alessandro: *Das Sein erzählt. Heideggers narratives Denken*. Frankfurt a.M.: 2017.

Jansen, Julia: „Abschattung“, in: Helmuth Vetter (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, u. Mitw. v. Klaus Ebner u.Ulrike Kadi. Hamburg: 2004, S. 2.

Kearney, Richard: *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur* Gottesfrage, übers. v. Karl Pichler u. Irmengard Gabler. Im Deutschen mit einer Einleitung versehen und hrsg. v. René Dausner. Freiburg i.Br.: 2019.

Kearney, Richard: „Gott nach Gott. Ein anatheistischer Versuch der Revision Gottes“, in: Ders.: *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 21–41.

Kearney, Richard/Marion, Jean-Luc: „Der Tod des Todes Gottes. Gespräch mit Jean-Luc Marion", in: Richard Kearney: *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 223–242.

Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: 2004.

Malpas, Jeff: *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Cambridge: 2007.

Malpas, Jeff: *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*. Cambridge: 2017.

Marion, Jean-Luc: „Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie", in: Ders./Josef Wohlmuth (Hrsg.): *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Bonn: 2000, S. 33–52.

Marion, Jean-Luc: „Das ‚Phänomen Christi' nach Hans Urs von Balthasar", übers. v. Stefan Orth, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hrsg.): *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Freiburg i.Br.: 2005, S. 49–53.

Marion, Jean-Luc: *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*, übers. v. Alwin Letzkus. Freiburg i.Br.: ²2013.

Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, übers. v. Thomas Alferi. Freiburg i.Br.: 2015.

Marion, Jean-Luc: *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der* Offenbarung, übers. v. Alwin Letzkus. Freiburg i.Br.: 2018.

Marion, Jean-Luc: *Die Stringenz der Dinge. Gespräche mit Dan Arbib*, übers. v. Ulli Roth, u. Mitw. v. Alwin Letzkus. Freiburg i.Br.: 2020.

Marion, Jean-Luc: „Gegebenheit und Hermeneutik", übers. v. Sebastian Knöpker, in: Michael Staudigl (Hrsg.): *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg i.Br.: 2020, S. 283–305.

Marion, Jean-Luc: „Das gesättigte Phänomen", übers. v. Peter Gaitsch, in: Michael Staudigl (Hrsg.): *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg i.Br.: 2020, S. 429–470.

Marion, Jean-Luc/Kearney, Richard: „Der Tod des Todes Gottes. Gespräch mit Jean-Luc Marion", in: Richard Kearney: *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 223–242.

Metz, Wilhelm: *Zur „Gotteslehre" von Karlheinz Ruhstorfer*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 10 (2011), S. 225–235.

Otto, M. A. C.: *Der Anfang. Eine philosophische Meditation über die Möglichkeit des Wirklichen*. Erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort versehen und hrsg. v. Claus-Artur Scheier. Freiburg i.Br.: 1975/2018.

Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M.: 1987.

Remmel, Daniel: *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Innsbruck: 2021.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Nach der Jahrtausendwende ein neues Zeitalter? Philosophische Gedanken zum Jahr 2000“, in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘* 29 (2000), S. 77–94.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn: 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Von der Erbaulichkeit des Wortes oder Christologie nach dem Tod des Menschen“, in: Heinrich Schmidinger/Michael Zichy (Hrsg.): *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*. Innsbruck: 2005, S. 111–137.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Was heißt, sich im Denken orientieren? Überlegungen zur Geschichte der Philosophie“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 6 (2007), S. 69–95.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Paderborn: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz/Metz, Wilhelm (Hrsg.): *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*. Paderborn: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Die Heilige Schrift in der Religionsphilosophie Hegels“, in: Ders./Wilhelm Metz (Hrsg.): *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*. Paderborn: 2008, S. 95–117.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Unterwegs zu einer neuen Transzendentaltheologie“, in: Michael Becht/Peter Walter (Hrsg.): *ZusammenKlang. Festschrift für Albert Raffelt*. Freiburg i.Br.: 2009, S. 369–386.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Gotteslehre*. Paderborn: 2010.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologischer Erkenntnislehre“, in: Hilary Anne-Marie Mooney/Ders./Viola Tenge-Wolf (Hrsg.): *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*. Freiburg i.Br.: 2010, S. 370–394.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Versuch der Verdeutlichung. Antwort auf die Kritik von Wilhelm Metz“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 10 (2011), S. 236–249.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Einführung in die Theologische Erkenntnislehre“, in: Ders. (Hrsg.): *Systematische Theologie*. Paderborn: 2012, S. 15–87.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Verortungen. Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne“, in: Markus Enders/Rolf Kühn (Hrsg.): *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*. Freiburg i.Br.: 2013, S. 140–157.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*. Paderborn: 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Christliche Essentials. Offenbarung, Religion und Vernunft“, in: Ders.: *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*. Paderborn: 2013, S. 45–60.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Die Rose im Kreuz der Gegenwart‘. Warum heute von Jesus Christus sprechen?“, in: Ders.: *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*. Paderborn: 2013, S. 77–99.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Apocalypse now and then‘. Apokalyptische Ausblicke“, in: Ders.: *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*. Paderborn: 2013, S. 175–204.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart", in: Ders. (Hrsg.): *Gotteslehre*. Paderborn: 2014, S. 263–351.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Nachwort des Herausgebers", in: Jean-Luc Marion: *Gott ohne Sein*, übers. v. Alwin Letzkus. Mit einem Nachwort versehen und hrsg. v. Karlheinz Ruhstorfer. Paderborn: ^{3}2014, S. 359–365.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Bis hierher und weiter. Zum Verhältnis von Christentum und Kultur", in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 15–30.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen", in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 31–47.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre'. Überlegungen zu einer präsentischen Eschatologie", in: Stefan Gosepath/Matthias Remenyi (Hrsg.): *‚… dass es ein Ende mit mir haben muss.' Vom guten Leben angesichts des Todes*. Münster 2016, S. 221–240.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Keine einfachen Wahrheiten. Zur Kritik an der ‚Theologie der Freiheit'", in: *Herder Korrespondenz* 72 (3/2018), S. 47–50.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte", in: Ders. (Hrsg.): *Christologie*. Paderborn: 2018, S. 215–377.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des „Katholischen". An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Inspiration – Geist – Vernunft. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre", in: Ralf Rothenbusch/Ders. (Hrsg.): *„Eingegeben von Gott" (2 Tim 3,16). Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 205–230.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog", in: Hans-Joachim Höhn/Saskia Wendel/Gregor Reimann/Julian Tappen (Hrsg.): *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 381–399.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit. Wie Jesus von Nazaret als Grund der Dogmatik gedacht werden kann", in: Gerd Häfner/Konrad Huber/Stefan Schreiber (Hrsg.): *Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese. Quellen – Methoden – Konfliktfelder*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 203–238.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt a.M.: 1953/^{5}2012.

Schneider, Theodor: *Gott ist Gabe. Meditationen über den Heiligen Geist*. Freiburg i.Br.: 1997.

Schnell, Alexander: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: 2015.

Schnell, Alexander: *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*. Tübingen: 2020.

Tolkien, John R. R., „On Fairy-stories“, in: Ders.: *Tree and Leaf*. London: 2001, S. 3–81.

Tolkien, John R. R., „Mythopoeia“, in: Ders.: *Tree and Leaf*. London: 2001, S. 85–90.

Uhde, Bernhard: „Gegenwart“, in: Ders.: *West-östliche Spiritualität. Die inneren Wege der Weltreligionen. Eine Orientierung in 24 Grundbegriffen*, u. Mitw. v. Miriam Münch. Freiburg i.Br.: 2011, S. 23–28.

Uhde, Bernhard: *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*. Freiburg i.Br.: 2013.

Uhde, Bernhard: „Das Weizenkorn“, in: Rudolf Walter (Hrsg.): *Inspiration für das Leben. Im Dialog mit der Bibel*. Freiburg i.Br.: 2015, S. 149–155.

Vögtle, Anton: *Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche*. Freiburg i.Br.: 1988.

Wagner, Falk: *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*. Gütersloh: 1989.

Winter, Stefan: „Feu la cendre. Derridas Dekonstruktion und Scheiers Erinnerungsarbeit“, in: Dirk Westerkamp/Astrid von der Lühe (Hrsg.): *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischen Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier*. Würzburg: 2007, S. 105–125.

Zaborowski, Holger: „Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar“, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hrsg.): *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Freiburg i.Br.: 2005, S. 28–48.

Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions

A Common Focus in the Philosophical Panoramas of Heribert Boeder and Jean-Luc Marion

Ulli Roth

Abstract

This article outlines some parallels between two philosophers K. H. Ruhstorfer has been inspired of, namely Heribert Boeder (1928–2013) and Jean-Luc Marion (*1946). Although both work in a very different way, they share some common traits, especially a positive attitude towards the history of philosophy and its implications for reflecting on the present. Besides, they focus on a common point expressed in the New Testament, i. e. that thinking is based on and initiated by something given prior to any self-reflection or self-construction. A short portrayal of the atmosphere at the university of Freiburg i.Br. in the 1980s and 1990s when Ruhstorfer himself studied there at the foothills of the Black Forest sketches the power of interpretation of their philosophies for an adequate understanding of our time.

Keywords

history of philosophy, phenomenology, wisdom, metaphysics, postmodernity

Sucht man heute nach großen Bildern, mit denen sich die gegenwärtige geistige Situation zumindest des Abendlandes und der sogenannten westlichen Welt wenigstens etwas beschreiben ließe, so fallen einem zwar die Konzepte der bekannten Großdenker der Postmoderne und des (Post-)Strukturalismus ein, doch stellt sich zugleich das Gefühl ein, dass diese heute nicht mehr ganz so brandaktuell sein dürften. Gleichzeitig meldet sich das philosophische Gewissen, wollten doch auch die Autoren der Postmoderne – zumindest offiziell – keine neuen Meistererzählungen begründen, sondern mit ebendenselben aufräumen. Das heißt nicht, dass es implizit ganz anders gemeint sein könnte, und vor allem nicht, dass ihre Anliegen und Bewegungen nicht

© ULLI ROTH, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

weiterlaufen und sich in aktuellen Debatten fortsetzen, man denke nur an den Postkolonialismus. Doch das Moment des Neuen und Innovativen, mit dem sie selbst sich ihren Status als Orientierungspunkte des 20. Jahrhunderts erkämpft haben, ist definitiv verzogen. Ein Nachzögling dieser neueren französischen Philosophie allerdings, der sich immer etwas am Rande der Szene aufhielt und sich doch nicht nur durch persönliche Kontakte, sondern auch seinem Anspruch nach stets mittendrin wahrnahm, ringt noch immer damit, alle Fäden zusammenzuziehen. Sein Anliegen ist das der bisherigen Philosophie zumindest kontinentaler Prägung, nämlich zur letzten entscheidenden Frage nach dem Prinzip von allem durchzudringen und dazu eine Antwort zu formulieren. Die letzte Frage stellt sich ihm nicht mehr in den bekannten Formulierungen, was ist das Seiende (Parmenides), warum ist überhaupt etwas und nicht nichts (Leibniz) oder was ist der Sinn von Sein (Heidegger). Für Jean-Luc Marion dreht sich alles – wirklich alles – um die Frage „was gibt?".

Es verwundert wenig, dass Karlheinz Ruhstorfer bei seinem Durchgang durch die Geschichte der Philosophie und seiner Suche nach einer heutigen Philosophie, die auch für die Theologie als Gesprächspartner relevant ist, auf das Werk dieses Phänomenologen gestoßen ist. Er reflektiert die mögliche Verbindung seiner eigenen Grundeinsichten mit dieser wirkmächtigen Gestalt der jüngsten Phänomenologie.[1] Darüber hinaus kümmerte er sich auch um die deutsche Übersetzung des für die Verbindung Theologie-Philosophie zunächst wichtigsten Werkes Marions, nämlich *Gott ohne Sein*. Wer die Veröffentlichungen Ruhstorfers kennt, weiß aber auch, dass sein erster Ausgangspunkt das Werk Heribert Boeders war.[2] Welchen Sinn macht nun der Bezug zu Marion? Taugt er zu einer Gesamtorientierung im Sinne eines „Großen Bildes"? Findet sich ein gemeinsamer Fluchtpunkt in diesen beiden großen Panoramabildern der Philosophie, obschon sie völlig anders angelegt und aus unterschiedlichen Voraussetzungen entstanden sind?

Diese Fragen sollen in drei Schritten angegangen werden. Der erste Schritt ist scheinbar anekdotischer, kontingenter Natur, weil er das historische Feld der Studienzeit- und situation in Freiburg in den 1980er und 1990er Jahren umreißt, in dem sowohl der Jubilar als auch der Gratulant und Autor dieses Beitrags in Freiburg studierten, und einige biographische Bezüge enthält. Da Erinnerung immer kreativ ist und Bezüge nicht nur findet, sondern auch erfindet, wird hier im Nachhinein manches zusammengefügt, was damals für den Autor dieses Artikels nicht erkennbar sein konnte, sich aber im Rückblick

1 Vgl. bes. Ruhstorfer, *Nachwort*.

2 Zu Heribert Boeders Grundanliegen und Systematik vgl. bes. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–33 mit dem Überblick S. 473.

doch nicht übergehen oder übersehen lässt. Gedanken, auch in Form von Studieninhalten, sind keine toten Informationen, sondern lebendig mit einem gewissen Schuss Entelechie. Das zeigt sich im zweiten Schritt, der in einigen Punkten Verbindungen zwischen dem Denken Marions und dem Boeders herstellt. Der dritte Schritt hebt die Bedeutung der Philosophie Marions für die Theologie überhaupt heraus und möchte so mit den eigenen schwachen Kräften ein Anliegen des Jubilars stärken. Zugleich finden dabei die Erinnerungsbilder aus der Freiburger Studienzeit einen Ort in einem größeren Gefüge.

1. Kurze Vorgeschichte in Freiburg

Die Unterscheidung der abendländischen Philosophie- und damit Geistesgeschichte in Epochen, wie man sie in Ruhstorfers Werk immer wieder findet, ist konkret inspiriert von Bernhard Uhde, lange Jahre Privatdozent und dann Professor für Religionsgeschichte in Freiburg i.Br.[3], und dessen Lehrer und Gesprächspartner Heribert Boeder, der selbst 1954 in Freiburg promovierte und sich dann ebenda 1962 habilitierte. Doch diese Fragestellung reicht weit über solche konkreten, auch biographischen Bezüge hinaus. Sie war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich weniger befremdlich als in den 1980er oder 1990ern. Gerade Boeders wegweisender Lehrer Martin Heidegger rätselte um das Geschick des Abendlandes und versuchte die Grenzen der Seinsvergessenheit auch zeitlich und philosophiegeschichtlich zu bestimmen, ja er gab wesentliche Anstöße für die Erkenntnis, dass die Philosophie nicht immer vom Selben gehandelt hat. Karl Löwith und Hans Blumenberg konkurrierten in der Einschätzung des eigenständigen Charakters der Neuzeit. Von einem ungebrochenen Fragekontinuum vom Mittelalter bis über Hegel hinaus gingen beide nicht aus. Auch ein wacher katholischer Zeitbeobachter wie Romano Guardini nahm die fundamentalen Umbrüche wahr und schrieb schon 1950 über das Ende der Neuzeit. Ab François Lyotards *La condition postmoderne* (1979) unterlagen solche philosophiegeschichtlichen Betrachtungen dem Verdacht, neue große Erzählungen zu sein und damit einem veralteten, hegelsch-autoritären Denken verhaftet zu bleiben. Denken in Epochen hatte danach auch in der Freiburger Welt der Philosophie den Beigeschmack einer Art Restauration, obgleich es neben den genannten nachgerade zahlreiche solcher grundlegenden Entwürfe gab, die aber von der Schülergeneration meist nicht mehr weiterverfolgt oder gar dekonstruiert wurden. Zu erwähnen wäre

3 Zu Uhdes systematischem Ansatz vgl. bes. Uhde, *Die Krise der Gegensätze*; Uhde, *Gegenwart und Einheit* und Jürgasch, *Gegenwart der Einheit*.

die Abkehr vom Doktorvater und Vorbild bei mehreren Personen, die in den 1980ern und 1990ern in Freiburg lehrten, etwa bei Klaus Jacobi von Heinrich Rombach und bei Rainer Marten von Martin Heidegger oder die Distanz zu Heidegger bei Ute Guzzoni. Davon war ein Werner Beierwaltes als Philosophiehistoriker aus Leidenschaft seit seiner Berufung nach München räumlich und inhaltlich ebenso weit entfernt, wie die Vorlesungen des emeritierten, in Freiburg als Honorarprofessor lehrenden Max Müller trotz der räumlichen Nähe zeitlich aus einer anderen Welt übriggeblieben zu sein schienen. Sprachanalytisch inspiriertes Philosophieren zur Aufklärung des alltäglichen, „normalen" Denkens, Weghilfen in ein anderes Naturverständnis, Dekonstruktion des Meisterdenkers Heidegger konnte man am Philosophischen Seminar studieren. Völlig unverbunden damit entwickelte an der Theologischen Fakultät Bernhard Casper in Nachfolge seines Lehrers Bernhard Welte eine religionsphänomenologische Philosophie, die ebenfalls um die großen Systemdenker der Philosophie eher einen Bogen machte, dafür aber auf Emanuel Levinas und die zeitgenössische französische Phänomenologie aufmerksam machte, die am Seminar für Philosophie eher weniger Anklang fanden. Doch ihren jeweils eigenen philosophischen Ort machten alle diese Richtungen nicht plausibel, weil sie letztlich in ihrer Unmittelbarkeit das Ganze der abendländischen Philosophiegeschichte nicht thematisieren konnten oder wollten. Was sollte ein Student mit Überlegungen zur „Phänomenologie des Idols", wie sie Casper in einem Sammelband herausgab[4], anfangen, wenn nicht zuallererst der Weg bis zur Frage aufgezeigt worden war? Auch wenn in diesem Sammelband der Beitrag eines Franzosen namens Jean-Luc Marion in der Übersetzung von Ludwig Wenzler abgedruckt war? Durchaus anders war da der Umgang Bernhard Uhdes in der Religionsgeschichte mit der Tradition, nämlich nicht nur negativ, sondern auch affirmativ, ohne dabei die Neuzeit oder Moderne zu übergehen. Er zeigte, dass die Theologie, wie sie bei den Kirchenvätern grundgelegt worden war, sich durch die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus selbst einsichtig wurde und dann in den großen Synthesen des Mittelalters entfaltete, von einer eigenen, epochalen Dignität war und geblieben ist, auch wenn darin nicht alle Fragen schon beantwortet, geschweige denn gestellt worden sind. Dass die Philosophie und ihre Aufgaben epochal verschieden gewesen waren und dass die Philosophie vergangener Zeiten grundlegende Herausforderungen auch gemeistert hat, konnte bei Uhde mit Verweis auf den von ihm geschätzten Lehrer H. Boeder gelernt werden, auch hinsichtlich der Frage nach der Verhältnisbestimmung der Religionen.[5] Schon dieser kleine Einblick

4 Vgl. Casper, *Phänomenologie des Idols*.

5 Vgl. Uhde, *Katholische Theologie und neuere Philosophie*; Uhde, *Gegenwart und Einheit*.

zeigt, dass alle wesentlichen postmodernen Philosophieströmungen in der überschaubaren Freiburger Universitätswelt ihre Stimme erhoben, allein es fehlte der Blick für das Gesamte. Hier dachte man im bunten Pluralismus der Postmoderne, die sich ihres eigenen Gefüges noch nicht klargeworden war. Ein Gesamtbild war nicht auszumachen. Der Partikularismus der „Ansätze" blieb entsprechend fade.

2. Boeder und Marion

Große Bilder haben es an sich, dass sie viel und vieles zu versammeln suchen und das oftmals auch in einer quantitativen, nicht nur qualitativen Art. Der Durchgang Boeders durch die gesamte abendländische Philosophie und Geistesgeschichte, begonnen bei den Weisheitsgestalten von Homer und Hesiod über die biblische Überlieferung des Neuen Testaments in die Neuzeit sowie Betrachtungen zu etwa Samuel Becket und der modernen Kunst, ist mit seiner Vielzahl, nach Selbsteinschätzung gar Gesamtzahl aller relevanten Philosophen und philosophischen Strömungen von den Vorsokratikern an in einem derart auf Geschlossenheit hindrängenden Werk einzigartig. Ähnlich überwältigt tritt man zurück, um auch nur ansatzweise einen Überblick über das Gesamtbild bei Jean-Luc Marion zu bekommen.[6] Nicht diese Totalität einer Gesamtkonstruktion von Einzelgestalten wie bei Boeder konturiert hier das große Bild, sondern eine durchgehende Frage durch eine stattliche Anzahl von Philosophen. Dabei werden oftmals dieselben wie bei Boeder betrachtet, etwa Descartes, davor Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, dann Suarez, die nachfolgende Philosophie, besonders in letzter Zeit Schellings Philosophie der Offenbarung, schließlich Husserl und Heidegger und bis in die neueste Philosophie, auch die analytische Philosophie, doch ebenso zeitlich zurückschauend Augustinus, die griechischen Kirchenväter, dann der als ernstzunehmende Philosophie und nicht mystisch angehauchte Esoterik einzuschätzende Neuplatonismus mit der Zentralgestalt Plotin, schließlich Aristoteles und Platon. Mit Boeder teilt Marion die Aufmerksamkeit für die bildende Kunst, gerade auch die moderne, und deren Aussagekraft für das philosophische Nachdenken.

Viel wesentlicher ist aber die jeweilige Vernunftabsicht bei beiden Denkern, die, wie leicht erkennbar ist, sowohl in ihrer Struktur und Form als auch in

6 Einen guten Einblick in Denkweg und Selbstverständnis gibt der Interview and Marion, *Die Stringenz der Dinge*.

konkreten Inhalten auf einen gemeinsamen Grund hindeutet. Boeder formuliert sein Vorhaben sehr klar:

> Das ‚Sein' oder näher: das ‚Es gibt' nimmt bei Heidegger die Bestimmtheit dessen an, was es zu denken gibt. Genau daraufhin ergibt sich aber eine Unterscheidung in der Gegenwart des unmittelbar widerwärtigen metaphysischen Denkens. Und zwar mit der Einsicht, daß das metaphysische Wissen dem Denken einer Vernunft entspringt, die stets in dem Sinne ‚conceptual' gewesen ist, daß sie sich der Vorgabe eines Wissens annahm, das sie nicht selber erbracht hatte.[7]

Das nicht selbst erbrachte, sondern vorgegebene Wissen, mit dem sich die Philosophie auseinanderzusetzen hat, um darin ihre eigene Rationalität zu entwickeln, ist dasjenige, das die Weisheit wissen lässt. Solche Weisheitsgestalten treten in der musischen Weisheit der Antike oder in der Lehre des Neuen Testaments auf. Sie werden auch greifbar in der Literatur und Dichtung von Rousseau, Schiller und Hölderlin. So beschränkt sich Boeders Philosophieren auf ein Zu-Gehör-Bringen durch Nachkonstruieren („bauendes Denken"): „What is our intention? To regain an ear for the configurations of wisdom of our tradition – for what they give to be thought."[8]

Das Entscheidende, sozusagen der Anfang des Anfangs, ist das, was die Weisheitsgestalten zu denken geben. Am Anfang steht also ein Geben. So greift Boeder kritisch Heideggers Denken auf und führt es weiter. Zugleich verweist er mit der Haltung, nicht mehr die Philosophie der Metaphysik destruieren und negieren oder sie zumindest dekonstruieren zu müssen, sondern in ihr einer bleibenden Vorgabe zu begegnen, die auch plausibel gemacht werden kann, über den postmodernen Verdacht eines bloßen Konstruiertseins aller Erkenntnis hinaus. Darin kommt er mit dem philosophischen Unternehmen Jean-Luc Marions überein. Dieses zielt von einem sowohl biographisch als auch systematisch völlig anderen Ausgangspunkt, wenn auch einer gemeinsamen starken Auseinandersetzung mit Heidegger ebenfalls auf die Bedeutung des Gegebenen.

Marion geht es in seiner Phänomenologie der „Gegebenheit" oder „Gebung" (*donation*) ebenfalls ums Ganze. Da ist zunächst die Frage nach dem Ende der Metaphysik, die er sich mit Heidegger stellt, und ihrer Überwindung. Den Subjektbegriff welcher Couleur auch immer sieht Marion als Ausläufer metaphysischen Denkens, das mit seinem konstruktiven Zugriff zwar Objekte, aber nicht Objektivität oder gar die Sachen selbst erreicht. Insbesondere werde der Andere oftmals einem feststellenden Zugriff unterworfen wie bei Descartes

7 Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 48.
8 Boeder, *Seditions*, S. 293.

und Sartre oder in eine Inter-Objektivität hineingezogen wie bei Husserl beziehungsweise gar nicht erst erreicht wie bei Heidegger.[9] Zugleich lassen sich seine philosophiegeschichtlichen Studien zu Descartes ganz in Entsprechung zu Boeders Position sehen. Konkret zeigt sich dies nämlich darin, dass man einerseits kein einfaches Kontinuum ontologischen Denkens von Aristoteles bis z.B. Descartes ansetzen kann und dass andererseits sogar der immer aufs Neue als Ausgangspunkt des neuzeitlichen Rationalismus inszenierte Descartes genau besehen eine nicht zu leugnende Unabgeschlossenheit und gar Öffnung gegenüber einer nicht nur rein philosophisch funktionalen Gottesidee aufweist. Ebenso gehört für Boeder Descartes als Vertreter einer natürlichen Vernunft in ihrer neuzeitlichen Ausprägung in eine Gesamtbewegung der Neuzeit, die dann mit Hegel Religion und Theologie nicht abstoßen, sondern integrieren will.

Marion versucht wie Boeder die Philosophie der Gegenwart als gesamte zu ordnen und zu umfassen. Zunächst geschieht dies darin, Husserls „Gegebenheit" und das von Marcel Maus herkommende Gabedenken zusammenzubringen.[10] Nicht zu übersehen ist auch die enge Verbindung zu Heideggers „Es gibt". Dabei strukturieren sich für Marion entscheidende Strömungen der Phänomenologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ein Gesamtbild. Auch wenn Marions Überblick sehr knapp ausfällt und eher flächig, ohne geschichtliche Tiefendimension gearbeitet ist, verrät er doch die klare Absicht, eine Totalität zu entwickeln, und hat damit einen großen systematischen Stellenwert.[11]

Jede der phänomenologischen Hauptströmungen zeichnet sich für Marion dadurch aus, dass sie eine Form des „gesättigten" Phänomens besonders bedacht und erarbeitet hat. Doch auch die anderen Wissenschaften fügen sich in diesen Gesamtentwurf der Phänomenologie ein, nämlich die Mathematik, insofern sie es mit „armen Phänomenen" zu tun hat, und die Physik und Naturwissenschaften, insofern ihre Phänomene „gewöhnlich" sind. Die gesättigten Phänomene haben eine Ordnung analog zu Kants vier Kategoriengruppen. Der Quantität zuzuordnen sei das Ereignis, das Paul Ricœur als Denker der Geschichtlichkeit bearbeitet, der Qualität das Idol, dessen Uneinholbarkeit die zahllosen Schriften Jacques Derridas stets aufs Neue herausarbeitet. Der Kategorie der Relation gelten die Arbeiten Michel Henrys, wenn er die besondere Rolle des Leibes entwickelt. Levinas' Bedenken des Antlitzes des Anderen wird unter dem Stichwort Ikone als ein gesättigtes Phänomen der Modalität

9 Vgl. Marion, *Gegeben sei*, S. 526.
10 Vgl. Marion, *À vrai dire*, S. 165.
11 Vgl. Marion, *Gegeben sei*, S. 374–391 (§ 23. Topik des Phänomens).

aufgegriffen, auch hier in Anlehnung an Kant, insofern Marion mit Modalität den Ich-Bezug des Phänomens anspricht. Allerdings geht Marion weiter als Kant, da für ihn das gesättigte Phänomen der Modalität die Typik aller drei anderen Phänomene in sich birgt und insgesamt grundsätzlicher erfasst. Das gesättigte Phänomen der Modalität hat also somit schon einen synthetischen Zug, den Kant so weniger bei den Kategorien als dann im disjunktiven Urteil der Urteilstafel anspricht. Dies drängt dazu, anhand des Gesichtspunktes der Steigerung nach der äußersten Möglichkeit eines gesättigten Phänomens zu fragen, das wiederum alle vier genannten in sich versammelt, ohne sie zu wiederholen. Damit wird Marion auf das Phänomen der Offenbarung gelenkt, das sich in *Gegeben sei* als der Schlussstein seiner Überlegung erweist.[12] Diesem Phänomen widmete er neben zahlreichen Anläufen und Vorbereitungen das voluminöse Werk *D'ailleurs, la révélation* (2020).

Dieses jüngste Buch vertieft nicht nur den Hingegebenen (*adonné*) gegenüber *Gegeben sei*. Es erschließen sich in diesem Schritt hin zum Phänomen Offenbarung auch zentrale andere Phänomene in einer Fülle, die sonst unsichtbar bliebe. Das gilt insbesondere für das Phänomen der Liebe. Marion wird nicht müde, seine Hauptthese, die Liebe unter Menschen und die Liebe Gottes seien univok zu verstehen, zu erläutern. Während Marion sich in dem breit wahrgenommenen Buch *Le phénomène érotique. Six méditations* (2003) dem Phänomen der Liebe vom Menschen her näherte, verfolgt er in seiner Arbeit über die Offenbarung deren Kennlinien, wie sie sich in der christlichen Theologie und hier besonders der Trinitätslehre niedergelegt haben. Dies kommt in einem derart umfassenden Maße zum Tragen, dass erst der Heilige Geist, dessen dritter Eigenname neben Geist und Liebe ja bei Thomas von Aquin Gabe (*donum*) lautet, zeigen kann, was im Letzten Gabe ist und bedeutet:

> Wenn also der Heilige Geist sich nicht nur als Gabe entfaltet, sondern als Prinzip der Gegebenheit in der immanenten Trinität (die Gemeinschaft der beiden, der Einklang der Geber), dann, wenn er kommt, (um sich) bis in die Ökonomie unserer Zeitlichkeit hinein zu geben, gibt er dort ebenso sehr nicht nur eine Gabe, sondern das Prinzip der Gegebenheit, weil er das eine nicht geben kann, ohne das andere deutlich zu machen.[13]

12 Vgl. Marion, *Gegeben sei*, S. 392–410 (§ 43. Sich geben, sich offenbaren). Vgl. zur Fragestellung im Gesamtwerk Marions Alferi, *Worüber hinaus*.

13 Vgl. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, S. 506: „Si donc l'Esprit Saint ne se déploie pas seulement un don, mais le principe de donation dans la Trinité immanente (la communion des deux, la concorde des donateurs), alors, quand il vient (à se) donner jusque dans l'économie de notre temporalité, il y donne aussi bien non seulement un don, mais le principe de donation, parce qu'il ne peut donner l'un sans manifester l'autre."

Der Heilige Geist erschließt die Gegebenheit selbst und lässt die Logik der Gabe in einer nur durch ihn gegebenen Klarheit als solche aufscheinen, „und zwar er alleine“[14]. So spielt dieses Werk eine entscheidende Rolle sowohl für die philosophische Phänomenologie als auch die christliche Theologie. Im Gesichtskreis der Offenbarung erschließen sich Geben und Offenbaren gegenseitig[15] und damit auch Philosophie und Theologie, ohne dass diese Disziplinen ihre Eigenständigkeit verlieren würden. Diese Verbindung des aktuellen Gabedenkens mit der hochmittelalterlichen Theologie lässt sich fruchtbar weiterentfalten.[16] Somit drängt es Marions philosophische Phänomenologie der Gegebenheit genau zu dem, was Boeder als die Weisheitsgestalt der mittleren Epoche aufgezeigt hat.

In der Einteilung der abendländischen Geschichte der Philosophie kommen sich Boeder und Marion ebenfalls sehr nahe. Den drei Epochen der Metaphysik bei Boeder entsprechen die drei Ausformungen einer „Ersten Philosophie“ bei Marion.[17] Wie Boeder nun in den Epochen unterschiedliche Ausprägungsgestalten der Vernunft und die vorphilosophischen Weisheitsgestalten im Vergleich zu ihren metaphysischen Konzeptionen als bleibend gegenwärtig herausarbeitet, unterscheidet auch Marion die späteren Rezeptionsbilder der Metaphysik von ihrer ursprünglichen, deutlich sensibleren und offeneren Gestalt. Das Bleibende ist für Marion die Sensibilität für Gegebenheit und deren Wahrnehmung bei Denkern wie Thomas von Aquin oder auch Descartes. Ihre eigentliche Ausformulierung lässt sich aber erst mit und über Husserl und Heidegger hinaus finden. Genauso verweisen auch bei Boeder die Vernunftgestalten der Metaphysik in ihrem Gesamtgefüge auf das bleibend bei ihnen Konzipierte, können dies aber auch nur, weil die moderne Philosophie – wie z.B. die gerade genannten Freiburger Denker – den radikalen Schnitt mit der Metaphysik vollzogen hat.

Auch der Punkt, dass die Theologie des Christentums, sowohl die der Väterzeit als auch die des Mittelalters, eine eigene prägende Kraft hat und etwas

14 Vgl. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, S. 514: „et lui seul“. Erwähnt werden muss allerdings, dass Marion die Geisttheologie mehr vom Gabegedanken her aufbaut und so auch die zahlreichen Thomaszitate aufreiht, während Thomas den Schluss auf den Eigennamen Gabe für den Heiligen Geist von seinem Eigennamen Liebe her entwirft. Das übergeht Marion, *D'ailleurs, la révélation*, S. 513, weil der entscheidende Satz aus Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III q. 38, a. 2 resp. ohne Auslassungszeichen fehlt. Vgl. hierzu Roth, *Gnadenlehre*, S. 170.

15 Vgl. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, S. 500 mit Verweis auf ein Dictum aus Bernhard von Clairvaux, *Sermo super Cantica Canticorum* VIII 2,5, S. 122: „At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat: dando revelat et revelando dat.“

16 Vgl. bes. Rineau, *Celui qui donne*.

17 Vgl. bes. Marion, *Eine andere ‚Erste Philosophie'*.

Selbstständiges darstellt, verbindet Boeder und Marion. Boeder arbeitet gegen seinen Lehrer Heidegger heraus, dass die christliche Theologie den Rang einer prinzipiell eigenständigen Epoche der Denkgeschichte darstellt. Marion hält die Rede von der „Hellenisierung des Christentums" im Sinne einer Verfälschung für einen „slogan faussement savant"[18] und gibt eher Nietzsche recht, dass sich das Christentum des Hellenismus bemächtigt habe. An unterschiedlichen Beispielen macht er deutlich, dass gerade die großen Konzilien der Alten Kirche das philosophische Denken geprägt haben und nicht umgekehrt. Darin sieht er sogar ein Kennzeichen des inkarnatorischen Grundzugs christlichen Weltverständnisses.

Wenn schließlich Marions Philosophie das Neue Testament bedenkt, um den wesentlichen Punkt im Sich-selbst-durchsichtig-Werden der Phänomenologie betrachten und beschreiben zu können, so kommt er hier mit Boeder in eins. Dieser plante, als letztes seiner Werke das Gefüge der Weisheitsgestalten als solches darzustellen, ohne ihre philosophie- und metaphysikgeschichtliche Verortung. Die Geschichte der Metaphysik und der Philosophie bis in ihre postmodernen Ausprägungen ist ihm da nur der entscheidende Fingerzeig. Diese Weisheitsgestalt zeigt sich uns laut Boeder in der zweiten Epoche wesentlich in Form des Neuen Testaments.[19] Auch Marion tritt nochmals von der Geschichte der Philosophie in allen ihren wesentlichen Ausprägungen zurück, um das, was sich im Phänomen der neutestamentlichen Offenbarung zu sehen gibt, als solches zur Geltung bringen zu können.[20] Von diesen zahlreichen Beobachtungen her kann durchaus von einem gemeinsamen Fluchtpunkt in Boeders und Marions philosophischen Gesamtbildern gesprochen werden.

3. Dritter Teil

Die Bedeutung, die das Gabedenken für die Theologie aller Konfessionen hat, liegt auf der Hand. Dies hat bereits Veronika Hoffmann für die Themenfelder Rechtfertigung, Opfer, Eucharistie sowie Gottes- und Nächstenliebe herausgearbeitet.[21] Wer das Werk Marions studiert, wird schnell weitere Themen

18 Marion, *À vrai dire*, S. 204.

19 Vgl. Ruhstorfer, *Nachwort*, S. 360 u. 365 mit Verweis auf Marion, *Auf der Suche*, S. 46.

20 Vgl. das bei Ruhstorfer, *Nachwort*, S. 360 wiedergegebene Wort Marions: „In dem Moment, wo man gleichzeitig Derrida, Heidegger und den heiligen Thomas von Aquin kritisiert, um in irgendeiner Weise zu schlussfolgern, dass jetzt das Neue Testament oder gar nichts zählt, handelt es sich um eine Provokation." Vgl. Marion, *Auf der Suche*, S. 46.

21 Hoffmann, *Skizzen*.

beisteuern können, etwa die Gnadenlehre[22], die theologische Hermeneutik und das Offenbarungsdenken[23], dann natürlich die Trinitätstheologie usw. Auch wenn sich seine Phänomenologie – wie sollte es anders sein – im Kreuzfeuer der philosophischen und auch theologischen Kritik zu bewähren hat, hat sie den großen Vorzug, über solche Einzelthemen hinaus einen Gesamtentwurf zu bieten, mit dem auseinanderzusetzen sich lohnt, eben weil sie ein Gesamtentwurf ist und kein Ansatz für ein Spezialthema. Ein Unterschied zu Boeders Gesamtbild könnte sich sogar in gewisser Hinsicht als Vorteil für das Mitvollziehen erweisen. Boeder geht bekanntlich einen weiten, philosophiegeschichtlich voraussetzungsreichen Anweg zum letztlich Bedeutsamen, nämlich den Weisheitsgestalten. Sein eigener Ansatz verortet sich dann in keiner der bisherigen Gestalten von Philosophie und stellt sich allenfalls in die Nähe des analytischen Denkens. Marion dagegen steigt dezidiert bei einer bestimmten aktuellen philosophischen Strömung ein, nämlich der phänomenologischen Philosophie. Sein bohrendes Fragen nach den Grundprinzipien der Phänomenologie führt ihn dann zwar zu einem ebenfalls mehr als umfassenden Gesamtgebilde. Doch stets gibt es ein nicht bestreitbares Sachthema, das sich in unterschiedlicher Weise und Reichhaltigkeit erschließt, nämlich das Gegebene und die Bedeutung der Gegebenheit allgemein oder in ganz klaren Konkretionen vom Phänomen des Erotischen bis zu einem Bild von Gustave Courbet. Durch diese Standortbezogenheit bleibt der Gesamtentwurf für manchen nachvollziehbarer, weil leichter überprüfbar und kritisierbar. Dass Marions Philosophie im Bereich der Phänomenologie Fürsprecher, Nachfolger und auch scharfe Kritiker hat, international sehr breit diskutiert und immer wieder auch ignoriert wird, lässt den Einstieg in seinen Werkkosmos vergleichsweise normal und leicht erscheinen.[24] Der Vorwurf, Marion und andere würden die Phänomenologie religiös oder christlich-katholisch unterwandern und gegen ihre eigenen Prinzipien umwandeln, hat über die sicher zutreffende Beobachtung hinaus, dass Marions Phänomenologie und philosophiegeschichtliche Forschung sowie die vieler anderer heutiger Phänomenologen keinen Bogen mehr um religiöse Phänomene und Denker machen, innerphilosophisch nicht überzeugt.[25] Als Anzeige einer gegenseitigen

22 Vgl. mit abwägender Beurteilung Roth, *Gnadenlehre*, S. 35–42; Roth, *Sich gegeben sein*.

23 Vgl. Alferi, *Worüber hinaus*.

24 Vgl. z.B. die umfassende Kritik in Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*.

25 Vgl. Janicaud, *Le tournant*, vgl. dazu Marion, *À vrai dire*, 145–152, und aktuell Koci, *La phénoménologie*; Koci, *After the Theological Turn*.

Öffnungsbewegung von Philosophie und Theologie für die jeweils andere Disziplin bleibt Dominique Janicauds Einlassung bedeutsam, doch sein Anspruch auf die Definitionsmacht über die Phänomenologie und ihr Geschäft wird abgelehnt.

Dass es so viele Übereinstimmungen, gemeinsame Anliegen und in Form der Offenbarung beziehungsweise der Weisheitsgestalten auch einen gemeinsamen Fluchtpunkt im Schaffen von Marion und Boeder gibt, kann nicht einfach aus ihrem persönlichen katholischen Glauben oder der Lektüre gleicher Autoren wie Husserl oder Heidegger erklärt werden. Vielmehr sammeln sich in ihrem Denken diesseits und jenseits des Rheins Fragen und Antworten, die mit den Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts und in der Übergangsphase von der postmodernen Weitung und Entgrenzung des Denkens hin zu einem sich noch klärenden Selbstverständnis unserer heutigen Zeit Ernst machen. Sie führen auf unterschiedliche Weise jene Gemengelage, wie man sie ganz kontingent, aber eben nicht zufällig in Freiburg vor 40 Jahren erleben konnte, zusammen. Sie waren selbst ein Teil davon, ohne selbst nur ein Teil zu bleiben. Verweisen nicht auch die in Freiburg schon vor 40 Jahren gemachten Versuche, über bloße konstruktivistische Ansätze hinaus die Aufgabe der Philosophie als Reflexion der Alltagssprache und -verständigung, als Bedenken von Natur, Wandern, Reisen oder eben die Selbstverständigung des nur noch „menschlichen Menschen" zu bestimmen, auf ein der Philosophie Vorgängiges und Gegebenes? Marions und Boeders Philosophien teilen gewissermaßen diesen Punkt, gehen aber weit darüber hinaus. Sie zeigen, warum es im Abendland hinter und in allen großen und kleinen Erzählungen der Geistesgeschichte doch eine nicht zu bestreitende Vorgabe gibt, die in unvergleichlicher Weise etwas in Gang gesetzt hat, das uns wie bei einem großen Gemälde sanft und doch unnachgiebig dazu auffordert, einen Schritt zurückzutreten, und uns nötigt, statt vorbeizugehen, Zeit fürs Verweilen zu nehmen. Dieses Verweilen kann sich einer mit Ruhstorfer gesprochen „produktiven Konstellation"[26] überlassen, wie sie ein solches großes Bild freisetzt, in der rechten Mitte zwischen Zufälligkeit, Gewolltheit und Folgerichtigkeit des Gewordenen. Ein solches Verweilen gibt dann nicht nur die Kraft für die gegenwärtigen Herausforderungen. Es lässt auch erst die Zeit finden, die einem zur Gegenwart wird.

26 S. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

Literatur

Alferi, Thomas: *„Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*. Freiburg: 2007.

Bernhard von Clairvaux: *Sermones super Cantica Canticorum*, hrsg. v. Gerhard Winkler. Innsbruck: 1994.

Boeder, Heribert: *Topologie der Metaphysik*. Freiburg: 1980.

Boeder, Heribert: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York: 1997.

Boeder, Heribert: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: 2006.

Casper, Bernhard (Hrsg.): *Phänomenologie des Idols*. Freiburg: 1981.

Gabel, Michael/Joas, Hans (Hrsg.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Freiburg/München: 2007.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hrsg.): *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*. Dresden: 2012.

Hénaff, Marcel: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*. Bielefeld: 2014.

Hoffmann, Veronika: *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung, Opfer, Eucharistie, Gottes- und Nächstenliebe*. Freiburg: 2013.

Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: 1991.

Jürgasch, Thomas u.a. (Hrsg.): *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion. Festschrift anläßlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes*. Freiburg u.a.: 2008.

Koci, Martin: „La phénoménologie est-elle une théologie? Jan Patočka entre le tournant théologique et la tâche de penser", in: *Transversalités* 156 (2021), S. 87–111.

Koci, Martin: „After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar", in: *Open Theology* 8 (2022), S. 114–127; <doi.org/10.1515/opth-2022-0198> (Datum des letzten Zugriffs: 18.10.2022).

Marion, Jean-Luc: „Auf der Suche nach einer anderen Phänomenologie", in: Josef Wohlmuth (Hrsg.): *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Bonn: 2000, S. 35–52.

Marion, Jean-Luc: „Eine andere ‚Erste Philosophie' und die Frage der Gegebenheit", in: Gabel/Joas (Hrsg.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*. Freiburg: 2007, S. 56–77.

Marion, Jean-Luc: *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris: 2003; deutsch: *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*, übers. v. Alwin Letzkus. Freiburg i.Br.: 2011.

Marion, Jean-Luc: *Gott ohne Sein*, übers. v. Alwin Letzkus, hrsg. v. Karlheinz Ruhstorfer. Paderborn: 2014.

Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei: Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Freiburg i.Br./München: 2015.

Marion, Jean-Luc: *D'ailleurs, la révélation*. Paris: 2020.

Marion, Jean-Luc: *Die Stringenz der Dinge. Gespräche mit Dan Arbib*, übers. v. Ulli Roth, u. Mitw. v. Alwin Letzkus. Freiburg: 2020.

Marion, Jean-Luc: *À vrai dire. Une conversation avec Paul-François Paoli*. Paris: 2021.

Rineau, Louis-Marie: *„Celui qui donne." Le don d'après Thomas d'Aquin*. Paris: 2019.

Roth, Ulli: „Sich gegeben sein. Gnadentheologische Reflexionen zu Jean-Luc Marion", in: Hilary Mooney/Karlheinz Ruhstorfer/Viola Tenge-Wolf (Hrsg.): *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*. Freiburg i.Br. u.a.: 2010, S. 348–369.

Roth, Ulli: *Gnadenlehre*. Paderborn: 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn u.a.: 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Nachwort", in: Jean-Luc Marion: *Gott ohne Sein*. Paderborn: 2014, S. 359–368.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Staudigl, Michael (Hrsg.): *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg i.Br.: 2020.

Uhde, Bernhard: „Die Krise der Gegensätze: ΄ΙΣΤΟΡ΄ΙΗ bei Hekataios, Herodot und Thukydides", in: *Tijdschrift voor Filosofie* 33 (1971), S. 559–571.

Uhde, Bernhard: „Katholische Theologie und neuere Philosophie. Zum Verhältnis zweier Wissenschaften", in: Gunther Stephenson (Hrsg.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt: 1976, S. 247–261.

Uhde, Bernhard: *Gegenwart und Einheit*. Typoskript. Freiburg i.Br.: 1982.

Sandiger Grund als Fundament des Bauens?

Zum geltungstheoretischen Potenzial abduktiver Elemente in Ruhstorfers Konstellationen-Begriff

Sandy Ground as the Foundation of Building?

On the Validity-Theoretical Potential of Abductive Elements in Ruhstorfer's Concept of Constellation

Anne-Kathrin Fischbach

Abstract

The article first identifies essential basic decisions in Karlheinz Ruhstorfer's approach. It then marks the "weaknesses" that Ruhstorfer intentionally introduces into his concept of "identity 3.0". It is maintained that on the basis of these "weaknesses" one is able to speak of a "productive constellation" as an epochal principle of reason for the present. In a further step, these weaknesses, which enable a "productive constellation" as suggested by Ruhstorfer, are compiled in different attempts with the pragmatic theory of Charles Sanders Peirce – and especially with his logical inference of abduction. From this compilation, lastly, some validity-theoretical statements can be derived about the status of a metaphysical "big story", as narrated by both Ruhstorfer and Peirce.

Keywords

weakening, Peirce, abduction, personality, logic of events, defiance

„Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre"[1] – dieses Zitat aus dem Werk Friedrich Hölderlins, das als Kalligraphie im Arbeitszimmer von Karlheinz Ruhstorfer nicht nur manifest physisch, sondern auch als intellektuelle Provokation[2] über den Köpfen derer schwebt, die dieses Zimmer betreten, kann als Programmatik gelesen werden, der das Nach-Denken Ruhstorfers gilt.

1 Hölderlin, *Mnemosyne*.

2 Vgl. explizit v.a. Ruhstorfer, *‚Lang ist die Zeit'*, S. 224.

© ANNE-KATHRIN FISCHBACH, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

„Wie aber?"– wie lassen sich unterschiedlichste, auf den ersten Blick relationslos nebeneinanderstehende Wahrheiten integrieren und vermitteln zu dem geoffenbarten Wahren? In meinem Beitrag zur Festschrift für Karlheinz Ruhstorfer möchte ich eine These verfolgen, die selbst versucht, unterschiedliche Denkansätze zu integrieren: Sie besteht in der Intuition, dass Charles Sanders Peirces logische Schlussform der Abduktion aufgrund einer Strukturanalogie womöglich dazu genutzt werden kann, weiter aufzuklären, welches Potenzial in Ruhstorfers Vorschlag einer „produktiven Konstellation unterschiedlicher epochaler ‚Vernunftausprägungen'" als topologische Vernunft-Weise für die Gegenwart liegt.[3]

1. Die „Problemstellen" der Vermittlung: von Vernunft, Metaphysik – und Wahrheit

Die spannendsten Elemente einer Theorie sind meist die Annahmen, die nicht explizit gemacht werden und daher notwendig vage erscheinen. Hier gibt es Raum, sich selbst mit eigenen Assoziationen einzuschreiben. Im Ansatz Ruhstorfers ist solch spannungsreiche Vagheit jüngst im Vorschlag einer „produktiven Konstellation" von epochalen Vernunftausprägungen kulminiert, die er in dem diesem Band vorangestellten Aufsatz als das epochale Vernunftprinzip eines gegenwärtig anbrechenden neuen Zeitalters vorstellt.[4] Als Anliegen dieses Vorschlags kann die Suche nach einer Möglichkeit der Integration bzw. Vermittlung unterschiedlicher epochaler Vernunftausprägungen geltend gemacht werden. Die Vermittlungsproblematik ist dabei letztlich keine Frage, die sich spezifisch nur im epochalen Binnenkontext der „produktiven Konstellation" stellt, sondern – insofern sie als zeitgemäßer Erkenntnis-Ort postuliert wird[5] – vermag selbst epistemische Weichenstellungen bezüglich der Metaebene von Ruhstorfers Ansatz zu stellen. Es gilt, so Ruhstorfer, „die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins Gespräch [zu] bringen. Dieses

3 Für eine eingehendere Darstellung dieses Vorschlags sei auf Ruhstorfers Aufsatz am Anfang dieses Bandes verwiesen, auch andere Theorieelemente des sehr differenziert ausgearbeiteten Ansatzes Ruhstorfers werden in diesem Beitrag weitestgehend vorausgesetzt und nur bei direkterer Auseinandersetzung mit ihnen nochmals näher erklärt.

4 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7 und S. 20–27.

5 Die These, der in diesem Beitrag gefolgt wird, besteht darin, dass die „produktive Konstellation", wenn sie als zeitgemäße Vernunftausprägung gelten soll, dann auch die „epistemische Brille" wäre, mit der Ruhstorfer – aufgrund seiner topologischen Verortung – seinen gesamten Ansatz zu vermitteln hätte. Vgl. Whitehead, *Religion in the Making*, 71–73. In diese Richtung ließe sich m. E. auch Ruhstorfer, *Verdeutlichung*, S. 248 interpretieren.

Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte“[6].

Der Begriff der „produktiven Konstellation“ ist in sich jedoch höchst voraussetzungsreich, nicht zuletzt weil er sich im direkten Umfeld paralleler Benennungen befindet, mit denen Ruhstorfer das eine – von ihm postulierte – Zeitenwende einleitende neue epochale Prinzip zu fassen sucht: In den Begriffen „Identität 3.0“, „globale Identität“, „Identität**“, „synodale Vernunft“, u.a. drückt sich ein offenes erkenntnistheoretisches Dilemma der Gegenwart aus, ob und wie nämlich allgemeine, synthetisch-vermittelnde Aussagen – wie sie praktisch immer wieder getätigt werden – angesichts unendlicher Streuung von Wahrheit theoretisch möglich sind.[7]

1.1 *Vernunft*

Ein weiteres Problem in diesem Umfeld, das zudem unmittelbar mit der Unterscheidung eines zeitgemäßen Konstellationen-Begriffs von einem tendenziell neuzeitlichen Begriff der „Synthese“ verbunden ist, und dem sich daher Ruhstorfers Verwendung der Rede einer Konstellation von Vernunftausprägungen stellen muss, ist die Frage nach der zugrundeliegenden Definition von Vernunft.

Ruhstorfer greift bei seiner Vernunftdefinition des Öfteren auf die von Wolff bzw. Kant geprägte und von Hegel weitergeführte Unterscheidung von Vernunft und Verstand zurück,[8] der zufolge „Vernunft das (menschliche) Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“[9] – und zumindest theoretisch allgemein zugänglich – ist.[10] Der spezifisch neuzeitliche Charakter

6 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7. Die Formulierung der Vorstellung lässt sich dahingehend lesen, dass mit ihr bereits ein Hinweis auf die Art der Geltung gegeben wird: Es ginge Ruhstorfer mit dem gesamten Ansatz vorrangig um eine Vor- bzw. *Unter*stellung einer Meta-These („big story“).

7 Diese Streuung von Wahrheit bzw. unterschiedlicher Vernunft ist ein wesentlich postmodernes Element im Ansatz von Ruhstorfer selbst – vorrangig dieses Element führt dazu, dass eine Vermittlungsproblematik der unterschiedlichen epochalen Vernunft-Weisen überhaupt entsteht, insofern es wesentlich für Unabgeschlossenheit und Offenheit steht, vgl. Ruhstorfer, *Verdeutlichung*, S. 248.

8 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen‘*, S. 51: „Wie wir noch mehrfach sehen werden, gewinnt die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft gerade in der Krise der Gegenwart wieder an prinzipieller Bedeutung. Vernunft ist das Vermögen, das Prinzipien unmittelbar einsieht. Verstand dagegen ist das Vermögen der widerspruchsfreien Schlussfolgerung. Der Verstand ist stets mit Endlichkeiten befasst und denkt bipolar im Ausschluss von Gegensätzen.“ Vgl. Ruhstorfer, *Offenbarung*, S. 389–391.

9 KrV A 298/B 356.

10 Vgl. Stolzenberg, *System der Vernunft*, S. 11–15.

dieser idealistischen Definition besteht in dem einheitlichen Moment der Vernunft, sowohl im Bezug auf den Einzelnen, wo es das einheitsstiftende Vermögen der Denkprinzipien darstellt, wie auch als gemeinmenschliches Vermögen, welches dasselbe in jedem Individuum ist und damit als das Band gelten kann, das die Individuen – theologisch gesprochen: in einem Geist bzw. Logos – verbindet.[11] Diesen wesentlich allgemeinen, gemeinschaftlichen bzw. *überindividuellen Charakter* behält Vernunft auch in der Diktion und Verwendung Ruhstorfers, er wird dadurch explizit, dass Vernunft eine immer bereits theologisch qualifizierte Relationskategorie im Verhältnis von Gott und Mensch ist. In ihr legt sich die anfänglich gegebene Weisung – christlicherseits interpretiert als Offenbarung Gottes im Ereignis der Inkarnation des Sohnes in die Geschichte – auf epochal unterschiedliche Weise auseinander.[12] Das bedeutet, dass die epochalen Vernunftprinzipien sich gewissermaßen aus einer höheren Vernunft[13] speisen müssen, die in Relation zu den je einzelnen Ausprägungen einen transzendenten und uneinholbaren Vernunftüberschuss besitzt.[14] Dieser *theologische* Vernunftbegriff ist wesentlicher Motor der „big story", der metaphysisch konzipierten Heilsgeschichte Ruhstorfers.[15]

1.2 (*Heilsgeschichtliche*) *Metaphysik*

Der Begriff der Vernunft bzw. der Vernunftausprägung dient im Denken Karlheinz Ruhstorfers jedoch daneben, wie schon angesprochen, auch dazu, topologisch-epochal verortete „Geisteshaltungen" bzw. den „Zeitgeist"

---

11 Diesem Verständnis von Vernunft wurde insbesondere durch die Postmoderne widersprochen, vgl. Schnädelbach, *Vernunft*, 121, sowie seine spezifische Machtförmigkeit und sein Eurozentrismus herausgearbeitet, vgl. Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 68, v.a. S. 163.

12 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 28f.: „[S]o erscheint nun die transzendentale Weisung als das einheitsstiftende Moment, das wiederum selbst in seiner Vernünftigkeit nur durch die Vielfalt der kategorialen Verhältnisse angemessen gedacht werden kann."

13 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 209: „Ich nehme an, dass in Jesus Christus die Fülle der Wahrheit zur Welt gekommen und im Heiligen Geist gegenwärtig geblieben ist. Diese Wahrheit hat zu denken gegeben, affirmativ, destruktiv, dekonstruktiv, deshalb wird die Vernunftgeschichte für die Glaubensbegründung elementar." Diese höhere Vernunft wäre trinitarisch gewendet wohl parallelisierbar mit dem Geist, wobei sich hier durchaus die Frage stellen ließe, ob von dieser „höheren Vernunft" als Bedingung der Möglichkeit der epochalen Vernünfte überhaupt noch als Vernunft gesprochen werden kann, da sie ja gerade ein wesentliches Definitionsmerkmale des Vernunftbegriffs nicht mehr erfüllt, nämlich theoretisch allgemein zugängliches Vermögen des Denkens darzustellen.

14 Vgl. Ruhstorfer, *Freiheit – Würde – Glauben*, S. 18–20.

15 Zur Verwendung des Begriffs der „metaphysischen Heilsgeschichte" vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 124–126.

bestimmter temporal bzw. lokal eingegrenzter Ausschnitte der Geschichte ausfindig zu machen. Diese Geisteshaltungen sind – so der Ansatz – weder ohne weiteres hintergehbar noch ineinander übersetzbar und geben jeweils eigene, als metaphysisch charakterisierbare[16] Plausibilitäten vor.[17]

Seiner Komposition folgend muss Ruhstorfer allerdings einen überindividuellen Charakter von Vernunft auf der Metaebene der „big story" auch dann noch postulieren, wenn andererseits auf Mikroebene der einzelnen epochalen Vernunftausprägungen – wie insbesondere im Falle der Moderne und der Postmoderne – davon ausgegangen wird, dass der Inhalt der jeweiligen epochalen Vernunft wesentlich in der Absolutsetzung von Individualität und damit in der Absage an überindividuelle Vernunft besteht.[18] Obwohl also die Vernunftausprägungen der unterschiedlichen Epochen als distinkt anzusehen sind, folgt daraus Ruhstorfer zufolge gerade nicht, dass es keine sie verbindende Kontinuität gäbe. Ausführlich hat er dargestellt, wie eine Vernunftform jeweils andere voraussetzt, ablöst, negiert, aufhebt, etc. Dadurch bleibt er der Grundidee der *einen*, sich in der Geschichte kontinuierlich facettenreich auffächernden göttlichen Vernunft treu, wie besonders anschaulich in seiner Metapher des „göttlichen striptease" deutlich wird: Hierin werden „Raum und Zeit" als „Falten des göttlichen Gewandes" zu je unterschiedlichen Darstellungsorten göttlicher Offenbarung.[19]

Besondere Wichtigkeit hinsichtlich der Vermittlungsleistung zwischen diesen unterschiedlichen Darstellungsorten kommt meines Erachtens nun der anbrechenden neuen Vernunftausprägung zu: Ruhstorfers Vorschlag, der in einer „produktiven Konstellation" einerseits alle vorausgegangenen christlich interpretierten Vernunftausprägungen, andererseits aber auch alle (nichtchristlichen) Vernunftausprägungen auf globaler Ebene zusammenstellen möchte,[20] ist gerade deswegen als „produktiv" zu bezeichnen, weil er sich

16 Hier wird ein Metaphysik-Begriff genutzt, der zu unterscheiden ist von einem enger gefassten Metaphysik-Begriff der wesentlich die onto-theologische Epoche und deren spezifische Vernunftausprägung charakterisiert. Stattdessen geht es diesem sehr weitgefassten Metaphysik-Begriff je perspektivisch um die letzten, unhintergehbaren Plausibilitäten, denen Vernunft an ihrem jeweiligen topologischen Ort unterworfen ist. Vgl. zu diesem weiteren Metaphysik-Begriff, der auch über die onto-theologische Epoche hinweg verwendet werden kann bspw. Whitehead, *Religion in the Making*, S. 71–73, bzw. Tetens, *Gott denken*, S. 16–20.

17 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 105: „Identität [darf] keinen Rückfall in vorkritische Zeiten meinen […]. Die erarbeiteten Einsichten der Moderne und Postmoderne bleiben gültig – auch in Zeiten globaler Identität. […] Kein Individuum überspringt seine Zeit und seinen Raum."

18 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 4.

19 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 124.

20 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

durch die Zusammenstellung die Entstehung eines Mehrwerts erhofft, der über die Summe der einzelnen Vernunftausprägungen hinausgeht und der daher in der Vermittlungsleistung des Zusammenstellens als solchem liegen muss. Gegenüber den anderen, vorangegangenen Geisteshaltungen nimmt die Vernunftausprägung der produktiven Konstellation daher einerseits gewissermaßen den Standpunkt einer deskriptiven Meta-Geisteshaltung ein; aufgrund des theoretischen Anspruchs allen bisherigen und gegenwärtigen Vernunftausprägungen einen Ort bieten zu wollen.[21] Andererseits ist sie selbst nur eine Geisteshaltung, eine epochale Vernunftausprägung unter anderen.

Ihre Besonderheit als Meta-Geisteshaltung für die Gegenwart begründet sich dabei allein aus ihrer topologischen Verortung: Es ist diese Vernunftform der „produktiven Konstellation", die jetzt an der Zeit zu sein scheint, die das Denken jetzt angeht, insofern sie eine Zeitenwende und in dieser eine sich abzeichnende, gerade neu anbrechende Epoche vorstellt. Sie wird als unhintergehbare Vernunftausprägung der Heutigen zum Integrationspunkt und Denk-Ort, von dem aus Vermittlung zu denken ist. Aus dieser sich dem Denken als neue Vernunftform gebender, ja aufdrängenden Plausibilität allein, aus ihrer ereignishaften *Aktualität*, zieht sie ihre Berechtigung, eine Metaposition im Gegenüber zu anderen Vernunftausprägungen einzunehmen – wie andere epochale Vernunftausprägungen vor ihr andere, ihnen je eigene Plausibilitäten besaßen und von diesen aus ihr Weltbild als Ganzes konzipierten.[22]

1.3 *Wahrheit*

Eine wesentliche Plausibilität der Vernunftausprägung der „produktiven Konstellation" wäre dementsprechend, dass durch *Zusammen-Stellung* ein (auch theologisch qualifizierter) *Bedeutungsüberschuss pro-duziert* wird, in dem sich *Identität bzw. Wahrheit* zeigt. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Ruhstorfer – analog zum Begriff der Vernunft – auch den Begriff der Wahrheit höchst differenziert verwendet:[23] Sie zeigt sich – wie schon die Vernunft, die der Wahrheit *nach*denkt – auf epochal je unterschiedliche Weise: Das neue Wahrheitsverständnis, das dem neuen epochalen Prinzip zuzuordnen ist, zeichnet

21 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 23, FN 67; von einem Aufgehobensein vergangener Vernunftausprägungen in der gegenwärtigen geht grundsätzlich schon Boeder, *Topologie der Metaphysik*, 50, aus: „Die Vernunft, welche in jeder seiner Epochen ihre Bestimmung erfüllt hat, ist verschieden, um mit ihren Prinzipien gegenwärtig zu bleiben."

22 Dieser Interpretation zufolge wäre im System keine der Positionen den anderen *systematisch-absolut* vorgeordnet, auch wenn bestimmte epochale Plausibilitäten systematische Vorordnungen bestimmter epochaler Vernunftausprägungen *konkret* immer wieder befördern.

23 Vgl. zur Parallelisierung von Vernunft und Wahrheit Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 43 sowie S. 136: „Die Wahrheit hält die Gegensätze der Welt zusammen und garantiert deren Differenzeinheit."

sich daher ebenfalls durch das konstituierende Element der Konstellation aus: „Dieses Wahrheitsverständnis fordert die Verbindung von geschichtlich gewachsenen Wahrheitsverständnissen der je eigenen Tradition."[24] Und: „Die neue Relationierung der Wahrheit zielt darauf, die produktiven Momente aller Phasen der Metaphysik und der Nachmetaphysik für eine neue, globale Identität** fruchtbar zu machen."[25]

Während jedoch die Relationierungen von Wahrheit der vorangehenden Epochen noch einigermaßen deutlich herausgearbeitet werden können,[26] fällt es schwer, das „neue Wahrheitsverständnis" näherhin zu charakterisieren: Denn die der Vernunft einsichtigen Wahrheiten wurden durch die Tradition hindurch immer propositional verfasst.[27] Wie werden jedoch propositionale Aussagen aus reiner Zusammen-Stellung ableitbar, die sich einer argumentierenden und dadurch vereinenden Synthese ja gerade verweigern will? Fraglich wird, ob ein solcher Begriff von Wahrheit überhaupt noch als koextensiv mit dem bisherigen Wahrheitsverständnis gelten kann.[28]

Ruhstorfer muss daher dem Dilemma Raum schaffen, dass seine Meta-Geisteshaltung, die in dem „big picture" in gewisser Weise zur Darstellung (bzw. zur Zusammen-Stellung) kommen soll, zumindest als in sich abgeschlossene nicht mehr zu postulieren ist, dann nämlich nicht, wenn eine solche Meta-Geisteshaltung vor allem die Plausibilitäten der Moderne (Negation) und der Postmoderne (Dekonstruktion) ernstnimmt, wofür Ruhstorfer immer wieder vehement einsteht.[29] Gesucht ist daher eine Metaphysik, die Universalität

24 Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 135.

25 Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 155.

26 Vgl. Ruhstorfer, *Verortungen*, S. 155f., sowie Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 127f.

27 Vgl. Szaif, *Wahrheit*, S. 50f.

28 Wäre ein solcher Begriff noch in der Lage, ontologische Verpflichtungen zu übernehmen – und damit letztlich überhaupt noch Aussagen über Wahrheit bzw. Falschheit tätigen zu können – oder liefe eine Konstellation letztlich doch auf ein unverbundenes Nebeneinanderstellen in sich abgeschlossener und nicht weiter vermittelbarer Entitäten hinaus, über das man schweigen muss? Dass Letzteres nicht als Ruhstorfers Anliegen gelten kann, sollte durch das zuvor Gesagte bereits hinreichend klar geworden sein. Vgl. Ruhstorfer, *Verdeutlichung*, S. 247.

29 Eine Frage, der in diesem Beitrag nicht weiter nachgegangen wird, besteht darin, wie man dem Anliegen einer einzelnen Epoche – vor allem der Moderne und Postmoderne – mit einer sie erneut einschließenden Klammer überhaupt gerecht werden kann. Ruhstorfer löst dies, insofern er Moderne und Postmoderne auf die vorangegangene Onto-Theologie und deren Begriff von Metaphysik bleibend verwiesen bezieht, beispielsweise in Ruhstorfer, *Christologie*, S. 30–38 in Auseinandersetzung mit Derrida. Die Postmoderne eben auch noch als eine Form des Ganzen und Teil der metaphysischen Heilsgeschichte zu

bzw. Identität „schwächer" zu denken vermag; schwächer jedenfalls als die Identität der ersten Epoche der Metaphysik es tut, wenn sie eine Identität im Sinne des ist=ist veranschlagt, und ebenfalls schwächer noch als dies der dynamisierte Identitätsbegriff der Neuzeit vermag, der zwar das Moment der Negation in der Identität kennt, dieses jedoch wieder zu einer geschlossenen Identität aufheben kann. Trotzdem soll die neu gesuchte „Identität 3.0" noch als Identität gelten können.[30] Der Begriff der Identität muss dafür an seine äußerste Grenze getrieben werden, dahin, wo gerade eben noch von Identität zu sprechen ist, das Identische sich aber in seinen Sicherheiten permanent selbst in Frage stellt: „Genau in diesem neuen, synthetischen Denken, das komplexe Wahrheiten zu vermitteln vermag, manifestiert sich globale Identität als neuer Grenzbegriff."[31]

2. „Eingebaute Schwächungen"

Jeder Grenzbegriff hat aber wesentlich Fluchttendenzen in Richtung Bestimmtheit und ist daher der permanenten Gefahr des Kippens ausgesetzt: Die Forderung nach einem neuen Grenzbegriff von Identität ist dabei insbesondere dazu geeignet, postmodern geschulte Ohren nervös zu machen.[32] Ruhstorfer ist sich im Kontext der von ihm geforderten Konstellation der Gefahr des „Rückfalls" zugunsten der Idealisierung einer der vergangenen

begreifen, birgt die Möglichkeit, auch für ihre Ansprüche und Plausibilitäten begrenzte Gültigkeit zu veranschlagen – wobei die Grenzen dieses Vorgehens eigens auszuloten wären.

30 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 35–37: „Um die aktuellen Gefahren bestehen zu können, brauchen wir, braucht die Weltgemeinschaft gerade auch Allgemeinheit, Universalität und Katholizität. [S. 35] […] Das „Katholische" ist ein Signum der Zeitenwende, d.h. der neuen, sich in unseren Tagen eröffnende Phase der Selbstmitteilung Gottes in ökumenischer Globalität [S. 37]."

31 Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 125. In diesem Zitat zeigt sich bereits ein Ringen Ruhstorfers um einen Begriff von Synthese, die nicht eigentlich aufhebende Synthese im Sinne Hegels sein will, sondern Konstellation.

32 Dem zu Grunde liegt die von Friedrich Nietzsche formulierte und seitdem immer wieder transponierte Annahme, dass „der Wille zum System […] eine Form der Unmoralität" sei, vgl. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, NF-1887, 11 [410].

Vernunftformen nur zu bewusst[33] – und stellt daher Bedingungen auf, die eine sich durch Konstellation konstituierende Identität erfüllen muss.[34]

2.1 *Schwache Identität hat den Charakter einer Narration*

Die Betonung der *Narrativität* seines Ansatzes ist ein tele-semeio-logisches „Erbe" Ruhstorfers.[35] Es geht ihm um eine *„Zusammen-Stellung* von geschichtlichen Momenten zu einer großen Erzählung"[36], die er selbst als „big story" beschreibt. Was trägt die Verwendung des „story"-Begriffs jedoch hinsichtlich einer Schwächung des Identitätsbegriffs aus? Deutlich macht Ruhstorfer, dass seine epochale Geschichtsbetrachtung und die damit zusammenhängende heilsgeschichtliche Metaphysik in „metaphorische Redeweise"[37] gekleidet ist.[38]

Diese Selbstverortung ermöglicht, dass auch sein eigener Entwurf als eine Geschichte unter bzw. neben anderen verstanden werden kann, ohne zu ihnen schon im Vorhinein in eine ausschließende Konkurrenz eines entweder–oder treten zu müssen. Obwohl er einen eigenen Meta-Entwurf vertritt, erhebt dieser keine absolute Geltung, sondern möchte als Gesprächsbeitrag mit expliziter Einladung zur Diskussion gelesen werden: „Die hier angestrebte Dialektik versteht sich in diesem Sinn als eine Einladung zum Gespräch, zum Gespräch, das seinen Beitrag zu den aktuellen Welt-Geschichten leisten will."[39] Dieser Exponierung des Eigenen zugrunde liegt die in Auseinandersetzung mit der Epoche der Postmoderne gewonnene Überzeugung, dass wir „[n]ur durch

33 Vgl. etwa Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 105; S. 126; Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 22; „Die Antwort auf die Frage unserer Tage kann also nur in Richtung einer differenzierten Einheit und einer vermittelte[n] Verbindlichkeit gehen, die nicht hinter die Einsichten der paradoxischen Vernunft, etwa eines Derrida, zurückfallen."

34 Diese Bedingungen sind hauptsächlich Einsichten der tele-semeio-logischen Epoche, die in der neuen Identität bewahrt – aufgehoben – bleiben sollten und diese so von den onto-theologischen Identitäten unterscheiden.

35 Hans Blumenberg zufolge ist „die Metaphysik oft nur eine ‚beim Wort genommene Metaphorik' […][und daher] tritt die Metaphorik nach einem zu erwartenden Schwund der Metaphysik mit verstärktem Nachdruck auf den Plan". Vgl. dazu Weinrich, *Metapher*, Sp. 1182. Vgl. bei Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 133 sowie S. 205, Fn. 112, sowie Ruhstorfer, *Verdeutlichung*, 241: „Die metaphorische Rede vom ‚Gott über uns', ‚Gott unter (zwischen) uns' und ‚Gott in uns' darf aber in keiner Weise überstrapaziert werden."

36 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

37 Ruhstorfer, *Verdeutlichung*, S. 241.

38 In Metaphern existiert aufgrund ihrer analogen Übertragungsweise immer ein Residuum für Undeutlichkeit, eigene Interpretationsmöglichkeiten, Vagheit bzw. Kreativität, die in der Philosophie wahlweise geächtet oder aber als unumgänglicher Urzustand menschlicher Sprache anerkannt wurde, vgl. Weinrich, *Metapher*, Sp. 1179–1182.

39 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7.

eine Öffnung auf das Außen hin […] das Rüstzeug [gewinnen], das uns in die Zukunft trägt“[40].

Abgezielt ist dabei immer auch auf einen ästhetischen, theatralen Aspekt: Die unterschiedlichen epochalen Prinzipien sollen in der Gegenwart sprachlich bzw. darstellerisch immer wieder nebeneinander, übereinander und gegeneinander zur Aufführung kommen, und zwar so, dass sie den Rezipienten nicht äußerlich bleiben, sondern ihnen eine existenzielle Resonanzerfahrung ermöglichen, und so auf je eigene Art auf die Offenbarung rückverweisen, diese partiell erhellen und dadurch facettenhaft zum Strahlen bringen:

> Jedes der fünf Kapitel hat etwas Besonderes zu sagen und kann im wahrsten Sinn des Worts erbaulich sein. Die Geschichten sollen denkenden und glaubenden Menschen unserer Tage einen intellektuellen Wohnraum eröffnen.[41]

Der Hinweis auf die Narrativität ist dabei eng verbunden mit der *Möglichkeit* – nicht jedoch mit der Notwendigkeit! – die so erzählten Geschichten und die alles verbindende Meta-Geschichte als sinnstiftend zu erfahren, wobei der sinnstiftende Charakter sich letztlich durchaus an gewissen Kriterien – an einer „Statik des Gebauten“[42] – bemessen lassen muss.

Durch die stark metaphorische, vage Redeweise spitzt sich die oben schon eingeführte Frage jedoch eher zu: Wie ist nun die Verfasstheit der „Statik“ zu verstehen, die „intellektuelles Wohnen“ ermöglicht?[43] Denn der Begriff der Statik dient Ruhstorfer ja als Beschreibung des Verhältnisses der Geschichten zueinander. Für eine weitere Anwendbarkeit der Metapher müsste austariert werden, worin ihr Verbindendes besteht und, darüber hinaus, was diejenigen verbindet, die in diesen je unterschiedlichen Geschichten beheimatet sind – oder sich beheimaten. Wie – ob – dies ohne eine Konkretisierung der Vagheiten innerhalb der metaphorischen Redeweise (was wahrscheinlich deren Vernichtung bedeutete) möglich ist, bleibt fraglich.

---

40 Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen‘*, S. 36.

41 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21.

42 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6: „Die Frage, inwiefern es legitim ist, derartige logische Kategorien aufzunehmen und als aus der Geschichte genommenes Bauzeug für deren Rekonstruktion zu verwenden, muss sich an der Statik des Gebauten selbst bewähren.“

43 Bei der Metapher des „intellektuellen Wohnens“ klingt bei Ruhstorfer wohl am ehesten ein über Heribert Boeder vermittelter Bezug an Martin Heideggers *Bauen Wohnen Denken* an. Wiewohl sich die Metapher durch die gesamte Philosophiegeschichte zieht, lässt gerade der Begriff der „Statik“ auch an Kants „architektonischen“ Anspruch an ein Wissensgebäude denken, vgl. KrV A 13/B 27, sowie KrV A 831–851/B 860–879.

2.2 *Schwache Identität macht das Individuum zum „Konstrukteur seiner Geschichten"*

Insofern Ruhstorfer *die Einzelne zum Austragungsort* der Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit – zur *Herrin über ihre Geschichten* – macht, gibt er einer Intuition nach, die zuerst mit der Neuzeit aufkam, sich in der gegenwärtigen Spätmoderne jedoch radikalisiert und transformiert hat; ihr zufolge ist das Individuum Konstrukteur seines Lebens:[44]

> Die Spannung zwischen Partikularität und Universalität, zwischen Allgemeinem und Besonderem ist letztlich in jedem Individuum und in jedem Einzelnen auszutragen. Der Einzelne und die Einzelne wird so zum Ort, wo globale Identität** wirklich wird.[45]

Mit der Verortung der Bildung von Identität bzw. Wahrheit im Individuum scheint einerseits eine weitere Schwächung des Identitätsbegriffs erreicht, denn eine objektive Identitätsbestimmung über unterschiedliche Individuen hinweg wird spätestens seit der postmodernen Akzentuierung von Alterität verunmöglicht – jedem Individuum wird dadurch eine eigene Geschichtsmacht zugesprochen, insofern es ermächtigt wird, sein Wohnen selbst in Unterscheidung zu anderen zu bestimmen. Allerdings bleibt auch an dieser Stelle vage, welche Freiheit das Individuum gegenüber dem – narrativ, aber doch auch chronologisch zu verstehenden – epochalen Geschichte hat: Ist eine Einschreibung in eine bzw. die Aneignung einer bestimmten Geschichte nur in der jeweiligen historischen Lokalisierung oder auch darüber hinaus möglich? Darf ich mich an den Plausibilitäten einer Epoche bedienen und andere gänzlich vernachlässigen, oder gerät das Gesamtkonzept der Konstellation damit in eine Schieflage? Ist der Rückgriff auf Plausibilitäten unterschiedlicher Epochen kontextgebunden bzw. passen manche Plausibilitäten zu manchen existenziellen Situationen besser als zu anderen – ist in solchen Fällen dann ein Umzug möglich?[46]

---

44 Wie sehr der Imperativ vom Individuum als Konstrukteur seines eigenen Lebens gerade die Spätmoderne prägt, hat pointiert Andreas Reckwitz herausgearbeitet: Vgl. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*.

45 Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 157.

46 Es ließe sich hier weiterfragen, inwiefern eine solche narrative Identität eine Individualisierungstechnik ist, die Andreas Reckwitz mit dem Begriff der „Hyperkultur" als hybride, spezifisch spätmoderne und wesentlich kapitalismuskompatible Ausprägung von Identitätsbildung beschrieben hat. Und daran anschließend: Ist es möglich, sich aus dem Fundus der Tradition und der Kultur zu bedienen, wie es einem gerade gefällt? Vgl. Reckwitz' Begriff der „Hyperkultur" in Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*, S. 36–42. Andererseits scheint ein kreativer Umgang mit der Tradition und Kultur kein rein

2.3 *Schwache Identität ist erkenntnisoptimistisch*

Die Verlagerung von Geschichtsmacht in das Individuum ist jedenfalls bleibend mit einem zuerst idealistisch geprägten Epochenmerkmal verbunden, das sich in dem Vertrauen ausdrückt, dass die Welt – und das in ihr lebende Individuum – im Grunde „gut ist" – bzw. jede Situation Potenzial hat, zum Guten gewendet zu werden, weil in ihr das Göttliche zu sich selbst findet. Im Ruhstorfer'schen Konzept des Individuums werden neuzeitliches und postmodernes Moment ineinandergeblendet. Die dadurch entstandene Überzeugung, dass der Mensch am Ende trotz aller äußerer Bestimmtheit die grundsätzliche Möglichkeit in sich trägt, sich selbst zu bestimmen,[47] gegen alle Widrigkeiten der konkreten Niederungen, in denen er sich aktual befindet und dadurch einen „Unterschied im Ganzen" zu machen,[48] führt damit zu einem weiteren Kriterium, das charakteristisch für Ruhstorfers Ansatz ist: Seine „big story" ist grundlegend *erkenntnisoptimistisch* und getragen von einem grundsätzlich positiven Weltverhältnis, das darin begründet ist, dass die unterschiedlichen Formen der Vernunft doch in Konstellation gebracht werden können und jeweils Verweisfunktion darauf haben, wovon in der Weisung der Heiligen Schrift(en) als Gott gesprochen worden ist. In dieser Verweisfunktion besteht ein formales gemeinsames Band zwischen den unterschiedlichen Geschichten – selbst wenn es inhaltlich (noch?) nicht (mehr) benennbar ist.

2.4 *Schwache Identität ist zukunftsoffen und unabgeschlossen*

Dieser Erkenntnisoptimismus trägt ein weiteres Element der Schwächung des Identitätsbegriffs in den Konstellationen-Ansatz ein. Es besteht in seiner prinzipiellen *Unabgeschlossenheit* und *Zukunftsoffenheit* – Identität konstituiert sich darin prozessual: Dass die Legitimität dieses Identitätsbegriffs sich an der „Statik des Gebauten" bewähren muss, ist dabei ein im eigentlichen Sinne pragmatisches Argument. Die Zukunft selbst wird zeigen, ob das System, mit dem die Wirklichkeit zumindest partiell erfasst werden soll, funktional ist – und wo es Ergänzung bzw. Veränderung bedarf. Identität kann somit immer

---

spätmodernes Spezifikum zu sein, vielmehr könnte sich hier ein weiterer Hinweis auf einen verstärkt abduktiven „Zeitgeist" in/am Ende der Spätmoderne finden lassen.

47 Zu diesem m. E. vor allem von Michel Foucault inspirierten Gedanken vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 62–67, Ruhstorfer, *Christologie*, S. 42, sowie Ruhstorfer, *Michel Foucault*, S. 294f.

48 Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 27, sowie Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S. 50: „Eine Philosophie, die sich – gleichgültig gegen das Vollbrachte der reinen Vernunft – auf die Endlichkeit des menschlichen Denkens beruft, um ihren Widerwillen gegen das Vollbringen zu erklären, ist dadurch entkräftet, daß sie der Vernunft ihre Freiheit anzufangen und erneut mit sich ins Reine zu kommen verhehlt. Die Vorgabe dazu ist nämlich da."

nur (partiell) behauptet, aber niemals letztgültig bewiesen werden – und im besten Fall sind diejenigen, die Identität behaupten, sich dessen bewusst. Identität ist damit nicht länger gemeinsamer Abstoßpunkt, sondern wird zum gemeinsamen, jedoch noch unbekannten Ziel einer Schicksalsgemeinschaft auf dem Weg. Eine solche Identität kann dann als von „synodaler Vernunft" getragen beschrieben werden.[49] Verhärtete dogmatische Positionen sind von diesem Vernunftmodus grundlegend zu hinterfragen, denn sie blockieren den Weg, der doch in die Zukunft führen will:[50]

> Zukunft soll aus der Geschichte hervor-geführt werden und zwar in einem ‚produktiven', weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation.[51]

In dieser Pro-duktion dem *Spielerischen* Raum zu geben, ist für das Hinterfragen von Sicherheiten unabdingbar. Erst im spielerischen Einsatz der ganzen Person, der ganzen Existenz, eröffnen sich Möglichkeitsbedingungen für Zukunft: „So wird es möglich, neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren."[52] Das Spielerische kann somit als ein weiteres Element auf die unvollständige Liste der in den neuen Identitätsbegriff „eingebauten Schwächungen" aufgenommen werden.

Allen bisher erwähnten Schwächungen ist gemein, dass sie deutliche Parallelen zu Elementen haben, die auch im Pragmatismus von Charles Sanders Peirce zu finden sind. Im Folgenden wird unterstellt, dass sich diese Parallele aus einer wesentlichen Gemeinsamkeit zwischen Peirces und Ruhstorfers Denken erklärt, die in dem Versuch besteht, trotz vollem Bewusstsein für die Notwendigkeit von Dekonstruktion *trotzdem* zu konstruieren: Wie Ruhstorfer steht auch Peirce vor der Schwierigkeit, einerseits einen Entwurf zu vertreten, der zumindest implizit und unter bestimmter Hinsicht stark metaphysische Ansprüche in Form eines umfassenden, in sich weitgehend geschlossenen Entwurfs vorträgt,[53] dessen Geltungsanspruch anderseits aber einer grundsätzlichen Relationierung bedarf, damit der Entwurf den selbstgesetzten

49 Zum Begriff der „synodalen Vernunft" vgl. Ruhstorfer, *Synodale Vernunft wagen*, S. 50.

50 Vgl. Peirce, *The First Rule of Reason*, CP 1.135–1.140.

51 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

52 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

53 Bei Ruhstorfer äußert sich dieser Anspruch v.a. in seiner Formulierung einer „heilsgeschichtlichen Metaphysik", vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 124–126. Peirce stellt seine evolutionäre Kosmologie maßgeblich in einer Reihe von fünf Artikeln dar: vgl. Peirce, *The Monist Metaphysical Series*, EP 1.285–1.371. Was Peirce für unseren Kontext besonders interessant macht, ist seine vordergründige Widersprüchlichkeit: Obwohl (eigentlich gerade weil) Peirce streng pragmatisch denkt, vertritt er gleichwohl

Grundprämissen noch entspricht. Eine zentrale Rolle bei der Vermittlung dieser Gegensätzlichkeiten spielt bei Peirce die logische Schlussform der Abduktion. Im Folgenden soll nun in groben Zügen dargestellt werden, wie insbesondere das Konzept der Abduktion ähnliche Momente der „Schwächung" bzw. Vagheit in Begriffsbildungen einführt, wie dies Ruhstorfers Anliegen mit dem Identitätsbegriff zu sein scheint. Es wird daher unterstellt, dass die Figur der Abduktion, wie Peirce sie einführt, auch dazu geeignet sein könnte, Ruhstorfers Rede von einer „produktiven Konstellation" weiter zu plausibilisieren. Dieser *Unterstellung* wird im Folgenden zunächst eine skizzenhafte *Darstellung* der Schlussform der Abduktion *vorangestellt*,[54] an die sodann die anvisierte *Zusammenstellung* anschließt, die dann abschließend daran zu bewerten ist, in welchem Maße sie sich als *produktiv* erweist.

3. Voranstellung: Eine Darstellung des Abduktionsschlusses

Abduktion ist als eine vernunftinduzierte Reaktion auf den Zweifel daran zu verstehen, dass etwas innerhalb der gewöhnlichen „Standardbahnen" erklärt werden kann: „Es handelt sich […] um pragmatische Schlüsse, die in bedrängender Sprachlosigkeit nötig werden."[55] Der in einer solchen Situation entstehende Handlungsdruck verlangt, dass eine Tatsache, die einen von einem wie auch immer gearteten Außen „an-geht", d.i. „über-rascht", erklärt wird. Gesucht wird nach einer Regel, die die überraschende Tatsache erklären kann; das Problem ist jedoch, dass es diese Regel noch nicht gibt, sie muss erst aufgestellt werden. Bevor eine neue Regel jedoch als solche formuliert und dann aufgestellt werden kann, muss sie zunächst als Hypothese *unter*stellt werden. Wie kommt man aber zu einer Unterstellung, die nicht rein arbiträr ist, sondern die einen gewissen heuristischen Wert beanspruchen kann? Peirce bringt hier – nota bene: innerhalb eines logischen Schlussverfahrens – einen Prozess ins Spiel, den er *musing* nennt, und der vergleichbar mit einem

einen starken Realismus. Obwohl er eine differenzierte Kosmologie vorlegt, kritisiert er gleichzeitig die Metaphysik seiner Tage aufs Schärfste.

54 Vgl. Peirce, *Lectures on Pragmatism VI, Three Types of Reasoning*, CP 5.151–5.179. Für eine detailliertere, gleichwohl anschauliche Abgrenzung der Abduktion zur Schlussform der Deduktion und Induktion vgl. Fischbach, *Lob aufs ‚Rumraten'*, S. 175–191.

55 Sander, *Gotteslehre*, S. 26: „Die Sprachlosigkeit wird von der Konfrontation mit einer Größe erzeugt, der man an dem Ort nicht ausgewichen ist, an dem sie bedrängend wurde. Dieses Problem kennzeichnet in den entscheidenden Phasen so ziemlich jeden Forschungsprozess und wird bei Entdeckungen dann mit einer veränderten Sprache gelöst."

Inspirationsprozess ist.[56] Im *musing* kommt es zu einer produktiven Spannung zwischen etwas gerade noch Unbekanntem, sprachlich wie gedanklich noch nicht klar Fassbarem und dem bereits Bekannten, auf das das Unbekannte notwendigerweise bezogen wird. Am Anfang steht dabei die aktive Selbstkonfrontation des *musers* mit etwas ihn Überwältigendem:

> Es gibt in der Abduktion [...] sowohl ein Moment von Kontinuität und wie eines von Diskontinuität, ein Moment von Zumutung und ein Moment von Bestärkung. Interessant dabei ist, dass mit der Zumutung begonnen wird, weil sie von dem Ort ausgelöst werden, dessen verstörendem Potential nicht ausgewichen wird.[57]

Dass der menschliche Verstand überraschenden Tatsachen Erklärungsmuster unterstellt, die bei näherer Betrachtung häufiger richtig als falsch sind, ist Peirce zufolge einer instinktiven Intuition anzurechnen, die gemeinhin mit dem Konzept des *common sense* umschrieben wird, und die von Peirce durch die leibseelische Kontinuität des Menschen zu seiner Umwelt erklärt wird. *Musing*, verstanden als absichtsloses – spielerisches – Sein in und mit dieser Umwelt, hilft nun dabei sich „einzutunen" auf die eigene, vorreflexive Fähigkeit einer *logica utens*, die es vermag, sinnvolle Schlüsse vorzusortieren, die dann von der *logica docens* innerhalb methodisch gesicherter Verfahren symbolisiert und pragmatisch analysiert werden können.[58]

4. Zusammenstellung: Schwache Identität – abduktiv gewendet

Insofern abduktives Denken zu verstehen ist als ein vorsichtiges Vortasten auf einem Feld, auf dem man notwendigerweise noch blind ist,[59] bietet es sich als die Methode der Wahl an, um sich der Frage anzunähern, was in einer Situation zu tun wäre, die als „Zeitenwende" begriffen wird. Die Anwendung dieser Methode soll im Folgenden anhand eines schematisierten Abduktionsschlusses veranschaulicht werden:

---

56 Peirce, *Neglected Argument*, EP 2.443: „[E]very plank of its [inquiry's] advance is first laid by Retroduction alone, that is to say, by the spontaneous conjectures of instinctive reason."

57 Sander, *Gotteslehre*, S. 26f.

58 Vgl. Peirce, *Why Study Logic?*, CP 2.186ff; de Waal, Cornelis, *Why Metaphysics Needs Logic*, 2005. Dass der *musing*-Prozess im Allgemeinen zu erfolgreichen Hypothesen zu führen vermag, ist von Peirce mithilfe seiner synechistischen Kosmologie erklärbar.

59 Vgl. Sander, *Gotteslehre*, S. 20f.

[1] Zunächst ist nach der konkret *bedrängenden Situation* zu fragen, nach dem Problem, auf das es keine Antwort zu geben scheint. Dieses drängt sich in unserem Falle als soziologisch beschreibbares Problem auf: Die Theorien, die sich in Reaktion auf mit der Moderne entstehende soziologische Fragen entwickeln, liefern, so die Erfahrung nicht nur Ruhstorfers, zwar das Know-How, mit denen sich viele Gegenwartsprobleme erklären lassen, allerdings lassen sie eine gewisse Defizienz darin erkennen, diese Probleme auch zu lösen.[60] Die Postmoderne hat ein immenses Wissensgebäude errichtet, aber es wird immer offenkundiger, dass wir in diesem Gebäude nicht länger unbehelligt leben können:[61] „Unser gemeinsames Haus brennt."[62] Wir sehen uns zusehends vor die Tür gesetzt – und müssen uns einen anderen *topos* suchen, ganz realiter, aber eben auch epistemisch.

[2] Nun folgt die *Suche nach einer Erklärung*: Der Befreiungsschlag, mit dem versucht wird, der dieser Sprachlosigkeit verursachenden Situation zu entkommen, wäre die Setzung von Differenz in Form einer Zäsur, eben durch die Proklamation einer Zeitenwende. Dass die Zeiten sich wenden, ist dabei jedoch eine Hypothese, deren Gültigkeitsstatus keinesfalls unangefochten gelten kann.[63]

[3] Im letzten Schritt des Abduktionsschluss wird einer Erklärung sodann eine ihr bisher noch fehlende – weil eben noch nicht bekannte – *Regelhaftigkeit unterstellt*. Gewendet auf Ruhstorfers Ansatz hieße dies: Wenn es der Fall wäre, dass die Postmoderne Erschöpfungserscheinungen zeigte; dass sich in ihr selbst nur ein Narrativ mit begrenzter Gültigkeit ausspräche und dass Narrative ihre Plausibilitäten notwendig wechseln, dann wäre das als Zeitenwende charakterisierte Phänomen nicht überraschend, sondern könnte als logische

60 Vgl. z.B. Newiak, *Einsamkeiten*, 59: „Die moderne weltliche Gegenwart bietet zunächst keine adäquaten Deutungsangebote für die – ja auch in der Moderne weiter bestehenden – existentiellen Fragen des menschlichen Daseins, liefert nur unzureichende Angebote gesamtgesellschaftlicher Sinnvermittlung und scheitert an der Herausforderung, einen als Konsens erlebten Modus der gesellschaftlichen Lebensführung zu etablieren."

61 Vgl. Dürnberger (Hrsg.), *Zukunft der Wissensgesellschaft*.

62 Dieser Satz amalgamiert Papst Franziskus' „Sorge um das gemeinsame Haus" mit Greta Thunbergs Warnung vor dem „Brennen" ebendieses global bzw. planetarisch verstandenen gemeinsamen Hauses.

63 Vgl. zum epistemischen Status einer solchen Proklamation Pape, *Love's Power*, S. 64: „Peirce argues that even all formal reasoning builds on possibilities, and that the foundation of possibilities is ‚subjective in us, dreams'." Zwar wurde das Wort „Zeitenwende" zum Wort des Jahres 2022 gekürt, vgl. tagesschau.de, *„Zeitenwende" – Wort des Jahres*, doch gibt es an dessen inflationärer Verwendung auch Kritik: Vgl. bspw. Sloterdijk, *Deutschland – größte Exportnation für Irrtümer*.

Konsequenz einer – in der Diktion Ruhstorfers – an ihre Grenze gekommenen epochalen Vernunft begriffen werden.

Als Abduktionsschluss gewendet kann Ruhstorfers Suche nach einer neuen Allgemeinheit verstanden werden als Suche nach einer Regel (Regeln haben definitionsgemäß einen allgemeinen Charakter), die sich als nützlich erweist, um eine zumindest in Teilen als Bedrängung erfahrene gegenwärtige Situation einzuordnen. In diesem Sinne ließe sich nicht nur die Vernunftausprägung der nun neu anbrechenden Epoche der Konstellation, sondern – viel weiterreichender – die Methodik, von der der gesamte Ansatz Ruhstorfers getragen ist, abduktiv nennen. So verstanden ginge es Ruhstorfer zuvorderst um den Anstoß eines Prozesses von Kreativität auf der Suche nach einem Gebäude, dessen Statik nicht bereits deterministisch vorgegeben ist. Gleichwohl blieben wir bei aller Kreativität auf das Bauzeug ange- bzw. rückverwiesen, das uns die Geschichte zur Verfügung stellt – unsere Zukunft bestimmt sich einerseits unvermeidlich durch ihre Kontinuität mit unserer Herkunft.[64] Andererseits übernehmen wir das Bauen der Zukunft doch selbst; in einem Prozess, in dem wir uns auch selbst hinsichtlich der Frage bestimmen, in welchem Gebäude wir leben wollen, weil wir es für gut befinden, für lebenswert halten. In der Proklamation der Zeitenwende steckt also sowohl innovative als auch performative Kraft: Denn indem sie benannt bzw. gefordert wird, ereignet sich eine Anstrengung, die darauf abzielt, im Denken neu anzusetzen und damit: Zeiten zu wenden. Was lebenswert – sinnvoll – erscheint, ist – *on the long run* – jedoch nicht allein die Entscheidung des einzelnen Individuums, sondern dessen abduktive Intuition ist in einem demokratischen Prozess induktiv und deduktiv zu erschließen: Dabei zählt das im pragmatischen Sinne beste Argument, das anzeigt, ob die „Statik des Gebauten" sich als haltbar erweist. Dieses Vorgehen ist nur als vages Vorgehen – als Tasten – möglich: Der Ortswechsel[65] ist als gemeinsame, interdisziplinäre, intergenerationelle und interkulturelle *kon-stellative* Kraftanstrengung zu verstehen, die einen bestimmten „Gärungsprozess" benötigt:

64 Vgl. Marquard, *Zukunft braucht Herkunft*, S. 236–248. Weiterführend zum Verhältnis von Neuem und Alten in der Abduktion: Sander, *Gotteslehre*, S. 25: „Die neue Erkenntnis lässt sich aus den alten insofern erschließen, als sie im Modus des Überschreitens darin anwesend ist. Die alten Erkenntnisse geben den neuen Wissensgehalt nicht vor, aber sie bilden einen Kontrast, ohne den dieser nicht hinreichend bestimmt werden kann."

65 Vgl. Sander, *Gotteslehre*, S. 17–31 (insbes. S. 20), betont die *topologische* Dimension von Abduktion als Ortswechsel.

> Direct endeavor can achieve almost nothing. It is as easy by taking thought to add a cubit to one's stature, as it is to produce an idea acceptable to any of the Muses by merely straining for it, before it is ready to come.[66]

Solche Geisteshaltung erfordert eine grundlegende Akzeptanz dessen, was ist – im Sinne einer präsentischen Eschatologie, die zu einer Haltung der Gelassenheit zu führen vermag. Was ist, was kommen wird, ist in gewissem Sinne gut – vollbracht. Dies ist die neuzeitlich, idealistische Einsicht, die Ruhstorfers wie Peirces Kosmologie tief prägen. Das Ganze ist umfangen, dadurch dass es im Letzten als sinnvoll erfahren (oder besser: postuliert) ist.[67] Dieses Bewusstsein dient als das Standbein, als Integrationsanker, der es dem Spielbein erst ermöglicht kreativ in den Dialog mit seiner Umwelt einzutreten.[68]

5. Pragmatische Überlegungen zum Verhältnis von menschlichen und narrativen Personen

Interessant ist in unserem Kontext auch eine weitere Peircesche Intuition, wonach die Verwirklichung von *concrete reasonableness* in der Zukunft nicht mit dem Verhalten des einzelnen Individuums steht oder fällt. Stattdessen ist das Individuum als in eine zutiefst relationale Struktur eingebettet zu verstehen, wobei die Relationen das Individuum selbst erst relationierend konstituieren – oder auflösen. Wer mit Peirce davon ausgeht, dass Personalität sich durch einen Prozess der Habitualisierung konstituiert, und ihr kein Wesenskern zu eigen ist, gewinnt ein Verständnis von Individualität, das nur vor dem Hintergrund von Relationalität überhaupt gedacht werden kann.[69] Das Konzept von Personalität besteht diesem Verständnis zufolge darin, dass etwas eine schlüssige, gute Geschichte (= im Sinne des Aufeinanderschichtens

66 Peirce, *Evolutionary Love*, EP 1.362.

67 Bei Peirce ist diese Sinnhaftigkeit die pragmatisch-normativ begründete „concrete reasonableness", die als „opinion which is fated to be ultimately agreed to" das „summum bonum" darstellt. Vgl. Erny, *Konkrete Vernünftigkeit*.

68 Vgl. Fischbach, *Lob aufs ‚Rumraten'*, S. 190f.

69 Vgl. Peirce, *Manuskript*, MS 637, S. 23–24: „The unity of Thought does not consist in that ‚Ich denke' which Kant, in his first edition, called the „=x", and not ‚Ich denke' or ‚I opine'. The unity of thought, if we would view our own consciousness, would probably consist in the continuity of life of a growing idea; but as well as we can observe it, it lies in the logical coherence and consistency of argument."

von Argumenten) vorweisen kann,[70] die Anerkennung erfährt, in dem Sinne, dass sich jemand diese Geschichte zu eigen macht. Auf solche Weise „geschichtete" Personalität ist nicht auf menschliche Individuen beschränkt, sondern auch Kollektive, sogar Ideen können so als Personen begriffen werden.[71] Personale Individualität wird so zu einem Ort, der ein besonderes Ereignis indiziert, das jedoch nur vor dem Hintergrund von Allgemeinheit als bedeutendes Ereignis intelligibel gemacht werden kann. Dabei konstituiert sich die Individualität der Person durch (gesellschaftlich vermittelten) Anspruch und Zuspruch. Sie ist die symbolische Codierung eines *Ereignisses,* in der Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinheit geschieht.[72]

Ein solch semiotisches Verständnis von Personalität könnte sich als hilfreich dabei erweisen, zu zeigen, auf welche Weise es möglich wäre nachzuvollziehen, dass in Ruhstorfers Ansatz die epochalen Prinzipien als wirksam, quasi-handelnd als *„personae dramatis"* angesehen werden.[73] Verstanden als *Zeitgeist*, den eine Epoche ausbildet, sind die Prinzipien einerseits natürlich wesentlich bestimmt von den menschlichen Individuen, die in einer Epoche leben und von der Kultur, die diese Individuen schaffen.

Andersherum bilden diese Individuen eben nicht nur ihre eigenen Personalitäten aus, sondern konstituieren durch anerkennende Habitualisierung auch die Personalität des jeweiligen epochalen Prinzips[74] – so lange, bis es, in Ruhstorfers Diktion,[75] als „vollendet" gelten muss, seine Plausibilitäten

70 So hat bspw. der Kognitionspsychologe Daniel Kahneman herausgearbeitet, dass Zufriedenheit bzw. Lebensglück vor allem daran zu bemessen ist, ob jemand eine gute Geschichte seines Lebens erzählen kann und nicht daran, wie viele tatsächliche Momente des Glücks jemand erlebt hat. Vgl. Kahneman, *Thinking, fast and slow*, S. 386–407.

71 Den Personenstatus über menschliche Individuen hinaus auszuweiten, ist nicht unüblich: So kennen wir beispielsweise gesellschaftliche Kollektive als juristische Personen an, in jüngerer Zeit wird dieser Personenstatus vermehrt auch Flüssen, wie z.B. dem Amazonas, zuerkannt: Zum Konzept der „environmental personhood" bzw. zur Natur als „political player" vgl. Gordon, *Environmental Personhood*, 49–91, sowie Scholz, *Regierung der Natur*.

72 Vgl. Colapietro, *Approach to the Self*, S. 80f.

73 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24: „Diese Positionen könnten […] als *personae dramatis* imaginiert werden, die miteinander ins Gespräch treten, handelt es sich doch dabei auch um von wirklichen Menschen entworfenes Denken." Vgl. zu der Beteiligung nichtmenschlicher Entitäten an gesellschaftlichen Prozessen weiterführend auch die Akteur-Netzwerk-Theorie, wie sie bspw. Latour, *Neue Soziologie*, ausgearbeitet hat.

74 Vgl. Peirce, *Evolutionary Love*, EP 1.365, über die Realität von individuenübergreifenden Ideen: „I cannot help thinking […] that students have been reluctant to admit a real entitative ‚spirit' of an age or of a people."

75 Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22–33, vgl. hier v.a. Ruhstorfers von Boeder übernommenen Fokus auf „epochale Vollendungs- bzw. Abschlussgestalten", vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen'*, S. 50.

und dadurch Anerkennung verliert und demzufolge nicht länger habitualisiert, sondern dekonstruiert wird.[76]

Die epochalen Prinzipien sind in diesem Sinne „Personen", wie wir alle Personen sind, insofern und nur so lange jemand sie bzw. uns als solche anerkennt – und bei dieser Anerkennung kommt es auf den liebenden Blick und nicht auf eine kritische Masse an:

> Love is not directed to abstractions but to persons; not to persons we do not know, nor to numbers of people, but to our own dear ones, our family and neighbors. ‚Our neighbor,' we remember, is one whom we live near, not locally perhaps, but in life and feeling.[77]

Das bedeutet aber, dass die epochalen Personen und die menschlichen Personen sich gegenseitig konstituieren und dadurch intrinsisch miteinander verwoben sind. Und es bedeutet letztlich auch, menschliche Personen als zutiefst und untrennbar eingebunden in epochale Verhältnisse zu begreifen, als topologisch verortet. „Kein Individuum vermag seine Zeit zu überspringen", weil alle Plausibilitäten bzw. Selbstvergewisserungen verwiesen bleiben auf logische Argumentationsketten. Bestimmte Epochen bilden bestimmte Evidenzen aus, können sie aber auch wieder verlieren. Nach dem Evidenzverlust setzt die Suche nach neuer Evidenz aber eben nicht wieder bei null ein, sondern stets auf Grundlage des „Vollendeten" – das Argument als kontinuierlich fortlaufender Schluss bestimmt sich weiter fort. Dies widerspricht allerdings nicht der Einsicht, dass ein Zeitgeist – als symbolisiertes Ereignis – tatsächlich aus der Geschichte hinaus destilliert, theoretisch abgegrenzt und näherungsweise bestimmt werden kann.

Verbinden wir nun Peirces pragmatizistische Theorie einer Evolution durch kontinuierliche Schlussprozesse mit der Idee der sich abzeichnenden Zeitenwende, die sich in einer Neukonstitution von Zeitgeist äußerte, dann ließe sich fragen, ob wir die Personalität der Postmoderne noch habitualisieren, oder ob sie – als Meta-Metaphysik – ihre Plausibilität induktiv gerade verliert. Es wäre dann nur folgerichtig, in einem methodisch die Argumentationskette fortführenden nächsten Arbeitsschritt wieder abduktive Thesen zu wagen.

Wir befänden uns dann in einer strukturell vergleichbar geschichtlichen Situation, wie, Ruhstorfer zufolge, etwa die Vorsokratiker (Parmenides), die Neuplatoniker (Plotin), die Spätscholastik (Cusanus/Meister Eckhart),

---

76 Vgl. Peirce, *Evolutionary Love*, EP 1.354: „Suppose, for example, that I have an idea that interests me. It is my creation. It is my creature; for […] it is a little person. I love it; and I will sink myself in perfecting it."

77 Peirce, *Evolutionary Love*, EP 1.354.

die Junghegelianer oder auch die radikalisierte Phänomenologie[78] und die mit Peirce als von einem vorrangig „abduktiven Epochengeist“[79] geprägt zu beschreiben wäre: Die epochale Plausibilität der Postmoderne scheint verzehrt[80] und wir stehen an der Schwelle, suchend und tastend einen Weg bahnend, der zwar noch nicht da ist, der sich aber durch unser Suchen und Tasten zunächst als Trampelpfad konstituiert und der dadurch, dass ihm gefolgt wird, immer breiter ausgetreten und damit immer stärker plausibel wird.

6. Bauen auf sandigem Grund

Ein solch abduktiv-konstellativer Vorschlag, der eine schwache Identität als neuen Epochengeist vorstellt, erscheint attraktiv vor allem weil er in Kontinuität zu Einsichten der Postmoderne steht – und diese nicht einstampft, sondern fortbestimmt. Die Einsichten der Postmoderne sind bereits in den Kern des Subjektdenkens eingetragen worden: Es ist gut möglich, dass dadurch der Mensch als definierbare Größe verschwinden wird wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.[81] Dass diese Einsicht mit guten Gründen zu tiefer Verunsicherung führt, hat die Postmoderne ausdifferenziert. Muss uns diese Einsicht jedoch so beunruhigen, dass wir fortan alles Bauen unterlassen müssen? Was spricht dagegen, im Grenzgebiet auf sandigem Grund Sandburgen zu bauen, wenn dies der einzig verbliebene Grund ist?[82] Dass konstruierendes Bauen auch auf solchem Grund bleibend notwendig ist, kann als das verbindende Anliegen derjenigen geltend gemacht werden, die eine Zeitenwende fordern. Die bleibende Herausforderung ist, dass bei allen Baumaßnahmen fortan auf einen „solid ground of fact“ verzichtet werden muss – stattdessen wird es zur Aufgabe der Wissenschaft und mit ihr der Theologie, sich darauf einzurichten, auf moorigem Sandboden zu bauen, im Bewusstsein, dass das Gebäude jederzeit weggewaschen werden kann. Mit Peirce:

78 Vgl. hierzu die „ratio terminorum“ in Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 27–33, sowie – für die Einordnung der radikalisierten Phänomenologie den Beitrag von Daniel Remmel in diesem Band.

79 Vgl. Peirce, *Evolutionary Love*, EP 1.371 sowie Viola, *Peirce On the Uses of History*, S. 167–177.

80 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 20f.

81 Zu dieser Metapher für den „Tod des Menschen“ vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 460–462.

82 David R. Griffin bezeichnete diese Haltung des konstruktiven Umgangs mit der Postmoderne, die er mit Vertretern der amerikanischen Philosophie verband, als „constructive postmodernism“; vgl. dazu Griffin, *Constructive Postmodern Philosophy*, S. 1–42.

> The only end of science, as such, is to learn the lesson that the universe has to teach it. […] It is driven in desperation to call upon its inward sympathy with nature, its instinct for aid […]. But in so far as it does this, the solid ground of fact fails it. It feels from that moment that its position is only provisional. It must then find confirmations or else shift its footing. Even if it does find confirmations, they are only partial. It still is not standing upon the bedrock of fact. It is walking upon a bog, and can only say, this ground seems to hold for the present. Here I will stay till it begins to give way.[83]

Solcherart Bauen hat insofern ein spielerisches Element, als es gewisse Parameter ausblendet und für gewisse Zeit eine von der faktischen Situation differente „als-ob-Haltung" einnimmt und diese in dem Maße kultiviert, in dem sie sich als zielführend erweist. Die spielerische Haltung gegenüber der Welt verlangt die selbstbestimmte Kultivierung einer Ästhetik des eigenen Lebens; das Individuum ist aufgefordert, sich seinen „intellektuellen Wohnraum" einzurichten, der den Herausforderungen des Lebens standhält. Die Herausforderung besteht darin, einerseits bedingungslos anzuerkennen, dass das Ich wirklich nicht Herr:in im eigenen Haus ist, und doch andererseits dadurch nicht den Mut zu verlieren, und trotz dieses Wissens weiterhin Geschichten zu erzählen, die von dem Standpunkt aus, an dem man sich in seiner je eigenen Lage befindet, darauf abzielen im Letzten einen Anspruch auf Gültigkeit zu erheben.

Das Austarieren der Gültigkeit ist jedoch nur gemeinschaftlich und im Prozess vorstellbar – kein noch so kleines Detail ist dabei unwichtig, weil es womöglich unter veränderter Perspektive und bei wankendem Grund einst zur Statik des Gesamten beizutragen vermag. Einen solchen komplexen Gebäudebau *trotzdem* anzugehen, erfordert Resilienz, die Fähigkeit mit Scheitern und existenzbedrohender Kritik umzugehen und die gedankliche Flexibilität, Gebäudestrukturen jederzeit umzubauen und anzupassen, wenn es notwendig wird. Als Grenz-Perspektive erfordert eine schwache Identität radikales Vertrauen darauf, dass die unterschiedlichen Geltungsansprüche von einem Transzendenten her vervollkommnet werden können, denn aus sich heraus kann das Subjekt Vervollkommnung nicht herstellen. Und dennoch konstituiert das Einzelne, als individuelles Ereignis, – wie prekär auch immer – Identität in Form von Allgemeinheit mit. Im Prozess, innerhalb einer performativen „logic of events"[84] ist Allgemeinheit und Identität, um sich im Ereignis dann sofort wieder zu verflüssigen.

---

83 Peirce, *Methods for Attaining Truth*, CP 5.589.

84 Pape, *Logical Structure of Idealism*, S. 153–184. Vgl. darüber hinaus auch Pape, *Ontologie des logischen Idealismus*, S. 68–89, 69.

Identität ist so womöglich als wesenhaft aus der Zukunft auf uns kommende zu denken, sie zu verwirklichen aber ist ein offener Prozess mit unabsehbarem Ende: Insofern ist sie schwach. Identität existiert als Idealbild (und als solches hat sie sich vor allem in der ersten Epoche der Metaphysik zu denken gegeben); sie ist die lockende Zielvorstellung, der wir faktisch nur in Annäherung entsprechen können, die aber all unser Streben lenkt.

7. Trotz – oder was am Ende bleibt

Am Ende dieser Überlegungen zu einem gewinnbringenden Zusammenlesen des Konstellationen-Ansatzes mit Peirces Abduktionstheorie ist noch einmal auf das Ausgangsanliegen zurückzukommen:

Es konnte gezeigt werden, inwiefern Ruhstorfer mit seiner Rede von den „Vernunftkonstellationen" darum bemüht ist, auf gewisse Weise „zeitgemäße Metaphysik" zu betreiben – seine Geschichtstopologie ist in hohem Maße spekulativ, was allerdings unproblematisch bleibt, solange der Geltungsanspruch mit dem sie auftritt, *abduktiv* verstanden wird.[85] Dass der mit dem Konstellationen-Ansatz einhergehende Geltungsanspruch tatsächlich als *abduktiv* zu beschreiben ist, konnte in zwei Schritten eruiert werden: Zunächst wurde im ersten Teil eine Aufstellung von „Schwächungselementen" innerhalb des Identitätsbegriffs erarbeitet, den Ruhstorfer als Identität seiner Konstellation veranschlagen möchte. Im zweiten Schritt wurde dafür argumentiert, dass es ebendiese Schwächungen bzw. Vagheiten sind, die die Logik des Abduktionsschlusses ausmachen, der eben gerade keinen deduktiv- bzw. induktiv-logischen Begründungsstrukturen unterliegt.[86] In einem weiteren über diese einfache Identifikation hinausgehenden Schritt wurde außerdem

85 Dieses Kriterium stellt Peirce auch an seine eigene Metaphysik in Form einer evolutionären Kosmologie. Vgl. Peirce, *Neglected Argument*, EP 2.438: „I would suggest that the Muser be not too impatient to analyze [universe-wide aggregates of unformulated but partly experienced phenomena], lest some significant ingredient be lost in the process; but that he begin by pondering them from every point of view, until he seems to read some truth beneath the phenomena."

86 Vgl. Peirce, *Neglected Argument*, EP 2.443: „Finally, comes the bottom question of logical Critic, what sort of validity can be attributed to the First Stage of inquiry? Observe that neither Deduction nor Induction contributes the smallest positive item to the final conclusion of the inquiry. They render the indefinite definite: Deduction Explicates; Induction evaluates: that is all. Over the chasm that yawns between the ultimate goal of science and such ideas of Man's environment as, coming over him during his primeval wanderings in the forest, while yet his very notion of error was of the vaguest, he managed to communicate to some fellow, we are building a cantilever bridge of induction, held

angedeutet, wie die Anwendung der Schlussformen von Abduktion, Induktion und Deduktion auf das geschichtstopologische Denken von Ruhstorfer angewendet werden könnten. Daran anschließend wurde vorgeschlagen, den topologischen Ort der Zeiten-Wende selbst als ein abduktives Geschichtsmoment zu verstehen. Daraus ergab sich dann eine zunächst wissenschaftstheoretische Einsicht: Wahrheitssuche, wie sie im 21. Jahrhundert nach der Postmoderne noch zu betreiben wäre – weil sie notwendigerweise noch betrieben werden muss, was als Erkenntnis der als so postulierten „Zeitenwende" gelten kann –, ist nurmehr eine „Wanderung über ein Moor". Um es mit der Philosophin Margarete Susman zu sagen:

> Niemals war sie [die Wahrheit Gottes] da, niemals wurde sie gefunden im Lande der Lebendigen. Niemals war sie zu ergreifen ohne die Entscheidung des Menschen; immer mußte sie mit allen Kräften des Seins und Tuns aus dem ungeheuren Wirrwarr der Stimmen und Kräfte um uns her herausgerissen werden. […] [A]ber Gott, der allein den Weg zu ihr weiß, hat sie auch für alle Zeiten den Menschen offenbart.[87]

In dieser wissenschaftstheoretischen Haltung, die jedoch darüber hinaus als Lebenshaltung kultiviert werden muss, damit sie nachhaltig Wirksamkeit zeitigen kann, liegt meines Erachtens die Sinnspitze, die auch den Konstellationen-Ansatz von Karlheinz Ruhstorfer maßgeblich prägt. Das dieser Vernunftausprägung wesentliche Wissen um das bleibende Provisorium allen Bauens kann wiederum religiös gewendet werden und gar als spezifische Ausprägung des Christlichen verstanden werden:

In einem nahezu liturgischen Vollzug werden in solch provisorischem, konstellativem Bauen individuelle Gaben – Vernunftausprägungen – hingestellt: In der Hoffnung darauf, dass Verwandlung ihrer Unvollkommenheit stattfinden möge. Dass doch Harmonie werden kann, wo faktisch stets auch Chaos und Dunkelheit herrscht. So wäre abschließend zu fragen, ob nicht gerade Trotz, verstanden als ein *Trotzdem* im vollen Bewusstsein über die eigene Unvollkommenheit, als Signum der Vernunft unserer Tage in Erscheinung tritt: *„Es ereignet sich aber / Das Wahre!"*

---

together by scientific struts and ties. […] [N]either Deduction nor Induction contributes a single new concept to the structure."

87 Susman, *Trost*, S. 259.

Literatur

Boeder, Heribert: *Topologie der Metaphysik*. Freiburg i.Br./München: 1980.

Colapietro, Vincent: *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. New York: 1989.

Dürnberger, Martin (Hrsg.): *Wie geht es weiter? Zur Zukunft der Wissensgesellschaft*. Innsbruck: 2023.

Erny, Nicole: *Konkrete Vernünftigkeit*. Tübingen: 2005.

Fischbach, Anne-Kathrin: „Lob aufs ‚Rumraten'", in: Martin Dürnberger (Hrsg.), *Wie geht es weiter? Zur Zukunft der Wissensgesellschaft*. Innsbruck: 2023, S. 175–191.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: ^{26}2020.

Gordon, Gwendolyn: „Environmental Personhood", in: *Columbia Journal of Environmental Law* 43 (1/2018), S. 49–91.

Griffin, David R.: „Introduction: Constructive Postmodern Philosophy", in: Ders. (u.a.) (Hrsg.): *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*. New York: 1993, S. 1–42.

Heidegger, Martin: „Bauen Wohnen Denken", in: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart^{7} 1994, S. 139–156.

Hölderlin, Friedrich: *Mnemosyne*. Sämtliche Werke, Bd. II/1, hrsg. v. Friedrich Beissner. Stuttgart: 1951, S. 193–198.

Kahneman, Daniel: *Thinking, Fast And Slow*. London: 2012.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Werkausgabe Bd. III, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: 1974.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Werkausgabe Bd. IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: 1977.

Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: 2007.

Marquard, Odo: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Stuttgart: ^{3}2020.

Mbembe, Achille: *Kritik der Schwarzen Vernunft*, übers. v. Michael Bischoff. Berlin: 2014.

Newiak, Dennis: *Die Einsamkeiten in der Moderne. Eine Theorie der Modernisierung als Zeitalter der Vereinsamung*. Wiesbaden: 2022.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York: 1967f.

Pape, Helmut: „Love's Power and the Causality of Mind: C. S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution", in: *TCSPS* 33 (1/1997), S. 59–90.

Pape, Helmut: „The Logical Structure of Idealism: C.S. Peirce's Search for a Logic of Mental Processes", in: Jacqueline Brunning/Paul Forster (Hrsg.): *The Rule of Reason*. Toronto (u.a.): 1997, S. 153–184.

Pape, Helmut: „Die Ontologie des logischen Idealismus in der Peirceschen Semiotik", in: Uwe Wirth (Hrsg.), *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt a.M.: 2000, S. 68–89.

Peirce, Charles S.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Bd. 1–8, hrsg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge/Massachusetts 1931–1958: (abgekürzt: CP).

Peirce, Charles S.: *Microfilm Edition nach dem Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, hrsg. v. Richard S. Robin, Amherst/Massachusetts: 1967 (abgekürzt: MS).

Peirce, Charles S.: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bd. 1–2, hrsg. v. Nathan Houser/Christian Kloesel. Bloomington/Indianapolis: 1992–1998 (abgekürzt: EP).

Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Bonn: 2018.

Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn (u.a.): 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Tübingen: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Gotteslehre*. Paderborn: 2010.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Versuch der Verdeutlichung. Antwort auf die Kritik von Wilhelm Metz", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 10 (2011), S. 236–249.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Verortungen – Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne", in: Markus Enders/Rolf Kühn (Hrsg.): *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*. Freiburg i.Br./München: 2013, S. 140–157.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen denkerischen Konstellationen", in: Ders. (Hrsg.): *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen*. Freiburg i.Br. (u.a.): 2016, S. 113–134.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre'. Überlegungen zu einer präsentischen Eschatologie", in: Stefan Gosepath/Matthias Remenyi (Hrsg.): *‚… dass es ein Ende mit mir haben muss.' Vom guten Leben angesichts des Todes*. Münster: 2016, S. 221–240.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Michel Foucault", in: Martin Breul/Aaron Langenfeld (Hrsg.): *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium*. Paderborn: 2017, S. 292–296.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des „Katholischen". An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br. (u.a.): 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Synodale Vernunft wagen: zu Heiner Wilmers Kritik an der deutschen Theologie", in: *Herder Korrespondenz* 73 (11/2019), S. 47–50.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog", in: Hans-Joachim Höhn (u.a.) (Hrsg.): *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 381–399.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa“, in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Sander, Hans-Joachim: *Einleitung in die Gotteslehre*. Darmstadt: 2006.

Schnädelbach, Herbert: *Vernunft*. Stuttgart: 2007.

Scholz, Leander: *Die Regierung der Natur. Ökologie und politische Ordnung*. Berlin: 2022.

Sloterdijk, Peter: *Interview: ‚Deutschland ist die grösste Exportnation für Irrtümer‘*, 24.11.2022, <nzz.ch/feuilleton/peter-sloterdijk-ueber-zeitenwende-und-weltkerklaerungen-ld.1713217> (Datum des letzten Zugriffs: 31.01.2023).

Fulda, Hans Friedrich/Stolzenberg, Jürgen: „Einleitung: System der Vernunft“, in: Dies. (Hrsg.): *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: 2001.

Susman, Margarete: *Trost*, in: *Der Morgen* 6 (Sept./1934), S. 259.

Szaif, Jan: „Wahrheit. I. Antike. A. Anfänge bis Hellenismus“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12: W–Z. Basel: 2004, Sp. 48–54.

Tagesschau.de: *‚Zeitenwende‘ ist das Wort des Jahres*, 09.12.2022, <tagesschau.de/inland/gesellschaft/zeitenwende-wort-des-jahres-101.html> (Datum des letzten Zugriffs: 31.01.2023).

Tetens, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart: ^{4}2015.

Viola, Tullio: *Peirce On the Uses of History*. Berlin/Boston: 2020.

de Waal, Cornelis: „Why Metaphysics Needs Logic and Mathematics Doesn’t: Mathematics, Logic, and Metaphysics in Peirce’s Classification of the Sciences“, in: *TCSPS* 41 (2/2005), S. 283–297.

Weinrich, Harald: „Metapher“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: L–Mn. Basel: 1980, Sp. 1179–1186.

Whitehead, Alfred N.: *Religion in the Making*. Cambridge: 1927.

Widerstand, Wagnis und Ergebung

Versuch über die Performativität des Gotteszeugnisses

Resistance, Venture and Surrender

An Attempt on the Performativity of the Testimony of God

Martin Kirschner

Abstract

The essay locates the relation between the universal and the concrete in the context of the intensifying present social, political and religious crisis. In relation to Karlheinz Ruhstorfer's search for a new form of "doing universality" as a pro-ductive con-stellation, I argue for understanding this as witnessing the universal in the particular through a dialogical processing of conflict which raises the unsettled of the past towards the eschatological future. In listening to the cry of the excluded, such a testimony is characterised first as dissent and resistance, then as a form of venture that in its claims to validity remains at the same time open to criticism, and which in its actions entrusts itself to the greater future of God. Resistance and indignation, the risk of decisive action and the submission to the greater possibilities of God are understood as three connected dimensions of such a "doing universality".

Keywords

doing universality, testimony, dialogue, resistance, conflict resolution

1. Die „Zeitenwende" als epochaler Bruch. Zwischen Transformation und Deformation der Gesellschaft[1]

Die kirchlichen, gesellschaftlichen und planetarischen Krisenszenarien haben sich in den letzten Jahren immer weiter zugespitzt. Die mit dem Angriff

1 Der Aufgabenstellung der vorliegenden Festschrift entsprechend sollen in diesem Zusammenhang die Thesen aus dem Aufsatz „Produktive Konstellation" von Karlheinz Ruhstorfer mit eigenen Forschungen der letzten Jahre ins Gespräch gebracht werden, um seine Denkansätze aufzugreifen und zu ihrer Weiterentwicklung beizutragen. Für solche

© MARTIN KIRSCHNER, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_006
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Russlands auf die Gesamtukraine im Februar 2022 eingetretene Situation des Kriegs mitten in Europa bildet eine weitere Eskalationsstufe in einer Reihe von Krisen und diese verschärfenden Handlungsmustern. Die Hoffnungen und Aufbrüche von 1989/91 sind einer zunehmend verfahrenen politischen Gesamtsituation gewichen, in der Zukunftsangst, die Abwehr von Gefahren und ein Regieren im Ausnahmezustand dominieren.[2] Die Sozialutopien der Moderne mit ihrem Fortschrittsglauben weichen einem Katastrophenbewusstsein, das von einer nicht minder gewalttätigen Hinwendung zu Mustern der Vergangenheit begleitet wird.[3] Dass die von Bundeskanzler Scholz ausgerufene „Zeitenwende" zum „Wort des Jahres" 2022 gewählt wurde, zeigt, wie sehr die Gegenwart von Gefühlen der Gefährdung und des Umbruchs geprägt ist. Diese gehen mit Unsicherheit und tiefgreifenden Transformationsprozessen einher, fordern Entscheidungen und gemeinsames Handeln – was die damit verbundenen Konflikte zugleich aber weiter verschärft.[4] Auch Papst Franziskus hat sein Programm einer „Kirche im Aufbruch" aus dem Bewusstsein einer tiefreichenden Zivilisationskrise heraus formuliert, die einen „grundlegenden Paradigmenwechsel" und eine „integrale Umkehr" erfordert. So spricht er, frühere Äußerungen aufgreifend, in *Veritatis Gaudium* davon, dass

---

gemeinsame Arbeit im Kontext der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie, in unterschiedlichen Projekten und in einer darüber gewachsenen Freundschaft danke ich Karlheinz herzlich. Sie hat sich auch in mehreren Tagungen, Projekten und Sammelbänden niedergeschlagen: Vgl. Kirschner/Ruhstorfer, *Die gegenwärtige Krise Europas*; Ruhstorfer, *Zwischen Progression und Regression*; *Europa (neu) erzählen*.

2 Vgl. zur Rekonstruktion dieser Krisenszenarien aus europäischer Perspektive neben Kirschner, *Die öffentliche Aufgabe Theologie in der Krise Europas; Europa (neu) erzählen und anders inszenieren*: Ther, *Das andere Ende der Geschichte*; Reckwitz, *Das Ende der Illusionen*; Krastev/Holmes, *Das Licht, das erlosch*.

3 Zygmunt Bauman 2017 spricht von „Retrotopien" und erkennt eine regressive (aber gerade darin durchaus auch aggressive, gewalttätige und zerstörerische) Rückwendung zur „Realpolitik" und zu einem präleviathanischen Kampf aller gegen aller („zurück zu Hobbes"); ein „Zurück zum Stammesfeuer", in der die Welt aus der Unterscheidung von „uns" und „ihnen", von Freund und Feind beurteilt wird und „in dem Integration unmittelbar mit Segregation verbunden ist" (Bauman, *Retrotopia*, S. 90): Solidarität und Homogenität in der eigenen Gruppe verbunden mit „Argwohn und Wachsamkeit" (wenn nicht Feindseligkeit und Ablehnung) nach außen. Er zeichnet eine Tendenz zur sozialen Ungleichheit, zu einer oligarchischen Herrschaft der Reichen und dem Ausschluss der „Überflüssigen"; schließlich ein „Zurück zum Mutterleib", nicht im Sinn einer ökologischen Hinwendung zur Mutter Erde, sondern im Sinn eines regressiven Narzissmus. Vgl. in Blick auf die innerkirchlichen Konflikte auch Ruhstorfer, *Zwischen Progression und Regression*. Die genannten Tendenzen sind in der Coronapandemie und -politik scharf hervorgetreten, erst recht mit der Rückkehr des Krieges und der Dominanz geopolitischer „Realpolitik" in Europa.

4 Vgl. GfdS, *Wort des Jahres 2022*.

> wir nicht nur eine Zeit des Wandels, sondern einen regelrechten Zeitenwandel erleben, der von einer umfassenden anthropologischen und sozio-ökologischen Krise gekennzeichnet ist, in der wir jeden Tag mehr ‚Symptome eines Bruchs […] bemerken, aufgrund der großen Geschwindigkeit der Veränderungen und der Verschlechterung. […]'[5]

Dies fordere eine radikale Umkehr: Es gehe „darum, das Modell globaler Entwicklung in eine [andere] Richtung [zu] lenken" und „Fortschritt neu zu definieren", es brauche einen „radikalen Paradigmenwechsel" und eine „mutige kulturelle Revolution"[6]. Ein solches Umsteuern in der Krise wirft die Frage auf, wie sich Prozesse der Verständigung, Unterscheidung und Entscheidungsfindung auf gesellschaftlicher wie kirchlicher Ebene gestalten lassen, um die Ursachen der Krise zu analysieren, Lösungswege zu entwickeln und die mit den Deutungen und Entscheidungen verbundenen Konflikte konstruktiv auszutragen und so zu einer Erneuerung der Kirche wie auch der Gesellschaft zu gelangen. Die Frage nach einer neuen, differenzfähigen, partizipativen und dialogischen Form eines performativen Universalismus, wie Karlheinz Ruhstorfer sie aufwirft, gewinnt in diesem Kontext an Relevanz und Brisanz, gerade weil der Handlungsdruck der Krise gewaltförmige Strategien und eine herrschaftlich durchgesetzte Form von Einheit(lichkeit) reproduzieren kann, die Widerspruch, Differenzen und Pluralität diskreditiert, während sie sich selbst als alternativlos inszeniert und auf diese Weise ihre Lernfähigkeit und Kritisierbarkeit einbüßt. In welcher Form aber können Prinzipien und verbindliche Orientierungspunkte so gewonnen und vertreten werden, dass sie den besonderen, sich ändernden Kontexten ebenso gerecht werden wie der Selbstbestimmung und den Eigenarten von Individuen, Kulturen und Gemeinschaften?

Wie akut und brisant sich diese Frage derzeit stellt, lässt sich an drei Dimensionen der vielschichtigen Krise, in der wir uns aktuell befinden, verdeutlichen. Diese betrifft die normativen Ordnungen des Zusammenlebens und das Verhältnis von Identität und Differenz, Einheit und Vielfalt in sehr direkter Weise. Ich deute dies hier nur knapp an: Auf *politischer Ebene* erleben wir eine Krise und Infragestellung der Demokratie, die nicht nur eine Trendumkehr gegenüber den Hoffnungen nach 1989 darstellt,[7] sondern innere und prinzipielle

5 Vgl. Papst Franziskus, *Apostolische Konstitution Veritatis Gaudium* (VG) vom 27.12.2017, Nr. 3 (VAS 211). Dort finden sich auch die beiden vorangegangenen Zitate.

6 Papst Franziskus, *Veritatis Gaudium* mit Bezug auf *Laudato si'* 194; 114.

7 Der *Democracy Index* des Economist konstatiert ein „new low for global democracy" – verschärft durch die im Namen der Pandemie durchgesetzten Restriktionen 2021, vgl. The Economist, *A new low for global democracy* und Wikipedias *Demokratieindex*; flächendeckende

Gründe hat. So ist seit den Anschlägen vom 11. September 2001 zunehmend ein Regieren im Ausnahmezustand zu beobachten, bei dem Prinzipien der freiheitlichen und rechtsbasierten Ordnung im Namen der Aufrechterhaltung dieser Ordnung eingeschränkt oder sogar verletzt werden.[8] Dem korrespondiert eine Polarisierung der Gesellschaft, in der zunehmend Positionen als illegitim aus dem Diskurs ausgegrenzt werden. Auf einer demokratietheoretischen Ebene schließlich stellt sich die grundlegende Frage, wie die planetarischen Herausforderungen und Konflikte sich demokratisch und rechtsstaatlich bearbeiten lassen. Angesichts weltweiter Verflechtungen wie auch Bedrohungen muss demokratisches Regieren in gestufter Weise von der lokalen bis zur globalen Ebene reichen. Derzeit läuft das internationale politische System jedoch in umgekehrter Richtung auf eine neue Blockbildung in der Konfrontation hegemonialer Großräume zu. Ansätze zu einer „global governance" sind oligarchisch und intransparent strukturiert, ohne hinreichende demokratische Legitimation, Gewaltenteilung und öffentliche Kontrolle. Die von Ruhstorfer theologisch und philosophisch benannte Herausforderung einer neuen Vermittlung von Identität und Differenz, von universal Verbindlichem und partikular Besonderem spitzt sich auf politischer Ebene zu.

Auf *religiöser Ebene* stehen fortschreitenden Säkularisierungsprozessen und dem Abbruch von Traditionen und institutionellen Bindungen spirituelle Suchbewegungen und eine neue (oft selektive) Hinwendung zu religiösen und kulturellen Traditionen gegenüber, die sich eng mit der Konstruktion kollektiver Identitäten verbindet und politisch instrumentalisiert werden kann. Die geistliche Dimension der Krise liegt also weniger in einem Verschwinden der Religion als im Verlust ihrer traditionellen und kulturellen Verankerung, die mit einer radikalen Pluralisierung einhergeht, wobei Religion als „Option"

Demokratieverluste für die Nicht-OECD-Länder, die sich in der Coronakrise verstärkt haben, stellt auch der Transformationsindex der Bertelsmannstiftung fest: BTI, *Demokratie-Report*.

8 Ich verweise summarisch auf den Ausbau des Sicherheitsstaats zum Schutz vor Terror im Innern; auf die Missachtung von Rechtsstandards und Völkerrecht im „Krieg gegen den Terror" (Irakkrieg, Guantanamo, Drohneneinsätze usw.); auf die weitreichenden Interventionen zur Rettung der Banken in der Finanzkrise und die politischen Vorgaben gegenüber Ländern wie Griechenland in der Staatsschuldenkrise; auf die Einschränkung von Asylrecht, Rechtsstandards und humanitärer Hilfe gegenüber Flüchtlingen; auf die Einschränkung elementarer Bürgerrechte, die Verengung des öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurses und das Vorgehen gegenüber Kritikern in der Coronakrise; auf die Ausdehnung von Zensurmaßnahmen zur Bekämpfung von Falschinformationen und „Verschwörungstheorien" im Internet. Jeder dieser Punkte wäre näher zu diskutieren, viele wären vermutlich strittig; mir geht es hier um das gemeinsame Muster, das eine Gefährdung der Demokratie von innen markiert, welche gerade unter dem Vorzeichen einer „wehrhaften" Demokratie die eigenen Prinzipien in Frage stellt.

ihre Selbstverständlichkeit und konventionelle Bindekraft verliert, sodass es der individuellen Aneignung und der Einübung in eine authentische Lebensform bedarf. Dies steigert die Ambivalenz von Religion: Als freie, gnadenhafte Annahme des Unverfügbaren, als Selbstüberschreitung und Hingabe an das Unbedingte, als authentische Spiritualität und Gottesbeziehung kann sie das Beste im Menschen freilegen, heilend und befreiend wirken, helfen für das Leben einzutreten und Kraft geben, dem Zerstörerischen gewaltarm Widerstand zu leisten; sie kann aber auch in konformistische Anpassung und Beliebigkeit kippen oder in autoritär-restriktive, „fundamentalistische" Konstruktionen einer religiösen Identität bis hin zum Umschlag in Fanatismus und Gewalt. Die Differenzen zwischen beiden Aneignungsformen liegen weniger auf inhaltlicher Ebene als in ihrer „Performance": wie Glaube und Religion gelebt, gedeutet und individuell wie auch institutionell zur Geltung gebracht werden. Dies erklärt auch, weshalb die Differenzen zwischen Religionen und Konfessionen hinter den Differenzen im Stil ihrer Ausübung zurücktreten: hier entstehen die schärfsten Konflikte – und sie hängen eng mit dem Verhältnis zu Freiheit, individueller Erfahrung und Aufklärung zusammen. Die Auseinandersetzung um Machtmissbrauch, geistlichen Missbrauch und sexualisierte Gewalt, wie sie derzeit in der katholischen Kirche geführt wird, verweist genau auf diese performative Ebene, wenn zwischen einem angemessenen, den Menschen und dem Evangelium entsprechendem Umgang einerseits, vielfältigen Formen von Missbrauch andererseits unterschieden wird, nicht nur im Blick auf individuelle Verfehlungen, sondern auch bezogen auf strukturelle, kulturelle und theologische Faktoren, die Missbrauch und Gewalt fördern oder legitimieren.

Schließlich lässt sich die *ökologische Gefährdung des Lebens* auf dem Planeten als Krise einer Zivilisation begreifen, wie sie von Europa ausgehend global dominant geworden ist. Ohne die Verflechtung von Kapitalismus, Kolonialismus, Imperialismus, einem bestimmten Verständnis von Rationalität und Wissenschaft, technischem Fortschritt und den Werten und Prinzipien der Aufklärung hier näher zu diskutieren, möchte ich lediglich herausstellen, wie grundsätzlich die planetare Gefährdung des Lebens diese Zivilisation in Frage stellt und die Notwendigkeit einer „integralen Umkehr" bzw. „großen Transformation" markiert.[9] Es geht nicht um eine Negation oder Relativierung der

9 Vgl. zur Notwendigkeit einer „Großen Transformation" die Studie des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen von 2011, *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation* sowie als Übersicht aus theologischer Sicht Vogt, *Christliche Umweltethik*, sowie Schneider, *Zwischen Evolution und Revolution*; zur Forderung einer integralen Umkehr vgl. die Enzyklika *Laudato si'*, das Schlussdokument der Amazonassynode und seine lehramtliche Affirmation in *Querida Amazonia*.

Aufklärung, sondern um ihre Radikalisierung unter den Bedingungen der ökologischen Krise und einer „vollen Erde", die nicht mehr einem Paradigma der Herrschaft, der Selbstbehauptung und des Wachstums folgt, sondern den Interdependenzen im Netzwerk des Lebens Rechnung trägt und eine Ethik der Sorge für das gemeinsame Haus ermöglicht.[10] Das weist über ethische Korrekturen, ökonomische Anreize oder technische Verbesserungen hinaus auf grundsätzliche Fragen der Lebens- und Wirtschaftsformen, der epistemischen Gewalt, des Umgangs mit Natur und Körper, der Unterscheidung zwischen einem schonenden, nachhaltigen Gebrauch der Güter und Formen des Missbrauchs und der Gewalt. Universalität muss unter diesen Bedingungen anders und neu gedacht, gelebt und zur Geltung gebracht werden als in der eurozentrisch gedachten Neuzeit und „westlichen" Moderne. Lässt sie sich aus einem Paradigma der Herrschaft und Selbstbehauptung lösen, wie es mit der Grundlegung des Universalen in der Vorstellung einer souveränen Instanz verbunden ist, die ihren Willen in Konkurrenz zu anderen behaupten und durchsetzen muss?

Wenn die angesprochenen Krisen mit der Notwendigkeit einer radikalen und umfassenden Umkehr und Transformation konfrontieren, so spitzt dies durch den damit verbundenen Handlungsdruck, durch Interessenskonflikte und durch den Streit der Interpretationen die bestehenden Auseinandersetzungen, die Polarisierungen und die Tendenzen zu einem Denken in Freund und Feind weiter zu. Die angestrebte konstruktiv-partizipative Transformation droht in eine kriseninduzierte Deformation der Gesellschaft zu kippen, welche der Krise durch zusätzliche Kontrolle, technokratische Machterweiterung und gewaltförmiges Durchsetzen als „alternativlos" inszenierter Handlungsoptionen zu begegnen sucht. So stellt sich die Frage nach einer neuen Kultur der Verständigung, der kollektiven Unterscheidung und kooperativen Handlungsfähigkeit. Diese setzt entsprechende Strukturen sowohl im politischen wie im kirchlichen und wissenschaftlichen Bereich voraus. Die Frage nach der Performativität des Universalen und einem entsprechenden Verständnis von Praxis ist daher eng mit systemischen, strukturellen und kulturellen Fragen verbunden, auch wenn diese hier nur am Rande thematisiert werden können.

10 Vgl. neben der Enzyklika *Laudato Si'* die Schrift an den Club of Rome von Weizsäcker/ Wijkman, *Wir sind dran* und die Anstöße für eine Ausrichtung der Geisteswissenschaften an einer „neuen Aufklärung": Gabriel/ Pelluchon u.a., *Towards a new enlightenment*.

2. Produktive Konstellation, Dialektik und performative Universalität: Kommentierende Rekapitulation zentraler Thesen Ruhstorfers

Wenn im Folgenden die Überlegungen von Karlheinz Ruhstorfer zu einer „performativen Universalität" oder einer „Identität 3.0" kommentierend nachgezeichnet werden, so geschieht dies im soeben umrissenen Problemhorizont.

Zunächst ist zu beachten, dass Glaube und Vernunft je auf ihre Weise auf ein universal Gültiges und Unbedingtes ausgreifen, jedoch aus jeweils konkreten, partikularen und besonderen Kontexten heraus. Damit verbindet sich die doppelte Herausforderung, zwischen dem Universalen und dem Konkreten sowie zwischen Glauben und Vernunft zu vermitteln, sodass das Universale nicht auf Kosten des Besonderen und Konkreten zur Geltung gebracht wird und die Ansprüche von Glauben und Vernunft nicht in einen Widerspruch zueinander treten. Karlheinz Ruhstorfer reflektiert diese Fragen, indem er das „europäische Verhältnis von Glauben und Wissen"[11] als eine Dialektik im Denken von Identität und Differenz erzählt. Leitend ist dabei die Suche nach einer neuen Form von Universalität, die in den Konflikten und Krisenszenarien der Gegenwart Orientierung geben und Sinn stiften kann, ohne dem Besonderen Gewalt anzutun. Ohne Ruhstorfers Rekonstruktion geschichtlicher Epochen und ihrer Denkstruktur hier im Einzelnen zu diskutieren, was eine detaillierte Auseinandersetzung mit der europäischen Geistesgeschichte erfordern würde, greife ich seine Darstellung als ein Lese- und Deutungsangebot auf, das es ermöglicht, unterschiedliche Denkformen und Zugänge aufeinander zu beziehen, wie sie im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs oft scharf gegeneinandergestellt werden. Mit seiner Deutung formuliert Ruhstorfer eine Möglichkeit, unterschiedliche Denkformen und Positionierungen bezüglich des Absoluten aufeinander zu beziehen und ins Verhältnis zu setzen. Dabei läuft die Erzählung weder auf eine Verabschiedung der Moderne oder Postmoderne noch auf ihre Aufhebung in einer begrifflichen Synthese hinaus, sondern mündet in der Suche nach einer neuen, dialogischen und offenen Form eines „doing universality", das es wagt, große Erzählungen und Identitätsangebote zu formulieren, jedoch in einer „weichen", kooperativen und unabgeschlossenen Form.

Bereits die Überschrift führt in diesem Zusammenhang den Leitbegriff einer „*produktiven Konstellation*" ein. Diese grenzt Ruhstorfer einerseits von

11 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 3.

einer begrifflichen Synthese ab, welche die Differenzen in einer Einheit aufhebt; andererseits von einer rein negativen Dialektik oder einem unendlichen Spiel der Differenzen und Interpretationen, bei denen eine Einheit unerreicht und unerreichbar bliebe. Anstelle einer Aufhebung der Gegensätze in einer Syn-These soll es bei der Kon-Stellation um eine „Zusammen-Stellung" gehen, die „pro-duktiv" ist, das heißt „Neues aus dem Gewesenen" hervorbringt und in diesem Sinn als kreativ und innovativ, aber auch als notwendigerweise unabgeschlossen zu verstehen ist.[12] Wenn Ruhstorfer dabei die Präposition mit Trennungs-/Bindestrichen absetzt, so markiert dies eine zeitliche und räumliche Differenz, die dem Verständnis der von ihm so bezeichneten „Identität 3.0" eingeschrieben ist: In der Konstellation trifft bleibend Unterschiedenes aufeinander, was eine räumlich gedachte Differenz und ein zeitliches Moment des Ereignishaften impliziert.[13] Das Adjektiv „pro-duktiv" verstärkt das zeitliche Moment, indem der Begriff auf Zukunft hin dynamisiert wird: Die angestrebte Einheit der Differenzen versteht Ruhstorfer „im Sinne einer performativen Universalität", welche der (je neuen) „sprachlichen Aufführung" bedarf und die er mit Bildern der Heilung und schonenden Pflege verbindet. Sie soll „wie ein heilender Verband für eine zerfallende und sich atomisierende Gesellschaft der Singularitäten sein"[14]. Eine „Kultur des Verzehrs und Verbrauchs" soll – auf ökologischer wie auf geistiger Ebene – in eine Kultur der „Bewahrung und Bewirtschaftung" überführt werden[15].

Die gesuchte „Identität 3.0" wird damit sowohl gegen ein hegemoniales und statisches Denken von Einheit abgegrenzt, als auch gegen ein modernes oder postmodernes Denken von Differenz, das seine positiven Voraussetzungen „parasitär" verbrauchen würde. Ich lese Ruhstorfers Ausführungen so, dass sie auf Zukunft ausgerichtet bzw. vom Kommenden her zu denken sind: Ein achtsamer Umgang mit Differenzen lässt sich mit der Pflege des Gemeinsamen dann verbinden, wenn das Vermächtnis der Vergangenheit wie die Herausforderungen und Konflikte der Gegenwart auf ein Kommendes hin geöffnet werden, sodass sich Neues – Innovatives, Kreatives – ereignen kann. Eine solche Ausrichtung auf ein Kommendes greift das Denken der von Ruhstorfer

12 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22: „Das Wort ‚pro-duktiv' steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen hervor-gebracht wird (pro-ducere). Zukunft soll aus der Geschichte hervor-geführt werden und zwar in einem ‚pro-duktiven', weil kreativen Sinn."

13 Die philosophische Verwendung des Begriffs „Konstellation" und die Entwicklung eines konstellativen Denkens verweisen auf den Zusammenhang von Erkenntnis, Geschichte und der „Rettung" des Besonderen und Vergangenen, wie er bei Walter Benjamin und im Anschluss an ihn im Kontext eines messianischen Denkens entfaltet wird. Hierauf nimmt Ruhstorfer jedoch nicht Bezug: Benjamin wird nicht erwähnt.

14 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

15 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

so genannten „Differenz 3.0" auf und impliziert eine Umkehr der Perspektive sowie eine Inversion der Handlungs- und Erkenntnisstruktur: Das Universale, Gültige, das der Gegenwart Orientierung gibt, kann nur (eschatologisch) von der Zukunft her gedacht werden, als das, was sich am Ende als bleibend gültig erwiesen haben wird. Diese Zukunft aber bleibt als Kommende offen. Sie bildet einen Raum des Unverfügbaren, der sich dem beherrschenden Zugriff der Gegenwart entzieht und in dem Neues geschehen kann, das über das Planbare hinausgeht. Solche Zukunft liegt dann nicht einfach in der Verlängerung der Vergangenheit, sondern formuliert einen Anspruch an die Gegenwart: Das Unabgegoltene der Vergangenheit verlangt im reflexiv uneinholbaren „Hier und Jetzt" eine persönliche und gemeinsame Antwort, die nur handelnd im Vollzug der Gegenwart gegeben werden kann, indem sie auf Zukunft hin gewagt wird. *Eine performative Universalität verweist in Wagnis und Versprechen auf eine eschatologische Hoffnung*.[16]

Das heißt dann aber auch, dass kein Einzelner und keine Gruppe, keine kirchliche oder politische Instanz über dieses Universale verfügen, es für sich beanspruchen oder es mit der eigenen Position identifizieren kann. Auf etwas universal Gültiges zu verweisen – im Bezeugen einer Wahrheit, im Protest gegen Unrecht, im Bekenntnis zu Gott – bedeutet, sich selbst darauf zu verpflichten, ohne das Universale mit der eigenen Position zu identifizieren. Gerade in einer solchen doppelten Bewegung der Hingabe und Selbstrelativierung, geschieht der Verweis auf das Universale nicht in der Form einer Selbstbehauptung und Rechtfertigung, sondern unter dem Vorzeichen der Treue und Verantwortung vor Gott, vor den Anderen, vor der Welt, auch vor sich selbst. Indem so die Differenz zwischen Zeugnis und Bezeugtem gewahrt bleibt, wird die eigene Endlichkeit und Fehlbarkeit anerkannt und bleibt die vertretene Position kritisierbar. Das Universale wird dem Konkreten und Besonderen dann weder übergeordnet noch mit ihm verwechselt, sondern wird im Konkreten als eine Erkenntnis und Verantwortung bezeugt, die in ihrer Verbindlichkeit zugleich dazu verpflichtet, auch das zu hören und einzubeziehen, was Andere ihrerseits erkannt haben, bezeugen und vertreten. Bewährungsprobe und Erkenntnisort solcher Orientierung am Universalen ist der Umgang mit Widerstand, Dissens

16 Anders als Ruhstorfer sehe ich diese Zeitstruktur bereits bei den Philosophien angelegt, die er unter dem Terminus „Differenz 3.0" subsummiert. Sie unterhalten daher m. E. auch kein parasitäres Verhältnis zu den Ressourcen der Vergangenheit, insofern diese ihre Kraft überhaupt nur entfalten (und „sich erneuern") indem sie aus der eschatologischen Perspektive des Futur II gelesen werden. Die lebendige Kraft und Bedeutung der Tradition in ihrem bleibenden („universalen") Anspruch zeigt sich nicht, indem Traditionen konserviert, sondern indem sie im Hier und Jetzt auf das hin gelesen werden, was gültig bleibt und Bestand hat. Zur Struktur des Futur II vgl. Zeillinger, *Messianismus und futur antérieur*; Zeillinger, *Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen*.

und Konflikten, welche die Identifikation mit dem Universalen unterbrechen, Prüfung, gegebenenfalls Selbstkorrektur erfordern und eine gemeinsame Neuausrichtung am Universalen anstoßen.[17] Ruhstorfer weist in eine solche Richtung, wenn er von einer „neue[n] Form der Dia-Lektik"[18] spricht, die er im Schnittfeld von Theologie und Philosophie ansiedelt. Er versteht diese Dialektik als ein „Durchsprechen", ein je neues Erzählen und Neu-Lesen der Geschichte, wobei dieses Narrativ, diese Relektüre in einem umfassenden Gespräch der Positionen und Personen angesiedelt ist. *Eine performative Universalität realisiert sich in Zeugnis und konfliktfähigem Dialog.*

Das performative Universale verweist so auf religiöse, politische, wissenschaftliche, hermeneutische Verständigungsprozesse, auf Strukturen und Formen einer verbindlichen Verständigung in Kirche, Politik und Wissenschaft, die einerseits nötige Entscheidungen und (vorläufige) Abschlüsse ermöglichen, andererseits lernfähig bleiben, Dissense erlauben und verarbeiten, sowie ausgeschlossene und marginalisierte Positionen einbeziehen müssen.[19] Zugleich stellt sich bei reflexiven Metaerzählungen und Deutungen der Geschichte, wie Ruhstorfer sie gibt, die Frage, wie sich das „Gespräch der [von Ruhstorfer angeführten] Protagonisten (Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Marx, Nietzsche, Derrida, etc.) über Gott" zu jener Geschichte verhält, die der Autor selbst erzählt. Vor allem aber bleibt offen, wie sich beide (die referierten Positionen und die Position des Autors) zu jener Dimension des Unbedingten und Unverfügbaren verhalten, auf die sie sich beziehen. Soll diese Referenz auf ein Absolutes nicht ins Leere laufen, muss dieses sich in den menschlichen Positionen und Diskursen selbst erschließen; setzt die Rede von Gott voraus, dass Gott sich im Zeugnis der Menschen in seinem Wort selbst mitteilt.[20] So liest Ruhstorfer „die Wendungen der Geschichte […] aus der Perspektive des

17 Ich habe in diesem Sinn den theologischen Erkenntnisprozess als eine „topische Dialogik" gezeichnet, in der sich die dialektische Annäherung an das Unbedingte und Absolute zu einem konfliktfähigen Gespräch in der Spannung der verschiedenen Zeugnisorte und -instanzen entwickelt. Damit rückt das konstruktive, am Glauben orientierte Austragen von Konflikten ins Zentrum einer theologischen Erkenntnislehre, dem eine synodale Struktur und Kultur von Kirche korrespondieren. Vgl. Kirschner, *Dialog und Konflikt*; Kirschner, *Ekklesiologie im Vollzug*.

18 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

19 Vgl. dazu die Überlegungen zu den „Loci theologici" als Strukturelement synodaler Prozesse in: Kirschner, *Dialog und Konflikt*; Kirschner, *Ekklesiologie im Vollzug*.

20 Zu einer solchen Theologie des Wortes Gottes als Voraussetzung einer performativen Theologie vgl. Hoff, *Der theologische Raum der Gründe*, S. 353–380; Kirschner/Kamp, *Ökumenische Theologie als gemeinsames Zeugnis der Hoffnung*; zu den offenbarungstheologischen Implikationen eines Denkens des Ereignisses vgl. Zeillinger, *Offenbarung als Ereignis*.

Glaubens […] auch aus einem göttlichen Zuspruch"; die „Story" sei in theologischer Perspektive „ein Gespräch Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott"[21]. Entscheidend ist dabei einerseits, dass Ruhstorfer seine weitreichenden Thesen und Deutungen selbst als ein Gesprächsangebot und Wagnis markiert, dass er die Metaerzählung somit als ein Deutungsangebot einführt (und relativiert), das nur im Gespräch der differenten Positionen entwickelt werden kann und auf dieses angewiesen bleibt. Zugleich muss auch in einem solchen Gespräch das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln offenbleiben, insofern es nicht auf Konstruktionen des Absoluten zielt, sondern auf die Referenz der Zeichen und die Verwirklichung des Absoluten, die nur von diesem selbst ausgehen kann.[22] „Im religiösen Sinn wäre das Doing Identity 3.0 als eine göttliche Performance zu deuten, in der verschiedene Aspekte Gottes wie in einem Kaleidoskop zur Erscheinung gebracht werden"[23]. *Eine Performativität des Universalen im Konkreten wäre in Kategorien zu entwickeln, die ein aktives und ein passives Moment im Verständnis menschlichen Handelns verbinden, sodass dieses als ein antwortendes Tun gedacht werden kann, in das der Handelnde selbst involviert ist und in dem er sich verändert – und das damit offen ist für ein Handeln Gottes im Handeln des Menschen.*

3. Überlegungen zu einer Performativität des Universalen im Konkreten

Der eingangs umrissene Problemhorizont hat die Relevanz, aber auch die Ambivalenz und Problematik der Suche nach einem orientierenden „großen Bild", nach sinnstiftenden Erzählungen und verbindlichen Kriterien deutlich gemacht, wie sie auch philosophisch breit diskutiert werden. So notwendig diese sind, um Konflikte zu überbrücken und gemeinsames Handeln zu ermöglichen, so sehr laufen „große Erzählungen" und universale Ansprüche Gefahr,

21 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 25.

22 Dabei ist entscheidend, dass dadurch jede Position und der Dialog als solcher in einer Schwebe gehalten werden müssen, insofern sie weder einfach auf Gott zurückzuführen sind und das eigene Wort mit dem Wort Gottes identifiziert werden darf, noch umgekehrt solches Handeln Gottes ausgeschlossen und das eigene Tun auf sich selbst gestellt werden kann. Theologisch verweist dies auf die Performativität des Wortes Gottes im Wirken des Geistes, anthropologisch auf das Ineinander von Gnade und Freiheit, von Empfangen und Handeln. Vgl. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*; Hoff, *Der theologische Raum der Gründe*; Kirschner/Kamp, *Ökumenische Theologie als gemeinsames Zeugnis der Hoffnung*.

23 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.

Konflikte und Polarisierungen weiter zuzuspitzen, indem sie im Namen der Vernunft, der Wissenschaft, des Fortschritts oder auch im Namen der Religion bestimmte Positionen dem Streit entziehen und als unhintergehbare, normative Grundlage behaupten, damit aber zugleich Positionen aus dem Bereich legitimer Auseinandersetzung ausgrenzen, weil sie dem postulierten Maßstab widersprechen. Um dies zu vermeiden, wären universale Geltungsansprüche entweder als formale Kriterien zu formulieren, die sich nicht ohne performativen Selbstwiderspruch negieren lassen; oder sie wären als inhaltlich gefüllte Aussagen, als Deutungsangebote oder sinnstiftende Erzählungen in einer Weise vorzubringen, die nicht hegemonial und ausgrenzend ist, vielmehr das Besondere, Differenzen und Pluralität achtet, selbst kritisierbar bleibt und eine konstruktive Bearbeitung von Konflikten ermöglicht. Beides gehört zusammen: Die formalen Kriterien halten gewissermaßen den Prozess der Verständigung über universal Gültiges offen, der geführt werden muss, um Orientierung zu gewinnen; sie verhindern, dass sich eine Position absolut setzt und der Gegenposition nicht zugesteht, was sie für sich selbst in Anspruch nimmt.

Soweit verweist die Frage nach dem Universalen auf eine Verständigung über das Gültige und Verbindende, auf einen an Wahrheit und Gerechtigkeit ausgerichteten Diskurs oder Dialog, die auf eine umfassende Übereinstimmung und Anerkennung zielen, ohne diese jedoch je ganz erreichen zu können. Ein faktischer Konsens wäre hier immer nur ein vorläufiger Hinweis in Richtung eines möglichen Universalen, insofern jederzeit ein Widerspruch erfolgen und ein Dissens aufbrechen kann, vorausgesetzt, dieser wird zugelassen. Die Konsequenz ist daher, dass die geschichtliche Annäherung an das Universale vor allen Dingen auf die Wahrnehmung und konstruktive Bearbeitung von Dissensen und Konflikten als Ort der Erkenntnis von Wahrheit und Gerechtigkeit angewiesen ist.[24] Dies erfordert die je neue Hinwendung zu den ausgeschlossenen, marginalisierten oder unsichtbar gemachten Positionen, da Diskurse, Dialoge und erst recht politische oder lehramtliche Entscheidungen immer auch Ausschlüsse produzieren.[25] Die Orientierung an einer idealen

24 Vgl. Kirschner, *Dialog und Konflikt*.

25 In den Arbeiten zu einer Performativen Politischen Theologie war hier insbesondere Giorgio Agamben ein wichtiger Gesprächspartner, der die Struktur der einschließenden Ausschließung und des Bannes als Grundstruktur des Politischen herausarbeitet, die nicht beseitigt, überwunden oder überspielt werden kann, die vielmehr aufgedeckt werden muss, mit der umzugehen ist, um ihre Gewalt außer Kraft zu setzen und den Prozess der Verständigung auf das jeweils Ausgeschlossene hin zu öffnen, es als Ausgeschlossenes mit zu berücksichtigen. Vgl. dazu Kirschner, *Subversiver Messianismus*, darin besonders den Beitrag von Zeillinger und meinen Schlussbeitrag.

Sprechsituation oder einem herrschaftsfreien Diskurs löst diese Spannung nicht auf: Zum einen postuliert sie Regeln eines solchen Diskurses, die ihrerseits neue Ausschlüsse und Asymmetrien produzieren können, insofern sie eine bestimmte Form der Kommunikation(sfähigkeit) und Argumentation voraussetzen; zum anderen läuft gerade der Vorgriff auf einen idealen Konsens Gefahr, Dissens und Widerstand auszublenden oder zu delegitimieren, die in der Wissensproduktion wirksamen Machtverhältnisse und Formen epistemischer Gewalt auszublenden oder das Universale ausschließlich daran zu messen, was intersubjektiv begründbar und rational ausweisbar ist. Das Individuelle und Besondere ist aber gerade nicht (vollständig) kommunikabel und übersetzbar; Sprache ist geworden, ihre Gehalte zehren von Erfahrungen, Anschauungen und vor allem Erinnerungen; noch die formalen Strukturen von Sprache und Denken haben ihre geschichtliche Genese.[26] Vor allem aber muss das Universale sich auch auf das Vergangene beziehen, auf das Unrecht und die Opfer der Vergangenheit, auf das Traumatische der Geschichte. Dies verweist nicht nur auf die Erinnerung und auf die anamnetische Dimension der Vernunft, sondern darin zugleich auf das Vergessene und auf das, was sich nicht zureichend erinnern lässt, wovon man nicht sprechen kann, jedoch erst recht nicht schweigen darf.[27] Das Universale liegt dann nicht in der bruchlosen Verlängerung der geschichtlichen Kommunikationsprozesse, es lässt sich als Ideal oder Postulat nicht zureichend fassen. Vielmehr ist es eine strikt

26 Vgl. Zeillinger, *Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen*, S. 256–260.

27 Hier sehe ich die eigentliche Problematik des Universalen, die weniger aus einem Zeitgeist der Beliebigkeit und des Relativismus entspringt als vielmehr dem Bewusstsein des Bruchs: von Verbrechen, Leiden und Traumata, die nicht in einen umfassenden Sinnzusammenhang integriert werden können, die sich der Repräsentation und Erinnerung, erst recht einer Wiedergutmachung oder Versöhnung sperren – und umso schärfer nach Erinnerung und Anerkennung, Wahrheit und Gerechtigkeit, Rettung verlangen, die zur Frage nach den „unmöglichen Möglichkeiten" künftigen Zusammenlebens, einer Vergebung des Unverzeihlichen, einer Rettung des Verlorenen werden. Die Ansätze, die Ruhstorfer unter der Kategorie einer „Differenz 3.0" oder einer postmodernen Vernunft fasst, erweisen sich in dieser Perspektive gerade als ein Ringen um Gerechtigkeit und universale Rettung, die nicht mehr behauptet oder konstatiert werden können, aber erst recht nicht verabschiedet werden dürfen: Diese Spannung und Paradoxie, welche die Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit" an ihrer Unmöglichkeit bricht, ist es, die ein Denken des Universalen auf die Ebene des Ereignisses und des Performativen verweist. Das Zusammenleben ruht dann nicht auf ausweisbaren Grundlagen und zureichenden Begründungen, sondern verlangt eher einen Umgang mit dem Unaussprechlichen einer Vergangenheit, die nicht vergehen will, und mit dem Unverfügbaren, das nicht zu erzwingen oder einzuholen ist: in Prozessen der Erinnerungs- und Trauerarbeit, der Wahrheitskommissionen und der „transitional justice", in der Begleitung von Opfern und Konfrontation von Tätern, in einer „Hoffnung gegen alle Hoffnung", dass sich Vergebung – vielleicht – ereignen kann.

eschatologische Größe, eine „Hoffnung gegen alle Hoffnung", die als Bedingung der Möglichkeit sowohl universaler Vernunft wie eines umfassenden Glaubens nicht eingeholt, sondern nur bezeugt werden kann. Diese messianische Hoffnung umfasst die Vorstellung, in der praktische Vernunft und Offenbarungsglaube konvergieren, dass Wahrheit und Gerechtigkeit in einer Vollendung der Geschichte bei Gott zu ihrem Ziel gelangen mögen, welche die Geschöpfe in ihrer Eigenständigkeit einbezieht und eine umfassende Versöhnung voraussetzt, ohne dabei die Besonderheiten und die Individualität der Geschöpfe aufzuheben oder die Brüche der Geschichte, geschehenes Unrecht, Schuld und Leid zu überspielen. Von solcher Hoffnung „Rechenschaft zu geben" (1 Petr 3,15) weist über logische Ableitungen und argumentativ einlösbare Argumente hinaus, ohne deswegen der Vernunft zu widersprechen. Eine Antwort auf die Frage, ob und wie Versöhnung überhaupt vorstellbar sein kann angesichts der Abgründe der Geschichte und ohne die Freiheit und Eigenständigkeit der Menschen, von Opfern und Tätern, zu negieren, ist – analog zu geschichtlichen Aufarbeitungs- und Versöhnungsprozessen – auf Erinnerungen und Erzählungen verwiesen, welche im Erinnern der Opfer, von Unrecht, Leid und „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" das Niveau vorgeben, welche eine Rede von universaler Wahrheit, Gerechtigkeit oder gar Versöhnung nicht unterbieten darf. Die Rechenschaft christlicher Hoffnung hat daher ihr Zentrum im Christusereignis als „universale concretum", näherhin im Kreuz, an dem sich Leidens- und Hoffnungsgeschichte in höchster Intensität treffen, in einem menschlich abgelegten Zeugnis von Gott, in dem Jesus als Opfer (victima) an der Seite der Opfer steht und in seiner Hingabe für die Vielen (sacrificium) zugleich an die Stelle der Täter tritt. Das Universale strikt als eschatologische Größe zu fassen, meint damit keineswegs Vertröstung auf ein Jenseits oder eine Endzeit: es verweist auf die Ereignisse, Vollzüge und Prozesse im Hier und Jetzt, in denen sich Letztgültiges bereits ankündigt, das Kommende erfahrbar wird und handelnd bereits auf das gesetzt wird, was sich als bleibend gültig doch erst noch erweisen muss.

Ich möchte deshalb mit einigen – unfertigen, fragmentarischen – Überlegungen schließen, in welcher Weise diese Hoffnung in der Geschichte, im Hier und Jetzt wirksam werden und wie in einer von Konflikten, Irrtum und Unrecht gezeichneten Welt dieses Universale im konkreten Hier und Jetzt bezeugt werden kann. Das von Ruhstorfer angezielte Denken des Universalen „nach der Postmoderne" wäre meines Erachtens zunächst nicht von argumentativen Geltungsansprüchen und subjektiv vertretenen, in ihrer Geltung strittigen Überzeugungen her zu konzipieren, sondern müsste einerseits *ex negativo* vom Schrei der Leidenden, vom Protest gegen Unrecht und vom Zeugnis der Überlebenden ausgehen; es müsste andererseits auf ein Positives zielen, das

nicht abgeleitet oder festgestellt, sondern als ein paradoxes Ereignis wie die Vergebung nur erhofft und – vielleicht – getan werden kann und von dem doch – schon jetzt – das Zusammenleben der Menschen wesentlich abhängt.[28] Der Vollzug des Universalen wäre dann im Erheben von Geltungsansprüchen, im Treffen von Optionen, in Positionierungen die kontingente Antwort auf ein Ereignis, die auf Zukunft hin gewagt wird, in einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die sich nicht eingrenzen oder von den eigenen Möglichkeiten her definieren lässt. Dies reicht über den Bereich des Diskursiven hinaus: Solches Zeugnis geschieht gerade dort, wo man nicht zureichend sprechen kann, aber auch nicht schweigen darf, sodass die Antwort nicht nur mit Worten gegeben werden kann, sondern leiblich, mit dem Leben, im Verbürgen für eine Sache. Das Universale ist dann nicht Abstraktion oder Gegenpol zum Konkreten, sondern muss und kann nur im Konkreten vollzogen werden, im Einsatz des Einen für den Anderen und als ein Wagnis, das sich nicht zureichend selbst rechtfertigen oder identifizieren kann und doch gerade darin dem anderen geschuldet ist.[29] Das würde die Perspektive verschieben von der theologischen

28 Vgl. Derrida, *To forgive*; Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*; Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung*. Zur damit zusammenhängenden Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Blick auf Gott, auf die (Un-)Möglichkeit der Vollendung einer von Unrecht und abgrundtief Bösem gezeichneten Geschichte und der Bedeutung Christi als Ereignis einer je größeren Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vgl. Kirschner, *Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit*.

29 In seinem Essay „das andere Kap" weist Derrida auf die antinomische Struktur hin, die darin liegt, dass der „Begriff des Allgemeinen oder Universellen und der mit ihm verbundene Wert […] sich an Begriff und Wert des Beispielhaften binden müssen; dieses schreibt das Universelle dem Leib eines Singulären, eines Idioms oder eine Kultur ein. […] die Selbstbehauptung einer Identität erhebt stets den Anspruch, auf den Anruf oder die Anweisung des Universellen zu antworten. […] Keine kulturelle Identität stellt sich als der undurchlässige Leib oder Körper eines Idioms dar, im Gegenteil: jede erscheint immer als die unersetzbare Einschreibung des Universellen in das Singuläre, als das einzigartige Zeugnis des menschlichen Wesens und des Eigentlichen des Menschen. Regelmäßig stoßen wir auf den Diskurs der Verantwortung: Ich trage – das einzigartige ‚Ich' trägt – die Verantwortung, Zeugnis abzulegen vom Universellen." (Derrida, *Das andere Kap*, S. 53f.) Diese paradoxale Struktur in der Performance des Universalen im Konkreten zeigt an, dass die Behauptung einer Identität mit einer Nicht-Identität einhergeht und eine Erfahrung des Anderen impliziert: „Das Kap hat begonnen, sich zu öffnen oder vielmehr sich öffnen zu lassen, besser noch: es ist geöffnet worden, ohne daß es sich selber von sich aus einem anderen geöffnet hätte; dabei kann das Kap dieses andere nicht einmal mehr auf sich beziehen, wie man sein anderes auf sich bezieht (das andere ist dann ein anderes bei oder mit sich)." (Derrida, *Das andere Kap*, S. 56) Ein Kriterium im Vollzug des Universalen wäre dann diese Struktur und Paradoxie nicht zu überspielen oder zu verdecken, indem das Universale identifiziert oder die eigene Position damit identifiziert oder als abgeschlossen oder selbstgenügsam behauptet wird. Derrida bindet daher das Versprechen Europas (im Zeugnis ablegen vom Universalen) an eine Pflicht bzw. Reihe

Lehre und ihrer Begründung hin zu den primären Vollzügen des Glaubens, in Zeugnis, Verkündigung und Bekenntnis (Martyria), im Einsatz für die Anderen und der gelebten Liebe (Diakonia), in der erinnernden Feier der Verheißungen und ihrer erhofften Erfüllung (Liturgia); es würde den primären Ort des Universalen aus dem Diskurs und von den Schreibtischen in die Arenen der Geschichte verlagern.

In welcher Form kann diese Performativität des Universalen im Konkreten in Wortmeldungen und Positionierungen, in Diskursen und Dialogen zum Ausdruck kommen? Eine erste Herausforderung besteht m.E. darin, die hier grob gezeichnete Struktur dem Verständnis von Theorie und Praxis, Handeln und Subjektivität einzuschreiben. Das bedeutet, ein Verständnis von Theorie und Praxis in Frage zu stellen, das diese in Figuren letzter Begründung und Rechtfertigung auf einen identifizierbaren Grund zurückführt, in der Identifikation des Absoluten und Unbedingten mit der Vorstellung eines souveränen Subjekts, das sich unabhängig und frei im Willen zu Handlungen entschließt, Objekte identifiziert und auf sie einwirkt. In der Wahrnehmung der performativen Struktur von Praxis rücken demgegenüber Empfänglichkeit und Aktivität, die Konstituierung des Subjektes, der Objekte und des Sozialen/Intersubjektiven in einen viel engeren wechselseitigen Zusammenhang, sie bedingen sich gegenseitig. Es ergibt sich die „medio-passive" Struktur eines empfangenden und antwortenden Handelns, das auf andere hin geöffnet ist und bereits durch sie (und im Medium der Sprache) ermöglicht ist, in das der Handelnde involviert ist und durch das er zugleich selbst transformiert wird. Diese Struktur eines teilhabenden und responsiven, nicht instrumentellen, sondern sorgenden „Gebrauchs" der Körper und der Welt finde ich philosophisch in einer tiefgehenden Weise und in Aufnahme der Strukturen messianischen Denkens bei Paulus bei Giorgio Agamben ausgearbeitet. Seine Studie *L'uso dei Corpi, Der Gebrauch der Körper*, entwickelt mit dem Konzept des „Gebrauchs", der „Lebens-Form" und einer modalen Ontologie der „Erfordernis" Kategorien, mit denen der durch Subjekt-Objekt-Spaltung, Willensmetaphysik und

---

von Pflichten: Europa auf das, was nicht-Europa ist, zu öffnen; „unermüdlich einen totalitären Dogmatismus zu kritisieren"; die „Tugend der Kritik" zu pflegen; die Demokratie nicht als „gegebene Idee", sondern als „etwas, was noch gedacht werden muß und was noch im Kommen bleibt" zu verstehen; zu respektieren, „was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt" (weil auch die Ordnung der Vernunft nicht identifiziert werden kann, sondern im Prozess der Aufklärung selbst denkend hinterfragt werden muss) usw. (Derrida, *Das andere Kap*, S. 56–58).

Handlungsintentionalität gesteckte Rahmen geöffnet und die Performativität des Universalen messianisch reformuliert werden kann.[30]

Gerade angesichts der eingangs angesprochenen umfassenden ökologisch-sozialen Krise der dominanten Zivilisation wären zwei weitere Spuren zu verfolgen, denen Giorgio Agamben nachgeht: Einerseits die Suche nach einem „armen" Gebrauch der Dinge und Körper, der gegenüber Formen des Besitzens und eines aneignenden oder instrumentellen Gebrauchs auf eine arme, nicht-besitzende, partizipative Form des übenden und schonenden Gebrauchs der Dingezielt, der berücksichtigt, was nicht angeeignet werden kann: das „Inappropriabile", wie es grundlegend bereits im Kontakt zum eigenen Körper zum Ausdruck kommt und eine Brücke zur Spiritualität, aber auch zu einem sorgenden Umgang insbesondere mit den Gemeingütern (Commons) im Kontext einer nachhaltigen Lebens- und Wirtschaftsweise schlägt.[31] Eine zweite Spur weitet dies im Sinne eines „empfangenden Denkens" und einer Form von Praxis, die sich mit dem eigenen Tun nicht völlig identifiziert, sondern das eigene Tun betrachtend eine Distanz wahrt, welche die nicht ergriffenen Möglichkeiten und die ungenutzten Potentiale wahrnimmt und sich so im Handeln nicht restlos mit diesem identifiziert noch im Tätigsein aufgeht, vielmehr ein Moment des Kontemplativen, der Untätigkeit und des Unverzweckten wahrt.[32]

Die angedeuteten Figuren einer Öffnung des Bestehenden auf das in ihm Ausgeschlossene hin wären als Unterbrechung der „einschließenden Ausschließung" als Grundstruktur des Politischen zu fassen, die im Gestus der souveränen Konstitution und Legitimation einer Ordnung wirksam ist und Menschen auf ihr nacktes Leben reduziert; andererseits wäre die Möglichkeit einer performativen Unterbrechung, Entlarvung und Außer-Kraft-Setzung in ihrer Zeitstruktur nachzuzeichnen, die eine positive und wirksame Bezugnahme auf das Universale im Hier und Jetzt ermöglicht, ohne dieses mit einer bestehenden Ordnung, einem Ideal oder einer Utopie oder auch mit

30 Vgl. Agamben, *Der Gebrauch der Körper*; Agamben, *Homo sacer*; vgl. dazu neben Zeillinger, *Disillusioning Reason – Rethinking Faith*, die Beiträge von Kazmeier, Zimmermann, Zeillinger und mir in Kirschner, *Subversiver Messianismus*.

31 Vgl. die Studien zur „Altissima Povertà" und „L'uso dei corpi" in Agamben, *Homo sacer*.

32 Agamben spricht von einer „Dimension, in der die sprachlichen und körperlichen, materiellen und immateriellen, biologischen und sozialen Vorgänge außer Kraft gesetzt und als solche betrachtet werden, um die in ihnen eingeschlossene Untätigkeit zu befreien. Eben darin besteht, dem Philosophen zufolge, das höchste Gut, auf das der Mensch hoffen kann: ‚die Lust, die entsteht, wenn der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet.'" (Agamben, *Der Gebrauch der Körper*, S. 462f.).

der eigenen Position oder getroffenen Option zu identifizieren.[33] Während Souveränität sich in territorialer Herrschaft über Räume ausdrückt, rückt Performativität eine bestimmte Erfahrung von Zeit ins Zentrum und dynamisiert Räume und Grenzen, die überschritten, erweitert, auf Ausgeschlossenes oder auf einen dritten Raum hin geöffnet werden können. Gegenüber Vorstellungen einer linearen Zeit als kontinuierlicher Abfolge der Momente in einem homogenen Zeitraum verweist Agamben in seinem Pauluskommentar auf die Jetzt-Zeit („ho nyn kairos"), die „weder mit dem Ende der Zeit […] noch mit der profanen chronologischen Zeit zusammenfällt", jene vielmehr unterbricht und sich ihr einschreibt.[34] Als Modell solcher Zeiterfahrung verweist er auf das Konzept der „operativen Zeit" bei Gustave Guillaume, welches die Zeit bezeichnet, die im Vollzug (des Denkens, der Rede, usw.) selbst in Anspruch genommen wird und die nie in die reine Präsenz eines Aussageaktes aufgehoben werden kann. Die messianische Zeit versteht er als eine solche „operative Zeit, die in die chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt"; während die „Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der* wir sind, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige Zuschauer unserer selbst verwandelt […] ist die messianische Zeit als operative Zeit […] die Zeit, die wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit […], die wir haben."[35] In dieser „Zeit, die bleibt", wird die kontinuierliche Zeit der Ordnung, Synchronie, Chronologie, gewissermaßen gespalten, indem diese Zeit im Kairos des Hier und Jetzt ergriffen und „zusammengedrängt" wird.[36] Indem solches Ergreifen der Zeit im Vollzug der Gegenwart auf ein Kommendes Bezug nimmt, das der bestehenden Ordnung heterogen ist und doch bereits in ihr positiv wirksam wird, indem es bezeugt und repräsentiert wird, lässt sich diese bestehende Ordnung relativieren, ihre Herrschaft „außer Kraft setzen". Zeillinger betont, dass diese „Struktur der Zeitform des *futur antérieur* (das-Kommende-schon-hier-und-jetzt)" die bestehende Ordnung weder beseitigt noch eine Gegenordnung aufrichtet, vielmehr in der Art der Performance ihren Absolutheitsanspruch unterläuft und auf eine neue „Art und Weise zu leben", auf einen anderen Gebrauch ausrichtet, indem das in der Ordnung Ausgeschlossene in ihr repräsentiert wird[37]: der bestehende existen-

33 Ich verweise hierzu auf Zeillinger, *Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen*, der diese Strukturen sehr präzise nachzeichnet und Kriterien einer kommenden Politik entwickelt. Ich beschränke mich im Folgenden auf einige Hinweise.

34 Vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 77. Vgl. zum Folgenden auch meine Überlegungen in Kirschner, *Zeit zur Hoffnung*.

35 Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 81.

36 Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 82.

37 Zeillinger, *Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen*, S. 283f.

tielle, soziale, juridische „status quo" wird durch Bezug auf ein Kommendes relativiert, sein Machtzugriff wird unterbrochen, sodass ein neuer Umgang damit möglich wird. Dieser Umgang wird bei Agamben mit Bezug auf das paulinische „hos me/als ob nicht" (1 Kor 7, 29–31) gefasst, nicht als Ideal oder regulative Idee (im Sinne des kantischen „als ob"). Zeillinger grenzt diese Bezeugung eines Kommenden daher einerseits gegen die „Möglichkeit einer subtilen ideologischen Konstruktion eines Utopischen" ab, insofern die Orientierung am Kommenden dieses nicht identifizieren und sich nicht von einer idealen Gegenordnung her legitimieren kann, vielmehr das in der eigenen Entscheidung und im eigenen Akt Ausgeschlossene mitberücksichtigen muss: „Ein politisches Handeln im Sinne der kommenden Politik kann […] von der Fragwürdigkeit des eigenen Vollzugs nicht abstrahieren und muss daher stets die Möglichkeit einer Berufung – nicht bloß als formalen Widerspruch, sondern als potentiell wirksam werdenden Einspruch – zulassen."[38] Andererseits grenzt er diesen Bezug auf ein Kommendes, wie er ihn auch bei Jacques Derrida angelegt sieht, gegen den Vorwurf eines „unendlichen Aufschubs" ab, der dann die Beziehung zur Gegenwart rein negativ und den Bezug zur Zukunft in der Form einer Utopie, einer reinen Erwartung oder einer Vertröstung fassen würde. Es gehe nicht um „geduldige Erwartung einer besseren Zukunft, sondern [um] ein gegenwärtiges kritisches Engagement, das seine Wirksamkeit aus der affirmativen Wahrnehmung und Repräsentation dessen erhält, was nicht aus dem bereits Gegebenen ableitbar ist und doch die Erwartung lenkt", das aus der „aktive[n] Aufmerksamkeit auf das bislang Ausgeschlossene, Ungedachte oder Fehlende" Orientierung gewinnt[39], sich dabei aber der eigenen Positionierung als einem Wagnis und Versprechen bewusst bleibt, das daher kritisierbar, offen und lernfähig bleibt.

Den Aspekt der Zeit aufgreifend möchte ich die angedeutete Vollzugsform des Universalen schließlich als Zusammenspiel von Widerstand, Wagnis und Ergebung fassen: Der Vergangenheit, dem Gewordenen in seiner Faktizität, aber auch in der Kraft sperriger Traditionen und gefährlicher Erinnerungen, im Eingedenken vergangener Leiden und unerfüllter Hoffnungen, entspricht das Moment des *Widerstands* gegenüber den Plausibilitäten und Interessen der Gegenwart, die dazu tendieren sich selbst absolut zu setzen und allzu leicht gewaltsamen Zugriff auf das Leben beanspruchen und legitimieren: „doing universality" als Verweigerung gegenüber falschen Totalitätsansprüchen, als Einspruch im Modus der „Erfordernis". Dem Vollzug der Gegenwart kommt das Moment des (antwortenden und zu verantwortenden) *Wagnisses* zu, das

38 Zeillinger, *Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen*, S. 288.

39 Zeillinger, Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen, S. 291f.

auf eine offene Zukunft und auf das Kommende gerichtet ist: „doing universality" als existentielles Setzen auf das, was im Hier und Jetzt als das eine Notwendige erkannt wird, Positionierung und Handeln verlangt. In Blick auf die Zukunft bedeutet dies schließlich, sich mit seinem Tun nicht absolut zu setzen, sondern im Bewusstsein der Grenzen und Fragwürdigkeiten der eigenen Entscheidungen und Handlungen sich der Fügung, der Gnade und auch dem Gericht Gottes zu überantworten. Widerstand und Freiheit münden hier in Ergebung, in ein hoffendes Gottvertrauen, das insofern der Performativität des Universalen einzuschreiben ist, als das „doing universality" die eigenen Geltungsansprüche nicht einholen kann, sondern den Charakter eines Versprechens trägt, das auf die Treue, Zeitmächtigkeit und Güte Gottes setzt. In diesem Zusammenspiel verbinden sich der Geltungsanspruch und die Entschiedenheit bezeugender Praxis mit der Bereitschaft, sich selbst zu relativieren, lernfähig, kritisierbar und dialogoffen zu bleiben.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a.M.: 2006.

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Ed. integrale 1995–2015*. Macerata: 2018.

Agamben, Giorgio: *Der Gebrauch der Körper*. Frankfurt a.M.: 2020.

Bauman, Zygmunt: *Retrotopia*. Berlin: 2017.

BTI – Transformation Index: „Demokratie-Report", 2022, <bti-project.org/de/reports/global/demokratie-report> (Datum des letzten Zugriffs: 17.01.2023).

Derrida, Jacques: „To forgive. The Unforgivable and the Inprescriptible". in: John D. Caputo/ Mark Dooley/Michael J. Scanlon (Hrsg.): *Questioning God*. Bloomington: 2001, S. 21–51.

Derrida, Jacques: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt a.M.: 1992.

Gabriel, Markus/Horn, Christoph/Katsman, Anna/Krull, Wilhelm/Lippold, Anna Luisa/ Pelluchon, Corine/Venzke, Ingo: *Towards a new enlightenment – the case for future-oriented humanities*. Bielefeld: 2022.

Gesellschaft für deutsche Sprache e.V.: „Wort des Jahres 2022", Pressemitteilung vom 09.12.2022, <gfds.de/wort-des-jahres-2022/> (Datum des letzten Zugriffs: 17.01.2023).

Green, Toby: *The Covid Consensus. The New Politics of Global Inequality*. London: 2021.

Hoff, Gregor Maria: *Der theologische Raum der Gründe*. Ostfildern: 2021.

Hoff, Gregor Maria: *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*. Stuttgart u.a.: 2022.

Hoff, Johannes: *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg i.Br.: 2021.

Hünermann, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*. Münster: 2003.

Kirschner, Martin: „Inkarniertes Zeugnis. Thesen zur Wahrheit des Glaubens im Angesicht des Anderen", in: Thomas Freyer (Hrsg.): *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*. Ostfildern: 2009, S. 145–174.

Kirschner, Martin: *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg i.Br.: 2013.

Kirschner, Martin: „Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit. Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury", in: *ThQ* 195 (2015), S. 135–150.

Kirschner, Martin (Hrsg.): *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*. Ostfildern: 2017.

Kirschner, Martin: „Die öffentliche Aufgabe Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus", in: Martin Kirschner/Karlheinz Ruhstorfer (Hrsg.): *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*. Freiburg i.Br.: 2018, S. 29–66.

Kirschner, Martin (Hrsg.): *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden: 2020.

Kirschner, Martin: „Zeit zur Hoffnung. Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung", in: Miloš Lichner (Hrsg.): *Hope. Where does our hope lie?* Berlin u.a.: 2020, S. 203–215.

Kirschner, Martin (Hrsg.): „Performative Political Theology", in: *Crosscultural Studies in Religion and Theology* 1 (1/2022), <eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/7141656> (Datum des letzten Zugriffs: 24.05.2023).

Kirschner, Martin (Hrsg.): *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Baden-Baden: 2022, <nomos-elibrary.de/10.5771/9783748928645> (Datum des letzten Zugriffs: 24.05.2023).

Kirschner, Martin: „Europa (neu) erzählen und anders inszenieren? Versuch einer einführenden Relektüre der Beiträge angesichts einer Situation eskalierender Gewalt", in: Ders. (Hrsg.): *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Baden-Baden: 2022, S. 19–70.

Kirschner, Martin: „Ekklesiologie im Vollzug. Die Loci theologici als Strukturmodell von Synodalität: ein Vorschlag", in: Paul M. Zulehner/Peter Neuner/Anna Hennersperger (Hrsg.): *Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche?* Ostfildern: 2022, S. 117–135.

Kirschner, Martin/Kamp, Konstantin: „Ökumenische Theologie als gemeinsames Zeugnis der Hoffnung in den Brüchen der Zeit", in: Daniel Hoffmann/Tobias Jammertal/

Michael Pietsch/Johannes Weidemann (Hrsg.): *Theologische Aufbrüche. Perspektiven für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert. Festschrift 75 Jahre Augustana-Hochschule*. Stuttgart: 2022, S. 525–544.

Kirschner, Martin/Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*. Freiburg i.Br.: 2018.

Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: *Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung*. Berlin: 2019.

Pelluchon, Corine: *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*, u. Mit. v. Ulrike Bischoff. Darmstadt: 2019.

Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin: 2019.

Ricœur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: 2004.

Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): *Zwischen Progression und Regression. Streit um den Weg der katholischen Kirche*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Sander, Hans-Joachim: *Topologische Dogmatik Band 1: Glaubensräumen nachgehen*. Ostfildern: 2019.

Schneider, Martin: „Zwischen Evolution und Revolution. Auf dem Weg zu einem responsiven Verständnis von Transformation", in: Martin Kirschner/Isabelle Stauffer/Alexis Fritz (Hrsg.): *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*. Baden-Baden: 2022, S. 53–68.

Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, u. Mit. v. Joachim Schulte. Frankfurt a.M.: 2009.

Ther, Philipp: *Das andere Ende der Geschichte. Über die Große Transformation*. Berlin: 2019.

The Economist: „A new low for global democracy", Graphic detail/Daily chart vom 09.02.2022, <economist.com/graphic-detail/2022/02/09/a-new-low-for-global-democracy> (Datum des letzten Zugriffs: 17.01.2023).

Vogt, Markus: *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg i.Br.: 2021.

Volf, Miroslav: *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Marburg a.d.L.: 2012.

Weizsäcker, Ernst Ulrich von/Wijkman, Anders: *Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen – Club of Rome: Der große Bericht: erstellt für das 50-jährige Bestehen des Club of Rome 2018*. München: 2019.

Wikipedia: „Demokratieindex", 2021, <de.wikipedia.org/wiki/Demokratieindex> (Datum des letzten Zugriffs: 17.01.2023).

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU): *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation*. Berlin: 2011.

Zeillinger, Peter: „Messianismus und futur antérieur. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen", in: Sabine Biebl/Clemens Pornschlegel (Hrsg.): *Paulus-Lektüren*. München: 2013, S. 45–62.

Zeillinger, Peter: „Disillusioning Reason – Rethinking Faith. Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault", in: Gerrit Jan van der Heiden/Antonio Cimino/George Henry van Kooten (Hrsg.): *Saint Paul and philosophy. The consonance of ancient and modern thought*. Berlin, Boston: 2017, S. 95–113.

Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel", in: *SaThZ* 21 (2017), S. 25–101.

Zeillinger, Peter: „Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt", in: Martin Kirschner (Hrsg.): *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden: 2020, S. 245–304.

Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenz-gängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne

Speaking About the (Divine) Paradox – Topological Proposals to Think About the Status of a Limit-Passing Phenomenology at the Turn After the Postmodern Age

Daniel Remmel

Abstract

The essay takes up the concern of Karlheinz Ruhstorfer's theology to develop a "global identity", a concept of identity modified by the postmodern achievements of alterity and différance. Therefore, the deconstructive philosophy of Jacques Derrida and its proximity to the phenomenological discourse are analysed. The focus lies on Derrida's figure of undeconstructibility, which relates to the concept of gift. The gift appears as paradox and can be received in a philosophy of religion determined by the différance (John Caputo), which identifies in the impossible itself the necessary moment of theological interruption and orientation. The essay complements this approach to the paradox with Jean-Luc Marion's counter-perspective of a saturated phenomenon, which culminates in the logic of love and implies the figure of abundance. Based on these approaches to the paradox, the meaning of revelation in Ruhstorfer's approach will be investigated in order to plead for a topological formation of phenomenological theology.

Keywords

Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, John Caputo, Gift, Revelation, Phenomenology

Welche Gestalt des Denkens ist angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüche an der Zeit? Wie muss eine

© DANIEL REMMEL, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_007
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Theologie formatiert sein, die am denkerischen Ort der Gegenwart Gehör finden kann? Die Suche nach einer gegenwartssensiblen Denkform Systematischer Theologie ist eines der wesentlichen Anliegen, das der vornehmlich vom Philosophen und Heidegger-Schüler Heribert Boeder geprägte Ansatz von Karlheinz Ruhstorfer verfolgt. Von Boeder hat Ruhstorfer den Grundgestus übernommen, Philosophie bzw. Theologie als Vergewisserung der Baugesetze der abendländischen Geistesgeschichte zu betreiben. Zudem geht er mit Boeder von der Annahme aus, dass die Vernunftgeschichte in einer weisheitlichen Gabe gründet.[1] Im Näheren handelt es sich dabei um den doppelten Anfang des Denkens, der einerseits in der griechischen Philosophie und andererseits „in der christlich vorgestellten Fleischwerdung des göttlichen Logos und der darin angelegten Verweltlichung Gottes“[2] aufzufinden sei. Dieser doppelte Anfang habe zur Konsequenz, „dass in dieser Vernunftgeschichte selbst eine trinitarische Struktur wahrgenommen werden“[3] könne, die in Anhalt „an Hegels wesenslogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz“[4] zu beschreiben sei.

Um Ruhstorfers Erzählung der durch die Struktureme „Identität“ und „Differenz“ geprägten Geschichte des abendländischen Denkens in einer knappen Skizze zu vergegenwärtigen:[5] Die Ursprünge in der griechischen Philosophie von Parmenides bis Aristoteles wie die im Alten Testament bezeugte jüdische Gotteserfahrung zielen auf logischem bzw. narrativem Weg auf eine Einheit vor aller Differenz als letzten Sinngrund der Wirklichkeit. Diese epochale Signatur bezeichnet Ruhstorfer als „Identität 1.0“, die unter dem Eindruck der christlichen Botschaft von der Menschwerdung Gottes von einer „Differenz 1.0“ abgelöst wird. Auch weil Plotins Monismus die Transzendenz des Absoluten als des strikt Einen nochmals radikalisiert hat, geht das patristische und scholastische Denken der Frage nach, wie diese Transzendenz mit der göttlichen Präsenz im Endlichen vermittelt werden kann.[6] Die Gott-Welt-Differenz wird dazu in der christlichen Trinitätstheologie an eine innergöttliche Differenz zurückgebunden, um Gottes Anwesenheit bei den Menschen ohne Aufgabe seiner Transzendenz denken zu können. Die epochalen Verhältnisse ändern sich erst wieder in der Neuzeit zugunsten einer „Identität 2.0“, in welcher in einer trinitarischen Logik die beiden bereits zuvor erkannten Struktureme des (Gott-)Denkens dialektisch aufgehoben werden. Die vernünftige Grundfigur

1 Boeder, *Tektonik*, 173.
2 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 5.
3 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.
4 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.
5 Vgl. zum Folgenden Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7–20.
6 Vgl. Ruhstorfer, *Eine komplexe Wahrheit*, S. 140.

ist mit Hegel gesprochen jene einer „Identität von Identität und Differenz". Gott und Mensch können so in innigster Gemeinschaft gedacht werden – ohne sich ineinander aufzulösen. Doch gerade dies geschieht zu Beginn der Moderne, wenn Hegels Denken durch Ludwig Feuerbach (um-)gekehrt wird. Die innigste Einheit von Gott und Mensch, die im neuzeitlichen Denken dem Menschen zugleich seine aus sich und damit aus dem Absoluten kommende Freiheit zusichert, wird als Auflösung der Theologie in Anthropologie weiter interpretiert. Der Mensch wird absolut gesetzt und Gott negiert. Die metaphysische Denkweise (Onto-Theologie) kommt damit insgesamt an ein Ende und macht einer Bio-Anthropologie Platz. In formallogischer Diktion kann die nachidealistische Wende als Übergang zu einer „Differenz 2.0" registriert werden, die sich grundlegend von der „Differenz 1.0" als Transzendenz Gottes unterscheidet, gleichwohl aus christlicher Sicht als radikale Rezeption der Selbstentäußerung Gottes in die menschliche Gestalt Jesu gelesen werden kann. Eine letzte bereits kodifizierte epochale Verschiebung ist der Übergang zur Postmoderne, die die Totalisierung des endlichen Menschen unterläuft und eine gänzlich neue Variante des Differenzdenkens, eine „Differenz 3.0", markiert. In Abstoßung von der letztlich totalitären Immanentisierung der Bio-Anthropologie werden Grenzen im Sinn einer De-Limitation gesetzt und zugleich perforiert, was eine ständige Bewegung des Verschiebens und damit auch einen Zwischenraum zwischen Intelligibilität und Sinnlichkeit indiziert. Die damit gemeinte *différance* macht eine nicht endende Vermittlung zum Thema, eine Alterität, die nur noch als Spur erfahren werden kann. Die Bewegung ins Offene hinein, die in Ruhstorfers Sicht als Tele-Semeiologie zu bezeichnen ist, kann ebenfalls theologisch angeeignet werden und in anderer Weise als die neuzeitliche Innerlichkeit Gottes im Menschen mit dem Heiligen Geist assoziiert werden. Mit diesem Durchgang durch die okzidentale Geistesgeschichte plausibilisiert Ruhstorfer die These, „dass das Eigenartige des christlichen Prinzips gerade darin besteht, dass es nicht nur seine Affirmation, sondern auch seine Destruktion und schließlich seine Dekonstruktion als Option möglich macht"[7].

Ruhstorfers Denken ist nicht nur *rekonstruktiv* in dem Sinn, dass es die Vernunftgeschichte als Gebäude des Denkens auf seine Bauprinzipien und sein zweifaches Fundament hin transparent machen will. Vielmehr zielt diese Vergewisserung darauf hin, die Bautätigkeit fortzuführen und in Wissen um die Statik des Denkgebäudes eine Theoriebildung vorzulegen, die den denkerischen Herausforderungen der Gegenwart gerecht werden kann: Der Freiburger

7 Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 17.

Dogmatiker nimmt mit dem Anspruch einer „*konstruktiven Theologie*“[8] eine „Identität 3.0“ in den Blick, die keine „Synthese“, sondern eine „produktive Konstellation“ darstellen solle. Diese Verschiebung ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass es hier um ein Denken geht, das epochengeschichtlich der Postmoderne unmittelbar nachfolgt und hinter ihre Errungenschaften nicht zurückfällt. Die „Identität 3.0“ nach der Postmoderne kann keinen „Rückfall in Hegelsches Ganzheitsdenken“[9] bedeuten, vielmehr soll sie „geistige Heimat“[10] bieten und zugleich die Alteritätserfahrung respektieren. Affirmation, Negation und De-Limitation werden in der produktiven Konstellation nicht als sich ausschließende Alternativen konzipiert, sondern in eine neue verbindende, aber nicht harmonisierende Dialektik einbezogen: „Wenn diese *Kon-Stellation* keine bloße Wiederholung der hegelschen Geste der Aufhebung sein will, dann weil es sich dabei auch um eine Form von *Syn-These* handelt, die Differenzen im Sinne der Moderne und der Postmoderne radikal anerkennt.“[11] Ruhstorfer deklariert dies auch als „Übergang von der postmodernen Kultur der *Différance* zu einer Kultur der *globalen Identität*“[12], in der die „Wahrheit in ihrer inneren Dynamik und damit in *ihrer Geschichte*“[13] zur Geltung kommt. Die produktive Konstellation bzw. das Vernunftgefüge (Logo-Tektonik) der abendländischen Geschichte nimmt den Platz des orientierenden Narrativs ein.[14]

Während Ruhstorfer die Vergewisserung der Logo-Tektonik der gesamten abendländischen Vernunft als produktive Konstellation für die Gegenwart zu denken gibt, wird in den folgenden Überlegungen der Blickwinkel regionalisiert und auf die Konstellation der ausgehenden Postmoderne und ihres wesentlichen Protagonisten Jacques Derrida spezifiziert. Im Näheren gehen die nachstehenden Reflexionen von der Beobachtung aus, dass Derridas Denken der *différance* bzw. Dekonstruktion aus der Theorieentwicklung der Phänomenologie hervorgeht und den Kontakt zu dieser Strömung niemals verliert.

Ein in werkgenetischer Sicht bedeutender Entdeckungszusammenhang der dekonstruktiven Geste Derridas ist die Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und dessen *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Derrida weist Husserl nach, dass dieser dem subjektiven Bewusstsein keinen Halt in einer Selbstgegenwart geben kann, weil auch der erlebte Augenblick als das

8 Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*, S. 17.
9 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 18.
10 Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 108.
11 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.
12 Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 38.
13 Ruhstorfer, *Eine komplexe Wahrheit*, S. 136.
14 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

in einer zeitlichen Verschiebung Vergegenwärtigte zu entlarven ist,[15] und er folgert daraus in der Spurlinie von Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas das Ende einer *Metaphysik der Präsenz*. Das Subjekt ist nicht der unhintergehbare Anfang des Denkens, wie in transzendentalen Philosophien behauptet, sondern sich selbst schon zur Spur geworden. Bewahrt wird diese Differenz in der Sprache, die im steten Spiel der Verweisungszusammenhänge der Zeichen von der Bewegung der *différance* zeugt. Besonders augenscheinlich wird die *différance* im schriftlichen Zeichen, von dem auch das Sprechen durchzogen ist. Die Schrift kann als „Inbegriff der Nicht-Unmittelbarkeit"[16] verstanden werden, weil sie im unsauberen Zwischenraum von Denken und Empirie zu verorten ist.[17] Doch nicht nur die Anfänge von Derridas Denken, auch sein Spätwerk, in dem es laut Einschätzung von Bernhard Waldenfels auch um die „Grenzen der Dekonstruktion"[18] geht, besitzt von Neuem eine gewisse Affinität zu phänomenologischen Themen: die Gabe, der Leib[19] und die Beziehung zum Nächsten in Gerechtigkeit und Freundschaft sind in dieser Phase Derridas Themen,[20] die ihn unter Anerkennung aller Unterschiedlichkeit in eine Relation zu den Protagonisten der radikalisierten Phänomenologie, also Emmanuel Lévinas, Michel Henry und Jean-Luc Marion, bringen. Die in diesem Aufsatz verfolgte Idee besteht darin, diese Konstellation zwischen der Dekonstruktion und den Selbstradikalisierungen der Phänomenologie als einen bedeutungsvollen Zusammenhang für die Frage nach einer zeitgemäßen Denkform unter der Leitperspektive einer „Identität 3.0", die auf keinen Fall die Restitution einer Präsenzmetaphysik insinuiert, auszuwerten. Wegweisendes Indiz kann zumindest die Positionierung von Waldenfels sein, der dafür eintritt, dass die Dekonstruktion einen Rahmen braucht, um nicht zu uferlos zu werden. Er spricht von einer „bestimmten Unbestimmtheit"[21], die mit Ruhstorfers Figur einer nach-postmodernen Identität korreliert werden kann. Unter dieser Aufgabenbeschreibung soll in diesem Aufsatz ein topologischer Blick auf den Diskurs zwischen Dekonstruktion und Phänomenologie geworfen werden und die Frage, welches Gewicht der Glaube in dieser Konstellation erhält, mitadressiert werden: vom Paradox bzw. dem Unmöglichen gilt es zu sprechen.

---

15 Vgl. Derrida, *Stimme*; dazu auch Habermas, *Diskurs*, S. 205f.
16 Zeillinger, *Derrida*, S. 72.
17 Vgl. Derrida, *Différánce*, S. 33f.
18 Waldenfels, *Dekonstruktion*, S. 331.
19 Die Leibthematik wird im Folgenden ausgeblendet. Derrida hat sich ihr aber im Kontext von Phänomenologie und Postmoderne gestellt in Derrida, *On touching*.
20 Vgl. Gondek/Tengelyi, *Phänomenologie*, S. 419–432.
21 Waldenfels, *Dekonstruktion*, S. 331.

1. Derrida und die Radikalisierung der Phänomenologie

Derridas wegweisende Kritik der klassischen Phänomenologie Husserls läuft in der französischen Phänomenologie auch zeitlich parallel mit einer Radikalisierung der Methode bzw. der Entwicklung radikalisierter Ansätze. Mit und nach Derrida ist das bewusstseinsphilosophische Paradigma der Phänomenologie Husserls endgültig an ein Ende gekommen und eine letztlich noch auf Kant zurückführbare Grundbestimmung des Phänomens im Ausgang von der Intentionalität des Bewusstseins hat seine Selbstverständlichkeit verloren. Schon Heideggers Denken hat diese Zäsur in die Phänomenologiegeschichte eingezeichnet: Er konzipiert Phänomenalität als das Sich-Zeigen des Phänomens und verbindet dies zunächst mit den Seinsweisen des Daseins. Nach der sog. Kehre in Heideggers Denken werden die transzendentalphilosophischen Restbestände am Begriff der Phänomenalität aus *Sein und Zeit* getilgt, schließlich wurde das Sein dort am Dasein studiert, und das Sein wird nochmals stärker von sich her gedacht.[22]

Folgt man an dieser Stelle der Interpretation von Henry, so verkörpert Heidegger aber nicht nur eine Zäsur in der Phänomenologiegeschichte, sondern zugleich die letzte Zuspitzung des abendländischen Phänomenverständnisses: Bei ihm wird offenkundig, dass das Phänomen von der metaphysikgründenden Metapher des Lichts ausgehend gedacht wird und die Phänomenalität als Horizont der Sichtbarkeit bestimmt wird.[23] Derrida charakterisiert „die ganze Geschichte unserer Philosophie [deshalb als] eine Photologie“[24]. Schon Heidegger aber hat im Spätwerk den Versuch unternommen, die photologische Metaphysikgeschichte zu brechen und eine „Phänomenologie des Unscheinbaren“[25] und damit das in der Metaphysikgeschichte Unterdrückte anzudenken. Die Hinwendung zu dem, was sich der Sichtbarkeit entzieht, ist wesentlich für die radikalisierte Phänomenologie. Die drei schon genannten phänomenologischen Protagonisten Lévinas, Henry und Marion konturieren diese Wendung der Phänomenologie ins Unscheinbare/-sichtbare zugleich auch als eine solche, die sich mit der Endlichkeit nicht zufriedengibt und eine Erfahrung des Unendlichen und Absoluten von Neuem eröffnen möchte. Entsprechend besitzt in einer radikalisierten Phänomenologie auch das Motiv der Passivität einen Vorrang vor den Verfügungsgesten des Subjektdenkens und die Methode der Reduktion wird über die husserlsche Rückwendung auf das

22 Vgl. ausführlich Remmel, *Leiblichkeit*, S. 87–92, 180–187.
23 Vgl. Henry, *Inkarnation*, S. 67.
24 Derrida, *Kraft und Bedeutung*, S. 48.
25 Heidegger, *Seminare*, S. 399.

Bewusstsein und seine die Erfahrung mitkonstituierenden Leistungen hinaus auf ein gegen- bzw. nicht-intentionales Ergriffen-werden (vom Anderen, vom Leben, von der Gegebenheit) und damit auf die Erfahrungsgrenzen hin radikalisiert.[26]

In diese Konstellation, die sich um einen Halt *jenseits* der im ‚Licht' stehenden (Selbst-)Gewissheiten der Metaphysik bemüht, hinein kann auch Derridas Spätwerk gestellt werden: Während sein Denken zunächst am

> Aufdecken von ‚Unentscheidbarkeiten' orientiert ist, so tritt nun die ‚Undekonstruierbarkeit' in den Vordergrund. Ohne dass damit die Perspektive auf das Unentscheidbare aufgegeben wird. Sie bekommt dadurch eine andere Gewichtung, Zentrierung, dass mit *Gerechtigkeit, Gabe* und *Gastfreundschaft* unbedingte Ansprüche in ‚die Dekonstruktion' Einzug nehmen, denen diese in ihrem performativen Vollzug genügen muss.[27]

Unter diesen drei Leitbegriffen scheint die Gabe in einem besonders engen Zusammenhang zum Motiv der Undekonstruierbarkeit zu stehen, wohl deshalb, weil sich auch Gerechtigkeit und Gastfreundschaft als Konkretionen der Gabe verstehen lassen. Waldenfels lenkt die Aufmerksamkeit auf einen Auszug aus Derridas *Gesetzeskraft*: „Die Dekonstruktion ist in dem Maße / dort als unmögliche mögliche, in dem / wo es X (Undekonstruierbares) gibt; sie ist also in dem Maße / dort möglich, in dem / wo es gibt (dies ist das Undekonstruierbare)."[28]

2. Die Unmöglichkeit der Gabe als Grenzfigur der Dekonstruktion

Die Figur der Undekonstruierbarkeit scheint rein semantisch zunächst eine Schwelle in Derridas Arbeiten zu markieren, ein Haftpunkt gegen die entgrenzende Geste der *différance*. Zu bemerken ist aber, dass Derrida diese Figur zugleich mit der Gabe in Verbindung bringt: ‚wo es gibt', ist ‚das Undekonstruierbare'. Doch die Gabe ist ihrerseits eine aporetische Figur. Ob eine Gabe überhaupt möglich ist, erscheint Derrida mehr als fraglich, denn sie steht geradezu unabwendbar in Gefahr, in einen ökonomischen Zusammenhang eingebunden und damit als solche aufgelöst zu werden: „Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder

26 Vgl. Kühn, *Postmoderne*, S. 15.
27 Gondek/Tengelyi, *Phänomenologie*, S. 420.
28 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 31.

Gegengabe noch Schuld."[29] Ein wahres Geben darf nicht in einer Gegengabe beantwortet werden. Der Geber darf aus seinem Akt keinen Kredit für sich selbst ableiten, der Empfänger die Gabe nicht als Verschuldung erleben und der Gabe-Gegenstand nicht einmal in seiner Bedeutung anerkannt werden. Weil all diese Dimensionen von Reziprozität in Derridas Sicht geradezu untrennbar an der Gabe haften und schon „[d]ie bloße Identifikation der Gabe [...] sie zu zerstören [scheint]"[30], bezeichnet er die Gabe als das Unmögliche. Denkbar ist eine Gabe daher nur, wenn ihre Phänomenalität durch radikales Vergessen bestimmt wäre.

Diese Auseinandersetzung mit der Gabe als dem Unmöglichen legt die Spur, auch die Figur der Undekonstruierbarkeit als das Unmögliche und sie damit im Zuge einer radikalen „Eschatologie", einer Jenseitigkeit ohne gegenwärtige oder künftige Präsenz, zu denken: Insofern markieren diese Denkfiguren Leerstellen, die im Menschlichen gar nicht gefüllt bzw. gefasst werden können, als solche notwendig ausständig sind und offenstehen müssen. Gleichwohl ist das Unmögliche, die nicht fassliche Alterität, in die Sprache zu bringen und ihm im Denken ein Platz einzuräumen, weil es menschliche Praxis irritiert und verändert.[31] In diesem Sinn kann sich das Unmögliche ereignen. Die pragmatische Bedeutung des Unmöglichen/Undekonstruierbaren wird von Derrida im Bild des „bodenlosen Boden[s]"[32] illustriert. Konkret sind vor allem die Praktiken der Gerechtigkeit, Vergebung und Gastfreundschaft in Derridas Blick. Wenn man diese einzig im Blick auf die endliche Totalität hin denkt, dann drohen diese Gesten von ökonomischen Zusammenhängen eingezogen zu werden. Die Figur des Unmöglichen von Gerechtigkeit und Gabe wie auch von Vergebung und Gastfreundschaft, die gerade auch in religiösen Traditionen ins Wort gebracht wird, schützt vor dieser Verendlichung und der ungebrochenen Logik des Ökonomischen, gerade indem sie das Denken und Handeln auf das Unmögliche hin ‚öffnet'.[33] Zu glauben ist in diesem Sinn nichts anderes als das Denken gegenüber dem Einschluss in die Totalität offen und damit in einer sehnsüchtigen Dynamik zu halten.[34] Christoph Menke legt in Auseinandersetzung mit Derridas *Gesetzeskraft* deshalb die Überlegung vor, dass Herstellen

29 Derrida, *Falschgeld*, S. 22f.
30 Derrida, *Falschgeld*, S. 25.
31 Vgl. *On the Gift*, S. 60.
32 Derrida, *Falschgeld*, S. 45.
33 Vgl. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics*, S. 73: „Derrida argues that it is ultimately impossible ever to escape such an economy and yet the religious texts do point to an important ‚impossible' vision of abundant and selfless giving that enables giving even as it never finally escapes economic considerations."
34 Vgl. *On the Gift*, S. 72.

und Verfügen – aufgrund ihrer ökonomischen Struktur – unhaltbare Gesten im Blick auf eine Verwirklichung der Gerechtigkeit sind. Nur von einem Entgegenkommen der Gerechtigkeit her kann diese geschehen, die aus dem Eigenen/der Eigenlogik des Menschlichen nicht realisiert werden kann.[35] Aber auch im Wissen um ihre Nicht-Herstellbarkeit bleiben Menschen angehalten, der Spur des Unmöglichen zu folgen, den/das Absolute/n zu suchen, ohne ihn/es zu erreichen. Diese unaufhörliche Suchbewegung nach dem Unmöglichen ist für Derrida die Dekonstruktion, die zugleich eine Ethik der Alterität, eine „Verantwortung jeden Augenblicks für jeden Mann und jede Frau"[36], impliziert:[37] „Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit […]. Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion."[38]

Einerseits assoziiert der jüdische Philosoph Derrida die Figur einer ausständigen ‚Unmöglichkeit' mit der Rede vom „Messianistische[n] ohne Messianismus"[39], die eine „Stillstellung der Geschichte"[40] verunmöglicht. Andererseits legt er mit der platonischen Figur der *Chôra*, einer dritten Dimension jenseits von und zwischen Sinnlichkeit und Intelligibilität im Sinnes eines „leeren Raum[es]"[41], eine griechische Spur zu dem Undekonstrierbaren und niemals Herstellbaren.[42] Weil er die Figur des Unmöglichen in dieser Weise einführt, distanziert sich Derrida auch von der negativen Theologie, wie sie sich in der christlichen Tradition formiert hat: In seiner Sicht bleiben diese Sprachversuche apophatischer Theologie hinter der gebotenen Radikalität zurück, weil sie letztlich Gott mittels der Negation endlicher Kategorien in der „Anwesenheit einer ‚Supraessenzialität'"[43] halten und damit die spezifische Transzendenz der *différance* unterlaufen.

Zumindest einige religionsphilosophisch bzw. theologisch orientierte Denker haben große Sympathie für die Art und Weise, wie Derrida ein Moment des Absoluten in das differänzielle Denken einträgt: John Caputo etwa favorisiert ein vom Motiv der *Chôra* inspiriertes Gott-Denken, weil ihm die damit verbundenen Assoziationen der Leere und Verzögerung für eine gegenwartssensible Theologie deutlich valenter erscheinen als die im Folgenden vorzustellende

35 Vgl. Menke, *Können*, S. 262f.
36 Derrida, *Den Tod geben*, S. 405.
37 Vgl. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott*, S. 330.
38 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 52.
39 Derrida, *Glauben und Wissen*, S. 31. Vgl. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics*, S. 76.
40 Valentin, *Theologie*, S. 133.
41 Vgl. Derrida, *Chōra*; Zitat: S. 140.
42 Vgl. Ruhstorfer, *Adieu*, S. 130.
43 Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 88f. Vgl. Derrida, *Différance*, S. 34f.

Alternative im Ausgang von der Fülle bei Marion.[44] Das postmoderne Denken, das sich in keinen vorschnellen Gottes-Gewissheiten verfängt, ruft aus der Endlichkeit heraus und erweist sich als eine radikale Theologie der Hoffnung, die sich in einer leidenschaftlichen Praxis der Gastlichkeit illustrieren soll.[45]

Josef Wohlmuth hält in seiner Auseinandersetzung mit Derrida fest, dass dieser nicht als Vertreter einer schwachen Vernunft gelesen werden muss.[46] Das Spiel der *différance* wird nicht ins Uferlose getrieben, sondern der Mensch gewinnt in der Figur des Unmöglichen Orientierung bzw. eine „affirmative Bedingung" für sein ethisches Handeln, aber keine „letzte Gewissheit".[47] Bei Ruhstorfer heißt es über dieses limitative und affirmative Moment in Derridas Arbeiten: „Obwohl nur noch die ‚Spur einer Spur und des Erlöschens einer Spur' bleibt, zeigt sich gerade in der ‚Unnennbarkeit' der *Différance*, die auch die Bezeichnungen ‚Gott', Wahrheit und Sein ablehnt, eine unheimliche Bejahung, als ‚Lachen und Tanz', eine letzte Hoffnung."[48] Dieses limitativ-affirmative Moment unterscheidet das dekonstruktive Denken Derridas von einem „trivialen Relativismus"[49]. Auch Derridas Ansatz ist ein kommunizierbarer Rationalitätsdiskurs, der im Denken Orientierung geben möchte. Gleichwohl kann man die Frage aufwerfen, ob das Unmögliche in seiner radikalen Leere und Offenheit auch aus theologischer Sicht eine sinnvolle Grenzfigur ist, ob Glauben vor allem Offen-Halten (im Unmöglichen bzw. im Paradox) meint.

3. Die Überfülle der Gabe – Die Alternative von Jean-Luc Marion

Eine auf die postmoderne Vernunft bezogene Alternative bietet die Phänomenologie der Gegebenheit von Marion, der ebenso auf die Figur des Unmöglichen bzw. des Paradoxes anhebt,[50] sie aber auf anderem Weg konkretisiert als Derrida.[51] Dieser andere Weg ist die erneute Radikalisierung anstelle der Dekonstruktion der Phänomenologie, die auch dazu dient, die umstürzende Erfahrung der Liebe ins Wort zu bringen. Laut Marion ist keine Denkform der abendländischen Geistesgeschichte imstande, Phänomene von Rang wie Liebe

44 Vgl. Caputo, *Weakness*, S. 119; Gschwandtner, *Postmodern Apologetics*, S. 65, 259.
45 Vgl. Caputo, *Weakness*, S. 97, 111f.
46 Vgl. Wohlmuth, *Nach der Postmoderne*, S. 28.
47 Zeillinger, *Derrida*, S. 78. Vgl. Critchley, *Überlegungen*, S. 340f.
48 Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 90.
49 Ruhstorfer, *Eine komplexe Wahrheit*, S. 154.
50 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 36.
51 Vgl. Caputo, *Apostles*, S. 185.

und Offenbarung in ihrer eigenen Logik zu denken.[52] Im Gegenteil: Schon in frühen Arbeiten wirft Marion dem Denken von Platon bis Heidegger vor, dem Phänomen die anthropologischen Grenzen der Erkenntnis aufzudrücken und so in einer allzu menschlichen Selbstbespiegelung des Denkens gefangen zu bleiben. Auch der heideggersche Horizont des Seins entgeht diesem Vorwurf nicht.[53] Dem gegenüber braucht es eine Denkweise, die dem Einfall „von anderswo her"[54] Raum gibt. Dies leistet die Wende von einem idolatrischen zu einem ikonischen Denken, die in einer Phänomenologie der Gegebenheit systematisiert und elaboriert wird. Marion bestimmt das Phänomen in einer Abstoßbewegung von Husserl und Heidegger weder von der Intentionalität des Bewusstseins noch vom existentiellen In-der-Welt-Sein her, sondern entdeckt hinter beiden Verständnissen von Phänomenalität etwas Ursprünglicheres: die reine Gegebenheit. Diese kommt in den Blick, wenn man die phänomenologische Reduktion noch radikaler betreibt als die genannten Gründerväter der Phänomenologie: „Wieviel Reduktion, so viel Gegebenheit"[55] lautet Marions Grundsatz.

In den Blick tritt die den subjektiven Konstitutionsleistungen vorausliegende Gegebenheit besonders in den sogenannten gesättigten Phänomenen.[56] Anders als bei dürftigen und üblichen Phänomenen übertrifft in diesen die gegebene Anschauung den Begriff bzw. die vom Subjekt ausgehende Bedeutungszuschreibung. Sie bedeuten mehr, als das Subjekt fassen kann, weshalb letzteres nicht mehr als transzendentales *Ego*, sondern als Hingegebenes (*adonné*) bzw. Zeuge perspektiviert wird. Als Realisierungsformen gesättigter Phänomene benennt Marion das geschichtliche Ereignis, das Kunstwerk (Idol), die unmittelbare Selbstaffektion (Leib) und schließlich die/den Andere/n (Ikone). Besonders an der Fremderfahrung wird deutlich, dass sich in den gesättigten Phänomenen Unsichtbarkeit zur Erfahrung bringt. Der Blick in die Augen des Anderen kann nicht als ‚sichtbare' Gegenstandserfahrung analysiert werden, sondern zeugt als Angeblicktwerden von einem unsichtbaren Überschuss, den das Subjekt nicht zu greifen bekommt. Im Phänomen der Offenbarung schließlich wird die in der Ikone des Anderen gegebene Sättigung laut Marion nochmals gesteigert. Diese Steigerung kann mit dem Hinweis plausibilisiert werden, dass die Offenbarung in christlichem Sinne von einem menschlich Anderen spricht, der bereit ist, sich selbst zu geben und noch jene zu

52 Vgl. Ruhstorfer, *Nachwort*, S. 361.
53 Vgl. Marion, *L'idole*.
54 So auch im Titel von Marions Spätwerk *D'ailleurs, la révélation*.
55 Marion, *Réduction et donation*, S. 352: „[A]utant de réduction, autant de donation."
56 Vgl. Marion, *Le phénomène saturé*.

lieben, von denen er eigentlich nur Ablehnung zu erwarten hat.[57] Das höchste Phänomen, die Überfülle überhaupt, ist also maß- und bedingungslose, mit jeder ökonomischen Logik gänzlich brechende Liebe. Diese Liebe bezeichnet Marion auch als das „durchkreuzte Phänomen" (*phénomène croisé*)[58].

Wie aber steht es mit Derridas Vorbehalt, dass die Gabe die Ökonomie gar nicht verlassen kann und deshalb als niemals geschehende Unmöglichkeit anzusprechen ist? Kann sich vorbehaltlose Liebe als höchste Form der Gabe überhaupt ereignen, wenn die Gabe *nicht* mit dem Ansehen des Gebers, der (schuldigen) Antwort des Empfängers oder anzuerkennenden Bedeutung des Gegebenen, also mit keiner Form der Reziprozität verbunden sein darf? Marion vertritt in Antwort auf Derrida die Position, dass sich eine Gabe unter Reduktion des Gebers, des Empfängers und des Gegenstands denken lässt und sich als solche vollziehen kann. Im Letzten geschieht diese Reduktion, die im Ereignis der Liebe auch „erotische Reduktion"[59] heißen kann, von der Selbsthingabe Jesu her. Denn dieser ist bereit, nicht etwas, sondern sich selbst und seine eigene Präsenz zu geben. Diejenigen, denen diese Liebe zugesprochen ist, können aufgrund dieser Erfahrung die eigene Liebeswürdig- und Liebesfähigkeit entdecken und die Gabe im Weiter-Geben empfangen, weil sie aus der Ökonomie des Sich-Bewähren-Müssens befreit sind.[60] In dieser Weise versucht Marion die Liebe in ihrer unauslotbaren Sinnfülle und (unsichtbaren) Phänomenalität zu denken und den Glauben (an die Offenbarung) als in der Liebe geschehende und aus der Ökonomie befreiende Be-Gabung zum Weiter-Geben zu bestimmen.

In der Konstellation zwischen Derridas poststrukturalistischem Ansatz und der Radikalisierung der Phänomenologie ist es der Hervorhebung wert, dass Marion gegenüber den unterschiedlichen Gestalten des gesättigten Phänomens keine Unmittelbarkeit bzw. Präsenz reklamiert. Zwar lässt Marion keinen Zweifel an der Erfahrungstatsächlichkeit der gesättigten Phänomene. Die nicht im Begriff fassbare Anschauungsfülle begründet aber, dass der Zeuge von Liebe und Offenbarung in einen endlosen hermeneutischen Prozess hineingeführt und dabei lediglich eine „negative Gewissheit"[61], ein Wissen vom unfassbaren Überschuss in der Erfahrung, erreicht. Aus dem paradoxen bzw. unmöglichen Charakter der gesättigten Phänomene resultiert ein stets

57 Vgl. Marion, *Erscheinen*, S. 72.
58 Marion, *Das Erotische*, S. 153. Vgl. dazu Serban, *Jean-Luc Marion*, S. 381.
59 Vgl. Marion, *Das Erotische*, S. 36–46.
60 Vgl. Büchner, *Gott*, S. 70, 77.
61 Marion, *Certitudes négatives*.

nachträgliches und apophatisches Denken sowie ein responsives und damit in bestimmter Hinsicht postmodernes Subjekt.[62]

Mit Bezug auf Caputo lanciert Ruhstorfer einen bedenkenswerten Einwand gegen Marions gesättigtes Paradox, der fragt, ob Marion der Abstoß von Derrida wirklich gelungen ist:

> Doch bleibt die relationslose, absolute Andersheit nicht verwechselbar mit dem (Nicht-)Prinzip Derridas? Handelt es sich hier überhaupt noch um ein *phainómenon* im Sinn der modernen Phänomenologie? Wird hier nicht vielmehr der paradoxe Zwischenraum (*chôra*) von *nooúmenon* und *phaínomenon* bezeichnet?[63]

Liegt in dieser Notiz der Uneindeutigkeit zwischen Marion und Derrida eine Provokation, die für die gegenwärtige Interpretation des phänomenologischen Diskursfeldes zu denken gibt?

4. Offenbare Fülle und nachdenkende Vernunft: Konstellative Abschlussgedanken

Karlheinz Ruhstorfer führt die abendländische Vernunftgeschichte auf „die Heilige Schrift als jene prinzipielle Gabe der Weisheit“[64] zurück. Das Denken weiß sich von einer Gabe bestimmt, die als „transzendentale Weisung“ die „kategorialen Verhältnisse“ der abendländischen Vernunftgeschichte inspiriert hat.[65] In Ruhstorfers Ansatz ist eine Grundstruktur ersichtlich, die an den Ursprung des Denkens ein Bestimmtwerden durch eine „anfängliche Gegebenheit“[66] stellt, welche sich vom Medium der Heiligen Schrift letztlich auf die menschliche Gestalt der göttlichen Selbstmitteilung – von Ruhstorfer als die „Maß-Gabe der Liebe“[67] bezeichnet – verdichten lässt.

Die archaische und weisheitliche Gabe ist durch eine solche Reichhaltigkeit gezeichnet, dass sie in sich „ein Moment der Idealität (*lógos*), ein Moment der Materialität (*sarx*), aber auch der Zeichenhaftigkeit (*sêmeíon*)“[68] enthält und deshalb die Bestimmungsmomente bzw. Struktureme der verschiedenen Epochen der Geistesgeschichte in sich indiziert. Aus theologischer Sicht fällt

62 Zu den Berührungspunkten zwischen Marion und Derrida im Blick auf das Motiv der Entzogenheit vgl. auch Caputo, *Apostles*, S. 210.
63 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 42. Siehe dazu *On the Gift*, S. 78.
64 Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 18.
65 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 23f.
66 Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 25.
67 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 43.
68 Ruhstorfer, *Bis hierher und weiter*, S. 18f.

es nicht schwer, diese Momente mit der Dreipersonalität des trinitarischen Gottes in Verbindung zu bringen, insofern der Vater für die Idealität, der Sohn für die Materialität und der Geist für die Zeichenhaftigkeit steht.[69] Am geschichtlichen Ort der ausgehenden Postmoderne bedeutet dies aber auch: In der Offenbarung ist ein niemals gänzlich auslotbarer Sinn-Grund gegeben, der überhaupt nur im Entzug gedacht werden kann und deshalb eine unabschließbare diskursive Vielfalt erzeugt bzw. dessen (weisheitliche) Logizität nur konstellativ bzw. topologisch, also nur in geschichtlicher Dynamik gedacht werden kann.[70] Damit ist aber auch intendiert, dass der Entzug der göttlichen Wirklichkeit *nicht* absolut gesetzt werden darf. Theologie pulsiert aus einer Berührung mit dem Sinngrund der Wirklichkeit; die Erfahrung der Fülle (in der Liebe) steht am Ursprung des Christlichen. Das Neue Testament, so betont auch Boeder, bringt eine paradoxe, an-ökonomische Liebe in den Blick.[71] Dieser Erfahrung muss in Ruhstorfers Sicht positiv entsprochen werden können, weshalb die Postmoderne in ein neues, freilich in sich komplexes Identitätsdenken überführt werden muss. Ein solcher Übergang kann auch als „Befreiung des Katholischen" verstanden werden.

Um der in der Offenbarung gegebenen Fülle nachzudenken, erweisen sich meines Erachtens auch die „Grenzdiskurse" der Phänomenologie als eine „dichte" Konstellation bzw. als denkwürdiges Vernunftgefüge im Zueinander von Affirmation, Negation und Dekonstruktion: Die Ansätze Husserls und des frühen Heidegger können in Ruhstorfers Diktion als Repräsentanten der Bio-Anthropologie gedeutet werden, ohne dass ihre onto-theologischen Prägungen aus dem Kritizismus bzw. Idealismus übersehen werden dürfen. Sie setzen am Weltverhältnis des Menschen an und reduzieren die Transzendenz Gottes.[72] In Gefolge von Heideggers gekehrtem Spätwerk tritt im radikalisierten, französischsprachigen Phänomenologiediskurs, der fraglos den bio-anthropologischen Anknüpfungspunkt an der Sinnlichkeit des Menschen beibehält, aber auch ein wieder affirmatives Verhältnis zu einer metaphysischen Dimension und zur Religion ein, was nach Ruhstorfers Diagnose auch daran liegt, dass die destruktive Geste Heideggers ihrerseits eine Dekonstruktion erfahren hat.

Glaube wird in der Phänomenologie dabei nicht nur in der strukturellen Unterscheidung von Leere und Fülle, sondern auch in jener von Identität und Differenz zum Thema, wie die Gegenüberstellung von Henry und Lévinas

69 Vgl. Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 57.
70 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 28f.
71 Vgl. Boeder, *Göttliche Paradoxa*, S. 502.
72 Vgl. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, S. 16f.

zeigen kann. Die Lebensphänomenologie Henrys ist auf die Innerlichkeit des Menschen und eine erneuerte Gegenwärtigkeit ausgerichtet, die sie in einer reduktiven Analyse der menschlichen Affektivität aufsucht.[73] Das innerste Konstitutionsmoment der inkarnierten Subjektivität bildet eine unmittelbare Selbstaffektion, die Henry auch das Leben nennt.[74] Angesichts der Passivität der unmittelbaren Selbsterfahrung verortet er in dieser Innerlichkeit die Relation zum Absoluten, fraglos in einer Denkbewegung, die die methodischen Grenzen strengen Phänomenologisierens überschreitet. Henrys theologische Fortschreibung der Lebensphänomenologie steht unzweifelhaft in der Wirkungsgeschichte der neuplatonischen Einheitsintuition, in die er sich vor allem über seine Rezeption der Mystik Eckharts einschreibt. Meister Eckhart kann in der Lesart Ruhstorfers als Wegbereiter der Neuzeit aufgegriffen werden, weil er die in Patristik und Scholastik gedachte Kluft zwischen Gott und Mensch in ein neues Einheitsdenken hinein überwindet. Bei ihm kommt in der Figur des Seelenfünkleins bzw. der Gottesgeburt in der Seele der „Gott in uns" zum Vorschein, der dann auch im Deutschen Idealismus maßgeblich bleibt. Gott und Mensch stehen in innigster Gemeinschaft, was zugleich dem menschlichen Subjekt eine wirkliche Freiheit zuspricht, weil er anders als im scholastischen System nicht mehr äußerlich von Gott als Ursache abhängt. Besonders im Idealismus Hegels wird deutlich, dass hier keine platte Identifizierung von Gott und Mensch gedacht ist, sondern Identität und Differenz in eine höhere Identität hinein aufgehoben sind.[75] Henrys Denken verlegt diese differenzierte Einheit von Gott und Mensch von der Ebene des Denkens auf die der präreflexiven Selbstaffektion, sodass das Denken durch einen Entzug der eigentlichen Wirklichkeit des Lebens und damit auch des Absoluten geprägt ist. Henry fällt in keine Metaphysik der Präsenz zurück. Die lebensphänomenologische Konzeption verbindet so bio-anthropologische mit ontotheologischen Motiven und gewinnt gerade in dieser Uneindeutigkeit eine postmoderne Nuance.

In der gleichen uneindeutigen Konstellation operiert auch das Denken von Lévinas, das hingegen durch die Hinwendung zur Alterität bestimmt ist. Im frühen Werk hat Lévinas die Alterität als eine vom Subjekt ausgehende Bewegung verstanden, die nicht ins Eigene zurückkehrt, weil sie vom Antlitz

73 Vgl. zum Folgenden Remmel, *Leiblichkeit*.

74 Rolf Kühn stellt mit der Lebensphänomenologie die Frage, ob die postmoderne *différance*, also ein Erscheinen, das überhaupt nur noch als Spur gedacht werden kann, nicht auf die Immanenz im radikalphänomenologischen Sinne bezogen bleibt, insofern jedes Erscheinen eine streng immanente, „*unmittelbar selbstgegebene*[…] *Vollzugswirklichkeit*" (Kühn, *Postmoderne*, S. 12.) voraussetzt.

75 Vgl. Ruhstorfer, *Vom Einen reden oder schweigen*, S. 186f.

des Anderen in Beschlag genommen ist. In dieser Exteriorität entdeckt der Mensch die Unendlichkeit des Anderen, die ihn ganz beansprucht und von einem Vorrang der Ethik vor der Ontologie sprechen lässt.[76] In der späten Phase radikalisiert Lévinas dieses Denken mit dem Versuch, die bestimmende Alterität schon im Inneren des Subjekts aufzuspüren und diese Zerrissenheit in einer anschauungsnahen Phänomenologie zu plausibilisieren. Die Phänomene der Sinnlichkeit und das Altern des Subjekts sind Auffindungszusammenhänge für eine den Menschen von Grund auf bestimmende Alterität und Verantwortung.[77] Dieser Entzug im Anderen ist theologisch mit der Figur der Spur verbunden. Die Andersheit zeugt von einem Gott, der immer schon vorüber gegangen ist.

Wie ist mit dieser Ausdifferenzierung des phänomenologischen Diskurses umzugehen? Marions Phänomenologie der Gegebenheit und des gesättigten Phänomens kann wiederum auch als der Versuch gelesen werden, die ihm vorausliegenden Formationen der Phänomenologie von Husserl über Heidegger, Lévinas, Derrida bis hin zu Henry in einer nochmals radikaleren Metaphänomenologie aufzuheben. So kann er beispielsweise Henrys Denken der Innerlichkeit mit Lévinas' Denken der Alterität parallelisieren. Selbst- und Fremderfahrung werden zu gesättigten Phänomenen, des Leibes bzw. der Ikone.[78] Sie werden also als Erfahrungen der Fülle gelesen, die damit auch die Präsenz des Absoluten in der Wirklichkeit aufrufen, ohne die Distanz zwischen Subjekt und (göttlichem) Phänomen zu kaschieren.

Derridas Denken der Unmöglichkeit und die von Ruhstorfer erinnerte (*un*)*mögliche* Unterscheidung zwischen Marion und Derrida sind hier als die notwendige Irritation einzubeziehen, den eschatologischen Vorbehalt nicht einseitig präsentisch aufzulösen. Auch wenn sich christliches Denken aus der Erfahrung der „Fülle Christi" (Eph 4,13) speist, so gehört es doch auch zur Weisheit, die in Christus Jesus sichtbar wurde (vgl. 1 Kor 1,30), die – von Derrida nochmals radikaler, nämlich als „nicht-antizipierbare Heterotopie"[79] erinnerte – unverfügbare Transzendenz des Absoluten zu achten, um keine falschen Gewissheiten zu verabsolutieren.[80] Dieser paradoxalen Spannung zwischen Fülle und Entzug muss Theologie in der Formatierung ihres Diskurses entsprechen. Versuche, die in Hegels Diktion im Bereich des (bipolaren)

76 Vgl. Lévinas, *Totalität*, u.a. S. 280–283.

77 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 49f.

78 Vgl. Marion, *Gegeben sei*, S. 387–391.

79 Hoff, *Metaphysik*, S. 162.

80 Vgl. Valentin, *Theologie*, S. 133: Derridas Figur der Messianität „erneuert die Kritik am Begriff einer endzeitlichen großen Offenbarung in deren Namen hier und heute Herrschaft ausgeübt werden kann".

Verstandes bleiben, greifen hier zu kurz. Es ist an der Zeit, vernünftig bzw. weisheitlich im Gefüge der Rationalitätsformen zwischen Identität und Differenz, zwischen Selbst- und Fremderfahrung sowie zwischen Fülle und Entzogenheit zu denken.[81]

Literatur

Boeder, Heribert: „Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst", in: *Sapientia* 54 (205/1999), S. 173–185.

Boeder, Heribert: „Göttliche Paradoxa", in: *Sapientia* 54 (206/1999), S. 499–512.

Büchner, Christine: *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer Hermeneutik des Sich-Gebens*. Freiburg i.Br.: 2010.

Caputo, John D.: „Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion", in: Ders./Michael J. Scanlon (Hrsg.): *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: 1999, S. 185–222.

Caputo, John D.: *The Weakness of God. A Theology of Event*. Bloomington: 2006.

Critchley, Simon: „Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion", in: Hans Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt a.M.: 1997, S. 308–344.

Derrida, Jacques: „Kraft und Bedeutung", in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: 1976, S. 9–52.

Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt a.M.: 1979.

Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben 1*. München: 1993.

Derrida, Jacques: „Den Tod geben", in: Anselm Haverkamp (Hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt a.M.: 1994, S. 331–445.

Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität"*. Frankfurt a.M.: 1996.

Derrida, Jacques: „Die différance", in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: ²1999, S. 31–56.

Derrida, Jacques: „Chōra", in: Ders.: *Über den Namen. Drei Essays*. Wien: 2000, S. 123–170.

81 Vgl. Ruhstorfer, *Trinität und Identität*, S. 51: „Wie wir noch mehrfach sehen werden, gewinnt die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft gerade in der Krise der Gegenwart wieder an prinzipieller Bedeutung. Vernunft ist das Vermögen, das Prinzipien unmittelbar einsieht. Verstand dagegen ist das Vermögen der widerspruchsfreien Schlussfolgerung. Der Verstand ist stets mit Endlichkeiten befasst und denkt bipolar im Ausschluss von Gegensätzen." Vgl. Ruhstorfer, *Offenbarung*, S. 389–391.

Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft", in: Gianni Vattimo/Ders.: *Die Religion*. Frankfurt a.M.: 2001, S. 9–106.

Derrida, Jacques: *On touching – Jean-Luc Nancy*. Stanford: 2005.

Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: 2011.

Gschwandtner, Christina: *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: 2013.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: ^{2}1985.

Heidegger, Martin: *Seminare*. Frankfurt a.M.: 1986.

Henry, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg i.Br.: ^{3}2011.

Hoff, Johannes: „Dekonstruktive Metaphysik. Zur Erschließung des Archivs Negativer Theologie ‚nach' Derrida", in: Peter Zeillinger/Matthias Flatscher (Hrsg.), *Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*. Wien: 2004, S. 138–168.

Kühn, Rolf: *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*. Freiburg i.Br.: 2019.

Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br.: 1987.

Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i.Br.: ^{4}2011.

Marion, Jean-Luc: *L'idole et la distance. Cinq Études*. Paris: 1977.

Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: ^{2}2004.

Marion, Jean-Luc: „Le phénomène saturé", in: Ders.: *Le Visible et le Révélé*. Paris: 2005, S. 35–74.

Marion, Jean-Luc: *Certitudes négatives*. Paris: 2010.

Marion, Jean-Luc: *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*. Freiburg i.Br.: ^{2}2013.

Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Freiburg i.Br.: 2015.

Marion, Jean-Luc: *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*. Freiburg i.Br.: 2018.

Marion, Jean-Luc: *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*. Paris: 2020.

Menke, Christoph: „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit", in: Andrea Kern/Ders. (Hrsg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*. Frankfurt a.M.: 2002, S. 243–263.

„On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney“, in: John D. Caputo/Michael J. Scanlon (Hrsg.): *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: 1999, S. 54–78.

Remmel, Daniel: *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Innsbruck: 2021.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (1–3/2004), S. 123–158.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Gotteslehre*. Paderborn: 2010.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart“, in: Ders. (Hrsg.): *Gotteslehre*. Paderborn: 2014, S. 263–351.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Nachwort des Herausgebers“, in: Jean-Luc Marion, *Gott ohne Sein*. Paderborn: ^{3}2014, S. 359–365.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Bis hierher und weiter. Zum Verhältnis von Christentum und Kultur“, in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 15–30.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen“, in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 31–47.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus“, in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 175–208.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Befreiung des ‚Katholischen‘. Was Thomas von Aquin mit Pegida zu tun hat“, in: Ders.: *Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 15–37.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Trinität und Identität – nach der Postmoderne“, in: Ders.: *Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 38–109.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Eine komplexe Wahrheit“, in: Ders.: *Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 127–159.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog“, in: Hans-Joachim Höhn u.a. (Hrsg.): *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 381–399.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa“, in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Serban, Claudia: „Jean-Luc Marion – Phänomenologie reiner Gegebenheit", in: Tobias Keiling (Hrsg.): *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*. Tübingen: 2020, S. 376–387.

Valentin, Joachim: „Theologie *post* Derrida. Zum ‚kritischen' Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie", in: Peter Zeillinger/Matthias Flatscher (Hrsg.), *Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*. Wien: 2004, S. 119–137.

Waldenfels, Bernhard: „Was sich der Dekonstruktion entzieht", in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hrsg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*. Frankfurt a.M. 2002, S. 331–344.

Wohlmuth, Josef: „Nach der Postmoderne – Wo steht die Theologie?", in: Peter Hardt/Klaus von Stosch (Hrsg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*. Ostfildern: 2007, S. 13–29.

Zeillinger, Peter: „Jacques Derrida: Gott im-Kommen", in: Peter Hardt/Klaus von Stosch (Hrsg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*. Ostfildern: 2007, S. 66–83.

TEIL III

Zeiten wenden!

Geschichte und geschichtliche Orte neu zum Sprechen bringen

Auf dem Weg zu einer theo-politischen Topologie

Die Politische Ideengeschichte im Dialog mit einer topologischen Theologie

Towards a Theo-Political Topology

The History of Political Ideas in Dialogue with a Topological Theology

Stephan Tautz

Abstract

The aim of this article is to explore in how far Karlheinz Ruhstorfer's theological-topological approach to the relationship between faith and knowledge can be extended to include the category of the political, in order to prepare a possible ratio definition for the relationship between politics and religion at the current turn of the postmodern era. The article proceeds in four steps. The first step gives a first cursory overview of the basic questions of the history of political ideas and links these with the method of theological topology. Based on these reflections, a second step develops an outline of a topological political theology by constellating Klaus Roth's political history of ideas approach to the emergence of the state with Ruhstorfer's topological-theological approach. A third step addresses the permanent interrelatedness of politics and religion, before a fourth step presents how a topologically working theology might shape a 'productive' approach to reality.

Keywords

History of Political Ideas, Topology, Political Theology, Religion and Politics, Karlheinz Ruhstorfer, Klaus Roth

1. Einleitung: Perlentauchen in der Ideengeschichte

> Das Denken, genährt aus dem Heute, arbeitet mit den ‚Denkbruchstücken', die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubrechen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung

© STEPHAN TAUTZ, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_008
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

> abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies Denken leistet, ist die Überzeugung, daß zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, daß aber der Verwesungsprozeß gleichzeitig ein Kristallisationsprozeß ist; das in der ‚Meereshut' – dem selbst nicht-historischen Element, dem alles geschichtlich Gewordene verfallen soll – neue kristallisierte Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente gefeit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt: als ‚Denkbruchstücke', als Fragmente oder auch als die immerwährenden ‚Urphänomene'.[1]

Mit dieser berühmten Metapher des Perlentauchers umschreibt Hannah Arendt ihr unter dem Gesichtspunkt heutiger Politikwissenschaft etwas ahistorisch wirkendes, und „dennoch legitimes ideengeschichtliches Erkenntnisverfahren"[2]. Ausgehend von der Frage, wie mit der Vergangenheit umzugehen sei, kommt Arendt in ihrem Artikel über Walter Benjamin zu dem Schluss, dass in der Geschichte der Ideen zeitlose Denkbruchstücke zu finden sind, die gerade aufgrund ihrer Zeitlosigkeit auch Anregung und Ausgang für Fragen des jeweiligen Heute sein können. Die Zeitlosigkeit dieser Perlen des Denkens kann dabei besonders das gegenwärtige Denken *heraus*fordern, weil Zeitlosigkeit nach Arendt der Gegenwart als „Zusammenprall von unendlicher Vergangenheit und unendlicher Zukunft"[3] näher kommt als etwa Ewigkeit.[4] In ihrem posthum erschienenen Spätwerk *Vom Leben des Geistes* unternimmt Arendt für ihre Analyse der menschlichen Geistestätigkeiten des Denkens, Wollens und Urteilens selbst Tauchgänge zu den Perlen und Korallen aller Zeiten, von der griechischen und römischen Antike, über Kant bis Heidegger. Sie resümiert, dass das „merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, daß sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden"[5].

Dass Arendt sich auf den Aspekt der Nicht-Zeit bzw. Zeitlosigkeit großer Denkbruchstücke aus der Geschichte konzentriert, und nicht etwa auf ihre (anhaltend) bleibende Bedeutung oder aber gerade auch auf ihre Bedeutungslosigkeit für die Gegenwart, ist dabei selbst Ausdruck eines Verständnisses ihrer eigenen Gegenwart. Ihre eigene Gegenwart der 1960iger Jahre charakterisiert sie als einen Bruch mit der (Denk)Tradition früherer Jahrzehnte und Jahrhunderte, der davon gekennzeichnet ist, dass die „Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen"[6] ist. Und eben diese

1 Arendt, *Walter Benjamin*, S. 242.
2 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 82.
3 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.
4 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 14.
5 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 206.
6 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.

Brucherfahrung nötigt sie zu einem neuen Umgang mit der Vergangenheit. Erst in der Erfahrung des Traditionsbruchs wird es sinnvoll, sich darüber Gedanken zu machen, welche Bruchstücke aus der Tradition an die Oberfläche zu holen sind, anstatt wie noch zuvor, an die Tradition anschließend alles in „Einem" weiterzuschreiben.[7] In erstaunlicher Nähe zur Entwicklung des postmodernen Denkens im Frankreich ihrer Tage spricht sie von einer „Demontage" als Methode des Umgangs mit der ihr vorausgegangen Philosophie: „[i]ch bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien […] zu demontieren."[8] Diese Demontage der Metaphysik ist dabei – ganz ähnlich der postmodernen Dekonstruktion – keine reine Destruktion. Stattdessen stellt sie für Arendt letztlich die Konsequenz aus der gegenwärtig erfahrenen Bruchsituation dar. Mit ihr ist die „Kontinuität der Vergangenheit" (der Metaphysik) verlorenen gegangen, wie auch der (moderne) Glaube an die Schaffung einer vollkommen „neuen" Welt. Was bleibt, ist eine „zerstückelte Vergangenheit", die es wieder und in veränderter *Konstellation* zusammenzusetzen gilt.[9]

Arendts „ideengeschichtliche Methode"[10] des Perlentauchens illustriert auf prägnante Weise, inwieweit die politikwissenschaftliche Disziplin der sog. *Politischen Ideengeschichte* interessante Anstöße auch für die Theologie und ihren Umgang mit ihrer (Denk)Tradition geben könnte. Zunächst stellt sich vor dem Hintergrund einer in der Einleitung skizzierten „Zeitenwende der Postmoderne" die Frage, inwieweit wir unsere heutige Situation ebenfalls als einen „Bruch" wahrnehmen, dieses Mal aber als einen *Weg*bruch, einen Bruch weg von der Bewegung, die Arendt zu ihrer Zeit wahrgenommen hat. Diese Gegenwartsanalyse ist deswegen so wichtig, weil Arendts Beispiel aufzeigt, dass der Konstruktionspunkt für eine Ideengeschichte selbst dem jeweiligen Kontext unterworfen ist, aus dem heraus auf die Geschichte zurückgegriffen wird.[11] Ihr spezifischer Kontext bringt Arendt dazu, methodisch grundsätzlich von einer „[h]istorische[n] und theoretische[n] Diskontinuität"[12] auszugehen. Diese Diskontinuitätserfahrung ermöglicht es Arendt aber zugleich, frei mit

7 Vgl. Arendt, *Walter Benjamin*, S. 237.

8 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.

9 Vgl. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 206–207.

10 Hierbei ist anzumerken, dass in Arendts Selbstverständnis die Ideengeschichte nur einen Zwischenschritt für ihre davon letztlich losgelöste normative Theorie darstellt. Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 63.

11 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 65.

12 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 58–65. Arendt selbst hält fest: „Und wenn ich es auch nicht für das ‚Land der Wahrheit' halte, so ist es doch gewiß der einzige Bereich, in welchem sich das Ganze des eigenen Lebens und sein Sinn […], wo dieses ungreifbare Ganze sich als reine Kontinuität des Ich-bin offenbaren kann, als

der Geschichte zu operieren. Die Tradition bietet keine Bedeutungsgewissheit mehr, wenngleich Arendt, so die Einschätzung von Frauke Höntzsch, „immer noch einen normativen Umgang mit den Quellen“[13] pflegt. Was kennzeichnet dann Arendts Methode des Perlentauchens? Zwar „holt Arendts Denken immer wieder Begriffe und Denkfiguren, die doch eigentlich unter den Trümmern des Traditionsbruches verschüttet sind, in die Gegenwart“[14], doch handelt es sich dabei um einzelne Bruchstücke, die letztlich Bruchstücke bleiben und die sich nicht mehr zu einer „vollkommenen Narration“ zusammenfügen lassen, wie Rieke Trimcev bemerkt.[15] Soweit die Erzählung vom Ende der großen Erzählungen. Doch konfrontiert uns unsere gegenwärtige Situation nicht gerade mit der Herausforderung, (erneut) „große Bilder“[16] zu entwerfen? Und, so wäre mit Ruhstorfer zu fragen, will nicht gerade auch die Theologie letztlich immer eine Geschichte erzählen?[17] Wenn dem so ist, dann käme es aber auch für unsere gegenwärtige Suche nach „Gottesreden nach der Postmoderne“ darauf an, Kriterien dafür zu entwickeln, wie unser Perlentauchen in der theologischen Tradition gerechtfertigt ist. Zudem wäre zu klären, wie die einzelnen gefundenen Perlen zu einem Schmuckstück zusammenzufügen sind – welche *Konstellation*(*en*) quasi *anziehend* sind. Ein solches Kriterium, dass Trimcev mit Blick auf Arendts „Anachronismus“ des Perlentauchens nennt, könnte dabei auch für die Theologie wegweisend sein: Zentral für jede Analyse in der Politischen Ideengeschichte sei, so Trimcev, der „Innovationswert für die Jetztzeit“[18]. Zusammen mit der Erwartung einer „zu Recht eingeforderte[n] Produktivität“[19] könnte man dies auf das Kriterium der Gegenwartserschließung und -gestaltung kondensieren.

Hier lässt sich an Ruhstorfers Vorschlag einer „Produktiven Konstellation“ der verschiedenen Traditionsstränge der Theologie- und Philosophiegeschichte für eine aktuelle Rede von Gott anschließen. Die Zeitenwende fordert dazu auf, die verschiedenen Zeiten – ihre jeweils ausgebildeten „kristallisierten Formen“– in die Hand zu nehmen, zu wenden und in ein neues Gefüge zu bringen.[20] Der folgende Beitrag möchte diesen topologischen Ansatz Ruhstorfers

---

fortdauernde Gegenwart inmitten der ständig sich wandelnden Flüchtigkeit der Welt“ (Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207).

13 Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 62.

14 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 80.

15 Vgl. Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 84.

16 Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*, S. 12.

17 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

18 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 90.

19 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 91.

20 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

reflektieren, indem er ihn mit der politikwissenschaftlichen Disziplin der Politischen Ideengeschichte in ein Gespräch bringt. Das Ziel dieser Untersuchung ist auszuloten, inwiefern Ruhstorfers topologischer Ansatz für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen um die Kategorie des Politischen erweitert werden kann, um so einer möglichen Standortbestimmung für die Konstellation und Politik und Religion für die gegenwärtige Zeitenwende der Postmoderne vorzuarbeiten.[21]

Der Beitrag geht hierzu in vier Schritten vor. Im ersten Schritt sollen anhand eines ersten kursorischen Überblicks über die Grundfragen und Ausrichtungen der Politischen Ideengeschichte einige Reflexionen zur topologischen Methode in der Theologie getroffen werden. Ausgehend von diesen Überlegungen wird in einem zweiten Schritt ein topologischer Aufriss einer möglichen politischen Theologie entwickelt, indem der politisch-ideengeschichtliche Ansatz von Klaus Roth zur Entstehung des Staates mit dem topologisch-theologischen Ansatz von Ruhstorfer in Konstellation gebracht wird. Ein dritter Schritt kommt daran anschließend auf die bleibende Verwiesenheit von Politik und Religion bis in unsere heutige Gegenwart zu sprechen, bevor in einem letzten und vierten Schritt in Form eines kurzen Fazits eine Möglichkeit vorgestellt wird, wie eine topologisch arbeitende Theologie sich wirklichkeitserschließend wie -gestaltend in gegenwärtige Diskurse einbringen könnte.

2. Die Politische Ideengeschichte als Impulsgeber für eine topologische Theologie

Mit Blick auf die Politikwissenschaft als Insgesamtes fällt zunächst auf, dass die (Politische) Ideengeschichte nicht allein einen bestimmten Ansatz oder eine bestimmte Methode darstellt, sondern eine eigenständige Disziplin – je nach Definition als Teildisziplin der Politischen Theorie oder auch synonym dazu gebraucht. Beim Vergleich zu den anderen Disziplinfeldern der Innenpolitik/Politikanalyse, Vergleichenden Politik/Regierungslehre und Internationalen Politik/Beziehungen fällt vor allem die für die eher empirisch-analytisch und an der Praxis ausgerichtete Sozialwissenschaft der Politologie die Charakterisierung der Politischen Ideengeschichte als „normativ-ontologisch" auf. Als solche kann sie zwar einerseits eine gewisse „subversive Scharnierfunktion"

21 Im Grunde folgt diese Untersuchung damit einer bis dato nicht nachgegangenen Spur meines eigenen Ansatzes einer politischen Theologie, deren entscheidende Inspiration für die epistemologische Strukturierung des Feldes der politischen Theologie Ruhstorfers theologische Topologie darstellt. Vgl. Tautz, *Radikale Sakramentalität*, S. 29–30, 33, 94.

gegenüber den anderen Teildisziplinen übernehmen,[22] andererseits haftet ihr dadurch aber auch etwas von dem Geruch der politischen Großerzählungen von Hegel über Dilthey bis Meineck an, die als Gattung insbesondere den deutschsprachigen Diskurs bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts prägten und auszeichneten.[23] Unter dem Eindruck der historischen wie theoretischen Diskontinuitätserfahrung – Arendts „Bruch" – stand die Politische Ideengeschichte im Laufe der vergangenen Jahrzehnte immer wieder unter Rechtfertigungs- und Transformationsdruck.[24] Dies scheint ihr indes aber keineswegs Abbruch getan zu haben, insofern auch in jüngster Zeit monographische Neuerscheinungen zu verzeichnen sind.[25] Denn letztlich, so stellen Gérard Raulet und Marcus Llanque in ihrer *Geschichte der politischen Ideengeschichte* fest, setzte eine Reflexion über die Politische Ideengeschichte erstmals in den Umbruchsituationen des 20. Jahrhunderts ein (1920iger, Kalter Krieg), „da ihre Bedeutung erst im Zusammenhang ihrer Instrumentalisierung anerkannt wurde"[26]. Damit aber wird die Politische Ideengeschichte zu einer „selbstreflexiven Disziplin", sodass der Blick darauf auch verrät, auf welche „Art und Weise […] die Politikwissenschaft ihre eigene (ideale) Geschichte denkt und schreibt, ihr ‚Narrativ'"[27]. So gibt also die Geschichte, die in der Politischen Ideengeschichte erzählt wird, Aufschluss darüber, wer, warum und unter welchen Umständen die Geschichte erzählt.

Was aber zeichnet die gegenwärtige Politische Ideengeschichte – ihre Fragestellung(en), Problemanalysen und Methodik – aus und was lässt sich daraus für unsere Fragstellung nach einer gegenwärtigen *theologischen* Ideengeschichte an Anstößen gewinnen?

Zunächst kann man festhalten, dass sich die Politische Ideengeschichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt als eine Subdisziplin der allgemeineren Ideengeschichte begreift, also einen eigenen Zugang im Vergleich zum philosophischen, geschichtlichen, rechtlichen oder soziologischen Zugang zur Ideengeschichte hat.[28] Diese Abgrenzung bedingt das Selbstverständnis: Laut Raulet und

22 Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 3.

23 Vgl. Trautmann, *Hat Theoriegeschichte Sinn?*.

24 Vgl. z.B. Bermbach, *Über die Vernachlässigung der Theoriengeschichte*.

25 Vgl. z.B. Reese-Schäfer, *Ideengeschichte als Provokation* (2019); Salzborn (Hrsg.), *Handbuch Politische Ideengeschichte* (2018), Schwaabe, *Politische Theorie* (2018).

26 Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 10.

27 Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 9.

28 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 1. Im Zentrum der Politischen Ideengeschichte steht laut Llanque dabei politische Gebilde bzw. „Institution der Institutionen, das heißt jener Ort, der über die Abgrenzung von Institutionen, über ihre Gestalt wie Legalität befindet" (S. 2). Hier wäre auch zu bemerken, dass im Reigen dieser Bezugswissenschaften die Theologie (bislang) kaum in den Blickt geraten ist.

Llanque ist die Politische Ideengeschichte weder mit der politischen Geschichte (synchroner Ansatz), noch mit der Entwicklung „zeitloser" politischer Ideen (diachroner Ansatz) gleichzusetzen.[29] Oder wie Samuel Salzborn in Abgrenzung zum philosophischen bzw. geschichtlichen Zugang anmerkt, konzentriert sich die Politische Ideengeschichte weder auf die Universalität einer bestimmten Idee, noch rein auf deren (Entstehungs)Kontext oder Geschichtlichkeit.[30] Tatsächlich erwecken gegenwärtige Gesamtentwürfe einer Politischen Ideengeschichte den Eindruck, als wollten Sie nach der Verabschiedung sowohl eines „metaphysischen" zeitlosen Ideenverständnisses als auch eines „strukturalistischen" kontext- und sprachanalytischen Zugangs beide Pole wieder miteinander versöhnen, indem die Ideengeschichte auf ihr Potential zur Gegenwartsdeutung- und -gestaltung hin befragt wird. So heißt es etwa bei Salzborn:

> Ideengeschichtlich fundamental dürfte es sein, neben dem Raum-Zeit-Kern auch in den Blick zu nehmen, worin die Potentiale des politischen Denkens liegen, die über die damit anvisierte empirische Analyse konkreter gesellschaftlicher und politischer Konstellationen, die politische Theorien zum Zeitpunkt ihrer Verfassung ja letztlich im sind, hinausgehen […] und damit stets ihr abstraktes Generalisierungspotential im Blick zu behalten.[31]

Auch Grit Straßenberger schließt ihre Darstellung der verschiedenen methodologischen Zugänge zur Politischen Ideengeschichte mit dem sogenannten „Challenge-and-Response-Ansatz". Dieser zeichne sich dadurch aus, dass „konzeptionelle Leistungen" sowohl im Entstehungskontext (synchron) als auch darüber hinaus für einen neuen Blick für die Gegenwart (diachron) interpretiert werden.[32] Und auch Llanque stellt ganz ähnlich fest, dass die „Politische Ideengeschichte […] also weitaus mehr [ist] als nur eine Doktrinengeschichte der Disziplin oder Sachverwalterin ihrer Tradition. Sie ist zugleich Archiv und Arsenal des politischen Denkens"[33]. Mit dieser doppelten Funktion als Archiv und Arsenal ist zugleich angegeben, welche normierende – wenn nicht sogar normative – Rolle die Ideengeschichte in Bezug auf die Gegenwartserschließung und -deutung hat, wenn Llanque sie beschreibt als „ein Teil des Deutungskampfes der Gegenwart: mit Blick auf die Vergangenheit zu ergründen, was die Gegenwart prägt und was die Zukunft bringen mag"[34].

---

29 Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 10.
30 Salzborn, *Einleitung*, S. vii.
31 Salzborn, *Einleitung*, S. vii.
32 Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 7.
33 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.
34 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 3.

Denn „Rezeption ist Adaption“[35], wie er treffend festhält. Die Ideengeschichte ist mit ihrem Rückgriff auf ideengeschichtliches Material Teil der jeweils gegenwärtigen Theoriebildung (Arsenalfunktion) und damit zugleich eingebunden in den Prozess der Weitergabe desselben (Archivfunktion).[36] Die Frage, was und warum etwas rezipiert wird, gibt also letztlich Aufschluss über das Problembewusstsein, von dem aus eine bestimmte Darstellung der Ideengeschichte angestellt wird. Und das gegenwärtige Problembewusstsein scheint stark geprägt von dem Bedürfnis ein „möglichst umfassendes Bild der […] Ideen zu skizzieren“[37], sodass „die Ideengeschichte […] so zur Vitalität der politischen Kultur bei[trägt], weil sie das Ferne und Vergangene als Denkmöglichkeit wach hält“[38].

Mit Ruhstorfers Vorschlag gesprochen könnte man dieses Ansinnen durchaus als „produktiv“ beschreiben: Es geht darum, nach dem Verzehren der postmodernen Dekonstruktion wieder etwas aufzubauen.[39] Auch die anderen beiden von Ruhstorfer verwendeten Theoriebausteine, „Dia-lektik“ und „Konstellation“ lassen sich bei Llanque finden. Er spricht zwar nicht von Konstellation(en), aber von einem „Gewebe politischer Diskurse“. Dieses Gewebe entspannt sich fortwährend zwischen Urheberschaft und Rezeption bestimmter Ideen. Und in eben diesem „Gewebe politischer Diskurse greifen diachrone und synchrone Debatten ineinander“[40]. Gleichwohl würde auch Llanque nicht von einer stur ablaufenden Rhythmik bzw. einem gleichbleibenden Muster in diesem Gewebe sprechen. Es gibt keine einfache Logik, um die Grammatik des Gewebes politischer Diskurse in der Ideengeschichte zu bestimmen (oder sogar vorherzubestimmen), „Diskurse [verfügen über] keine meta-personale Kontinuitäten, in denen Ideen sich von allein entwickeln“[41]. Wohl aber lassen sich in der Rezeption zur Strukturierung „disruptive Brüche“[42] ausmachen, oder „diskursive Zäsuren“, wie etwa die Menschenrechte, die sich dadurch auszeichnen, dass sich nach Einführung dieser Ideen kulturelle wie religiöse Konflikte neu sortieren und fokussieren.[43] Im Gegensatz zu Ruhstorfer verfügt aber Llanques ideengeschichtlicher Ansatz über keine genaueren Kategorien, um diese Zäsuren – Ruhstorfers epochale Prinzipien – „auf den Begriff zu

35 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.
36 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 3.
37 Salzborn, *Einleitung*, S. vii.
38 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 469.
39 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21.
40 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6–8, Zitat S. 10.
41 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6, Zitat S. 8.
42 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6.
43 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 465.

bringen". Dennoch gibt er zwei m.E. produktive Denkanstöße mit: (1) Zunächst das, was er das *„Problem der Kausalität"* nennt. Damit verweist er darauf, dass wir gewöhnlich vom Einfluss eines:r früheren Autor:in auf eine:n spätere:n sprechen, wir aber tatsächlich von einer „umgekehrten Kausalitätsrichtung" an ideengeschichtliche Quellen herantreten sollten, also wie ein späterer Text einen früheren interpretiert. Letztlich macht dies deutlich, dass die diachrone Bedeutung eines:r Autors:in in der unterschiedlichen Rezeption, i.e. Adaption an das jeweilige Problembewusstsein liegt. Daran anschließend ließe sich an Ruhstorfer gerichtet die Forderung formulieren, sich des Problembewusstseins, das seinem topologischen Ansatz zugrunde liegt, klarer bewusst zu sein bzw. dieses klarer bewusst zu machen, so wie er dies am Beginn des diesen Band einleitenden Artikels formuliert: „Zweck dieser Erzählung ist es, sowohl dem Glauben als auch dem Wissen Orientierung anzubieten."[44] Was sagt dieses Movens der Suche nach Orientierungswissen über unsere Zeit wie auch über die Form der Theologie, die wir darin betreiben wollen, aus? Und wie bedingt diese Leserichtung die jeweilige Rezeption der Tradition?

Verbunden mit diesem Denkanstoß ist noch ein zweiter (2), den Llanque einbringt, i.e. die *Konzentration auf Diskurse und ihre jeweiligen Parameter* anstatt auf Autor:innen, da dies nach Llanques wesentlich aufschlussreicher und produktiver zu sein verspricht.[45] Zudem wird hierbei deutlich, dass es eine große Bandbreite an Anknüpfungs- und Adaptionsketten geben kann.[46] Immer neue „Konstellationen" zwischen den verschiedensten Texten und Diskursen entstehen im Laufe der Ideengeschichte – und werden wieder fallengelassen.

Hier bietet sich ein kurzer Blick auf die Dogmatik als der theologischen Disziplin an, die einige Anknüpfungspunkte zur Politischen Ideengeschichte aufweist, und im Speziellen gilt dies für den topologischen Theologieansatz in der Dogmatik, wie er beispielsweise in Ruhstorfers *Christologie* oder Ulli Roths *Gnadenlehre* zu finden ist.[47] Letztlich, so könnte man sagen, stellt sich für die Dogmatik die Frage, wie die zentralen Glaubensinhalte der Tradition als Denkmöglichkeiten auch für die Gegenwart erschlossen werden können. Auch sie kann nicht einfach „Sachverwalterin der Tradition" sein, sondern

44 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 4.

45 In diesem Zusammenhang liese sich der konkrete Bezug auf einzelne Autor:innen, der in Ruhstorfers Ansatz notwendigerweise immer kurz und prägnant ausfallen muss, mit einem Ausspruch Benjamins augenzwinkernd kommentieren, den Arendt wie folgt zitiert: „Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen." (Arendt, *Walter Benjamin*, S. 229).

46 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 8f.

47 Siehe Ruhstorfer, *Christologie*; Roth, *Gnadenlehre*.

muss ihre eigene Form des „Challenge-and-Response“ entwickeln; also ausgehend von einer Analyse des gegenwärtigen Problembewusstseins – der „Zeichen der Zeit“ – die Rezeption (Adaption!) des tradierten Wissensschatzes vornehmen. Dogmatik erschließt sich wesentlich als Dogmengeschichte. Wie Rahner verdeutlicht, besteht dieses „Perlentauchen“ dabei keineswegs allein in einer diachronen Analyserichtung: Offenbarung ist keine Mitteilung von Glaubenswahrheiten, die dann ein für alle Mal so angenommen werden müssen, sondern genauer betrachtet in der stets gegenwärtigen „Selbstoffenbarung Gottes“.[48] Das bedeutet aber nicht, dass sich das tradierte Glaubenswissen, das Dogma, rein auf den jeweiligen historischen Kontext (synchroner Ansatz) reduzieren und damit verabschieden ließe. Stattdessen könnte man sagen, dass sich in der Funktion der Dogmengeschichte als Archiv ihre Funktion als Arsenal verwirklicht. Die Geschichtlichkeit der Dogmatik wird so zu einer fortschreitenden Aneignung der Offenbarung als „Christusgeschehen“.[49] Zum Vergleich führt Ruhstorfer in Bezug auf die Gotteslehre aus:

> Diese Geschichte ist einerseits eine Art Theologie- und Philosophiegeschichte. Doch andererseits ist sie die *Geschichte Gottes selbst*. Denn Gott enthüllt sich und verhüllt sich in der Geschichte. Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte.[50]

Damit ereignet sich für Ruhstorfer wie für Rahner auch immer Neues in Bezug auf Gott, abhängig vom jeweiligen Ort des Offenbarungsgeschehens.[51] Die spannende Frage und zugleich Aufgabe der Dogmatik besteht dann aber gerade darin, im Licht des Gegenwärtigen Anknüpfungspunkte zur Tradition herzustellen, um damit das Potential für die Öffnung auf die Zukunft hin zu entwickeln. Das oben für die Politische Ideengeschichte bereits herausgearbeitete Kriterium der Gegenwartserschließung und bedingt auch der Gegenwartsgestaltung ist also auch für die Dogmatik zentral. Was aber im weiteren Vergleich beider Disziplin auffällt, ist, dass es der Theologie – zumal einem topologischen Ansatz – wesentlich leichter zu fallen scheint, die

48 Kałuża, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 452f.

49 Kałuża, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 452f.

50 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40.

51 Vgl. Kałuża, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 456. Für Rahner ist dabei einzig entscheidend, dass das Neue in den überlieferten Glaubenssätzen implizit enthalten ist und in einem harmonischen Gesamtzusammenhang gebracht werden kann.

diachrone Analyse mit der synchronen in eine „produktive Konstellation" zu bringen. Letztlich ist das darauf zurückzuführen, dass Gott, wie Rushtorfer oben bemerkt, nicht allein eine Geschichte hat, sondern selbst Geschichte *ist*. In seiner Christologie kann Ruhstorfer prägnant formulieren, dass die „Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte" werde, weil der (ideengeschichtliche) Impuls der Inkarnation über die Glaubensgrenzen hinweg „Weltgeschichte geschrieben" hat. „Jesus von Nazaret wurde dadurch zu einem Movens der Weltgeschichte. Dieses Movens ist für die Glaubenden zugleich auch Heilsgeschichte."[52] Doch gerade der Umstand, die Geschichte als *Heils*geschichte auffassen zu können und ihr damit eine tiefere Mitte zu geben, von der aus sie die Gegenwart erschließen kann, ist der Politischen Ideengeschichte nicht möglich. Sie steht damit stets vor der Herausforderung, ein oberstes Prinzip zu finden, das das produktive Zusammenspiel von synchronem und diachronem Ansatz ermöglicht.

Auf die Frage, nach welchem „obersten Prinzip" sich die Politische Ideengeschichte als Ganzes diachron gliedern lässt, gibt es eine Vielzahl von Vorschlägen. Hierbei gilt festzuhalten, dass der klassisch neuzeitliche Ansatz, eine gegebene politische Ordnung auf ihre Legitimität hin zu hinterfragen, weiterhin von großer Bedeutung ist.[53] Llanque erweitert diesen Ansatz in Richtung einer „Organisation von politischer Verbindlichkeit":

> Alle politische Theorie hat es mit der Organisation von Verbindlichkeit zu tun, sei es, dass sie dieses Problem thematisiert, sei es, dass sie es voraussetzt. […] Herkunft, Glaube, rationale Zustimmung, vertragliche Einwilligung, tacit consent, Unterwerfung: in zahllosen Varianten ist die Verbindlichkeit thematisiert worden. Verbindlichkeit ist nicht nur eine Frage der Legitimität der politischen Gewalt, es handelt sich um ein Problem der grundsätzlichen Anerkennung von Normen und Verfahren, Verhaltensweisen und Wertungen, die weit über die Verfügungsgewalt des staatlichen Zentrums der Politik hinausgeht.[54]

Llanques Prinzip der Verbindlichkeit ist eher verfahrenstechnischer Natur, es bezieht sich also auf die unterschiedlichen Varianten und Modi der politischen Organisation, und nicht auf ein Prinzip für eine genealogische bzw. archäologische Kategorisierung verschiedener politischer Ordnungen. Eine solche Frage wäre vermutlich eher im Gebiet der Politischen Philosophie als in dem der Politischen Ideengeschichte zu verorten. Dennoch weist Llanques Verbindlichkeitsprinzip zumindest indirekt in diese Richtung, und zwar dann, wenn man mit ihm nach der tieferliegenden theoretischen Begründungsstruktur für

52 Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, S. 369–370.
53 Vgl. z.B. Salzborn, *Die Zukunft der politischen Ideengeschichte*, S. 267.
54 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 468.

eine jeweilige „grundsätzliche Anerkennung“ der Politik fragt. Wenn man aber diese tieferliegende theoretische Begründungsstruktur einer Gesellschaft analysieren will, kommt man an Carl Schmitt und dessen Politischer Theologie nicht ohne Weiteres vorbei. Sein bekanntes Diktum von der Strukturparallele zwischen politischen und theologischen Begriffen führt er letztlich auf das zurück, was er als die „Soziologie der Begriffe“ bezeichnet.[55] In Bezug auf den Absolutismus des 17. Jahrhunderts führt er aus,

> daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmt.[56]

Dies bedeutet, dass die Strukturparallele zwischen allmächtigem Gott und omnipotentem Gesetzgeber zur Zeit des Absolutismus letztlich auf einer Strukturparallele zwischen politischen und theologischen Konzepten auf der Höhe des jeweiligen (soziologischen) Kontextes – der Bewusstseinslage – beruht. Jede Zeit hat ihren „Zeitgeist“, der sich in den verschiedenen Disziplinen ausdifferenziert und letztlich darüber bestimmt, was allgemein als plausibel – als verbindlich – gelten kann. In Anlehnung an Hegel spricht Schmitt sogar davon, dass „die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist“[57], wobei jede Epoche freilich ihre eigene „Metaphysik“ ausbildet.

Daher ist Schmitt bezüglich einer diachronen Analyseachse, die sozusagen das überzeitliche Wesen des Politischen im Allgemeinen zum Ausdruck bringt, sehr kritisch. „Eine dauerhafte Stabilität kollektiver ‚Lebens- und Weltanschauungen‘ (Dilthey)“, so Reinhard Mehring, „gibt es nach Schmitt nicht. Weil alle Orientierungssysteme bestimmte Träger haben, sind sie umkämpft und instabil. Jede Politik der Wahrheit entzündet Konflikte.“[58] Man könnte also höchstens von Schmitts Freund-Feind-Dualismus als dem Prinzip des Politischen und damit zugleich als dem Prinzip der Entwicklungsdynamik der politischen Geschichte sprechen, die sich in verschiedenen, diachron voneinander abgrenzbaren „Zeitgeistern“ entwickelt. Und genau in diesem Sinne versteht sich auch Schmitt als politischer Akteur und seinen eigenen Rückgriff auf die Politische Ideengeschichte (besonders auf die Autoren der Restauration) als „offensive Geschichtspolitik“[59], denn er konstruiert seine Politische

55 Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 43.
56 Schmitt, *Politische Theologie*, S. 50.
57 Schmitt, *Politische Theologie*, S. 51.
58 Mehring, *Schmitts agonale Ideengeschichte*, S. 208.
59 Vgl. Mehring, *Schmitts agonale Ideengeschichte*, S. 212.

Theologie dezidiert als Gegennarrativ zu den liberalen und sozialistischen Gesellschaftskonzepten seiner Zeit. Diese schonungslose Offenheit hat für postmodern geschulte Ohren etwas geradezu Verblüffendes, war man doch im Fahrwasser von Foucault angetreten, die oft verborgenen und unterbewussten politischen Interessen hinter den verschiedenen Formen von Wissensbildung und -vermittlung aufzudecken. Damit weist Schmitts Ansatz – bei allem Abstoßenden, was seine eigene politische Stoßrichtung anbelangt, – eine erstaunliche Aktualität auf, gerade wenn man bedenkt, wie zentral in gegenwärtigen politisch-emanzipativen Diskursen von *Black-Lives-Matter* über *LGBTQIA+* bis hin zu *#outinchurch* die Methodik des Teilens von alternativen Geschichten und Geschichtsbildern ist, um die *eine*, normativ erfahrende Geschichte bewusst und offensiv zu durchbrechen und zu unterlaufen. Man könnte daran anknüpfend fragen, ob dieses globale gesellschaftliche Phänomen die volle Entwicklung und damit aber auch die Abschlusserscheinung postmodernen Denkens darstellt. Wenn dem so wäre, dann käme es allerdings darauf an, über den Streit der verschiedenen offensiven Geschichtspolitiken hinweg an einem gemeinsam geteilten großen Geschichtsbild zu arbeiten, in dem freilich dem Erinnern erlittenen Leids Raum gegeben werden muss.[60]

Eine weitere spezifische Politische Ideengeschichte, die hierfür interessante Impulse – aus dezidiert europäischer Sicht – einbringen könnte, ist Klaus Roths außergewöhnlicher Ansatz seiner *Genealogie des Staates*. Darin entwirft er das umfassende und umfängliche Panorama der Entstehung des neuzeitlich-modernen Staates als dem „Gravitationszentrum" unseres politischen Denkens, das aus den vorangegangenen Ordnungssystemen Polis, Reich und Ekklesia hervorgeht. Roths Untersuchung ist für unsere eigene Frage von besonderem Interesse, weil nach Roth „[d]ie leitenden abendländischen Ordnungsvorstellungen (Polis, Reich, Ekklesia, Staat) […] sich als Paradigmen oder Metaparadigmen der politischen Philosophie begreifen [lassen]"[61]. Diese Paradigmen stehen also in großer systematischer Nähe zu Schmitts (synchronem) Analyseschlüssel der epochal verschieden ausgeformten Bewusstseinslagen. Diese Paradigmen bzw. die damit korrespondierenden Ordnungssysteme entsprechen „den sozialen und politischen Gegebenheiten […]. Sie alle durchlaufen Phasen der Entstehung und Verfestigung sowie des Niedergangs infolge neu entstehender Problemformationen"[62]. Etwas genauer definiert er die Paradigmen wie folgt:

60 Siehe hierzu die Ausführungen von Martin Kirschner in diesem Band.
61 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 50.
62 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 54.

> Der Ausdruck Paradigmen meint dabei Komplexe von erkenntnisleitenden Orientierungsmustern, die für ausmachbare Personengruppen wirksam sind, Vorstellungen vom ‚richtigen' oder ‚vernünftigen' Zusammenleben, Welt- oder Gesellschaftsbilder, die vor jeder theoretischen Arbeit den Rahmen festlegen, innerhalb dessen überhaupt gedacht wird, die den Filter abgeben, durch den hindurch die Wirklichkeit wahrgenommen wird, durch den die einzelnen Phänomene Relevanz und Signifikanz erhalten, durch den folglich auch festgelegt wird, was überhaupt zum Problem der jeweiligen Theorie werden kann und welche theoretischen Problemlösungswege beschritten werden können.[63]

Diesen synchronen Analyseschlüssel eines epochal bestimmbaren „erkenntnisleitenden Orientierungsmusters" erweitert Roth nun aber auch um eine diachrone Achse. In einer Genealogie, die er in Anlehnung an Nietzsche und besonders Foucault verstanden wissen will, verfolgt er über den Wechsel der einzelnen Paradigmen hinweg, „wie wir zu dem geworden sind, was wir heute sind – um zu explorieren, ob wir anders werden können"[64]. Diese Paradigmenwechsel folgen nicht einer starren Logik, auch Roth will nicht hinter Arendts Brucherfahrung zurück und versteht das Konzept der Genealogie gerade als Korrektiv zu einer Geschichtssicht à la Hegel, er „verzichtet auf die teleologische Prämisse, daß die Geschichte immer ‚vernünftig' verlaufen oder gar einem (göttlichen) Plan gefolgt ist"[65]. Stattdessen geht er davon aus, dass in der Geschichte „Kontingenz herrsche, also nicht pure Beliebigkeit, sondern überschießende Möglichkeit"[66]. Dementsprechend definiert er die seinem Ansatz zugrundeliegende Genealogie anhand von Habermas:

---

63 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 51. Roth bezieht sich bei seiner Theorie der Paradigmen explizit auf Thomas Kuhn: „Wie Kuhn anhand der Geschichte der Naturwissenschaften zeigte, wird die Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihre theoretische Konzeptualisierung stets von bestimmten Grundorientierungen geleitet, von Orientierungsmustern oder Musterorientierungen, die vor jeder theoretischen Arbeit den Rahmen dieser Arbeit abstecken und den Filter abgeben, durch den hindurch die Wirklichkeit überhaupt erst wahrgenommen wird, durch den demzufolge auch erst die eigentlichen Fragen und Probleme festgelegt werden, die die Theorie zu lösen hat. […] Kuhn hat den *Paradigmenwechsel*, der sich in verschiedenen Epochen in der naturwissenschaftlichen Entwicklung ereignete, mit den Umbrüchen verglichen, die sich in der Politik im Gefolge von *Revolutionen* ereignen. Entscheidend ist, daß sich hierbei das menschliche Selbstverständnis ändert." (S. 67). Siehe auch Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.

64 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65.

65 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65. Freilich hindert das z.B. Herfried Münkler daran, Roths Ansatz als „hegelianisch imprägniert" zu bezeichenen, der davon ausgehe, „daß die Genealogie des Staates zuletzt nichts anderes ist als die Auslegung und Entfaltung einer Gestalt der politischen Vernunft" sei. So Münkler in seiner Replik in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 12.1.2004 (zitiert nach Roth, *Genealogie des Staates*, S. 5).

66 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 5.

> Während die Archäologie, die wahrheitskonstitutiven Ausschlußregeln der Diskurse aufdeckt', untersucht die Genealogie, wie sich Diskurse formieren, warum sie auftreten und wieder verschwinden, indem sie die Genesis der geschichtlich variablen Geltungsbedingungen bis in die institutionellen Wurzeln hinein verfolgt'. Sie soll ‚nicht nach einem Ursprung fahnden, sondern die kontingenten Anfänge der Diskursformationen aufdecken, die Vielfalt der faktischen Herkunftsgeschichten analy- sieren und den Schein von Identität … auflösen', um das präsentistische Zeitbewußtsein der Moderne zu destruieren bzw. hinter sich zu lassen (Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 292 f.).[67]

Roth geht es also nicht um die *eine notwendige* Geschichte der Entstehung des Staates, aber durchaus um *eine* Geschichte, die allerdings auch anders hätte laufen können. Insofern folgt diese Geschichte nicht einer zielgerichteten Logik, aber die Abfolgen der verschiedenen Orientierungsmuster „lassen sich in eine logische Abfolge bringen, die der geschichtlichen Entwicklung korrespondiert"[68]. Insofern wohnt dieser Geschichte also durchaus eine Vernünftigkeit inne[69], insofern man diese im Sinne einer Grammatik versteht. Denn als Grammatik wird die Ideengeschichte wieder zu einem „reichhaltigen Arsenal an Ideen und Vorstellungen, die von der Tradition bereitgestellt wurden und beliebig aktualisiert und kombiniert werden konnten"[70] und eben auch aktuell kombiniert werden können, wenn es darum gehen soll, all die verschiedenen „überschießenden Möglichkeiten" der Geschichte darauf hin zu befragen, „ob wir anders werden können". Es handelt sich also bei Roth um eine „konstellative Vernunft" im Sinne Ruhstorfers, die gerade die eine Großerzählung des modernen Staates als ein nur mögliches Moment relativiert:

> Alle diese Visionen vom richtigen Leben, die im Laufe der Geschichte aufgekommen sind, blieben bis heute erhalten. Nichts ging verloren. Alles ist verfügbar. Sie wurden aber zu bloßen Momenten einer bunten Vielheit und im Hinblick auf den Staat relativiert. Sie konkurrieren miteinander und halten sich so gegenseitig in Schach.[71]

Damit wollen wir uns im folgenden Abschnitt Roths Darstellung der Geschichte des Staates zuwenden, wobei der Fokus gerade auf dem Wechsel in den vielfältigen Visionen vom richtigen Leben liegen soll, die als „überschießende Möglichkeiten" uns auch heute herausfordern.

---

67 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65, Anm. 180.

68 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 785.

69 Siehe hierzu z.B. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 74: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die *Genealogie des Staates* enthält, nichts anderes sein als der Versuch, die Entstehung, den Wandel und die Verbreitung der Staatsidee als vernünftig zu begreifen und darzustellen."

70 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 784.

71 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 784.

3. Topologischer Aufriss einer Politischen Theologie. Die Geschichte des Staates in Konstellation mit der theologischen Topologie von Karlheinz Ruhstorfer

Im Folgenden soll eine Geschichte erzählt werden, die Geschichte des Staates.[72] Zentral für das Erzählen dieser Geschichte ist, dass man diese Geschichte, zumindest in Teilen, schon einmal gehört hat. Eine solche Geschichte zu erzählen ist also immer auch *nach*erzählen. In unserem Fall soll hier in aller Kürze die Geschichte des Staates nacherzählt werden, wie sie Roth zusammengestellt hat. Das Verb „zusammenstellen" verweist hierbei darauf, dass auch Roth – wie alle, die Geschichte(n) erzählen – sich bei seiner Geschichte an bereits vorhandenem Geschichtsmaterial bedient, dieses aber auch im Sinne seiner Geschichte neu ordnet und zusammenstellt. Hierfür sind die Wendepunkte der Geschichte entscheidend. Diese „plot twists" sollen dabei lose mit den verschiedenen epochalen Prinzipien bzw. „Protagonisten" der Ruhstorfer'schen Topologie in *Konstellation* gebracht werden, wie sie im einführenden Beitrag von ihm entwickelt werden. Dies kann hier nur annäherungsweise in einem ersten spielerischen Schritt geschehen.[73] Ziel dabei ist es, das Grundgerüst für die Betrachtung eines zentralen Motivs der Geschichte zu bauen: das Verhältnis von Politik und Religion. In Anlehnung an Ruhrstorfers Geschichte des Verhältnisses von Vernunft und Glaube soll das Beziehungsgeflecht zwischen Politik und Religion an den entscheidenden Wendepunkten des Orientierungsmusters nachgezeichnet werden. Denn vor unserem gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Wendepunkt „nach" der Postmoderne stellt sich die Frage, ob wir nicht dabei sind, ein neues Kapitel im Verhältnis von Politik und Religion zu schreiben und hierfür auf das Arsenal an „überschießenden Möglichkeiten" aus der Ideengeschichte zurückgreifen könnten.

Die Geschichte des Staates hat nach Roth einen doppelten Ursprung: einerseits den jüdischen *Exodus* und andererseits die griechische *Polis*.[74] Während die Griechen mit dem Prinzip der Selbstverwaltung autarker Bürgerschaften als die eigentlichen „Erfinder – bzw. Entdecker – des Politischen" gelten können, sollte auch der hebräische Bundesgedanke „ein reichhaltiges Potential an Orientierungsmustern für das alltägliche Leben" entfalten. Denn der in der hebräischen Bibel entwickelte „Bundesgedanke ließ sich […] von den damaligen

72 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 3.

73 Vgl. zu den Metaphern der Protagonisten bzw. des Spiels siehe Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24–26; 6.

74 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 785–786.

Verhältnissen abstrahieren und konnte zum Modell für die modernen Vertragstheorien werden, die mit seiner Hilfe die Entstehung des Staates sowie die Rechte und Pflichten des Souveräns bestimmten." Und auch der „Aufstieg der Polis und die Entwicklung der Demokratie […] [, die] ihren Niederschlag in den klassischen Tragödien, in den Geschichtswerken von Herodot und Thukydides und in der Politischen Philosophie (Platon, Aristoteles)" fanden, sollten „im Spätmittelalter zum Anstoß der Säkularisierung und in der Moderne zum Katalysator der Demokratiebewegung"[75] avancieren. Bereits hier sei auf zwei wichtige Anhaltspunkte hingewiesen: Zum einen auf den bereits diskutierten Umstand, dass politische Innovation immer durch Rückbesinnung und Reinterpretation vonstatten geht. Darin weisen politische Ideengeschichte und Theologie eine interessante Parallele auf. Und zum anderen – und auch hier sei auf die Parallele zur Theologie verwiesen – hat auch unser gegenwärtiges politisches Denken, das sich am „Gravitationszentrum Staat" ausrichtet, einen doppelten Ursprung: Athen und Jerusalem.[76] In Bezug auf Ruhstorfers epochales Prinzip der Identität 1.0 (der sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen) ließe sich analog von einem Prinzip der vollen Anwesenheit von Macht im Politischen sprechen. Das hebräische Bundesvolk lebte im und aus dem Bewusstsein, dass sein Gott im Lager in einem eigens dafür vorgesehen Zelt bleibend „in ihrer Mitte wohnt" und von dort aus wirkmächtig in ihr Leben eingreift. Und auch in der griechischen Polis war es die anwesende Volksversammlung, die an Ort und Stelle als höchste politische Instanz über das Schicksal der Stadtgemeinschaft entschied.

Der Ort des nächsten plot twists für Christentum wie für die Geschichte des Staates ist in Roths Geschichte Rom, und zwar zu der Zeit, als es sich von der Republik zum antiken Großreich des Imperium Romanum entwickelte – also „in jenen Tagen, dass Kaiser Augustus den Befehl erließ, den ganzen Erdkreis in Steuerlisten einzutragen" (Lk 2,1). Die anfängliche römische Stadtrepublik mit ihrem institutionalisierten Ämtersystem zur Gewaltenteilung und -verschränkung, ganz besonders aber mit der Erfindung des römischen Rechts, sollte zwar einerseits ebenfalls für das spätmittelalterliche

75 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 786.

76 Spannend ist hierbei sicherlich auch zu bemerken, dass Roths Ausführungen es nahelegen, dass er den Exodus als historisches Faktum betrachtet. Auch wenn er gerade was die Person des Mose betreffend festhält, dass alle Erwägungen letztlich spekulativ bleiben müssen, so gilt bezüglich des Exodus: „entscheidend ist der dauernde Eindruck, den der Auszug in die Wüste hinterließ" (Roth, *Genealogie des Staates*, S. 204). Abseits vom historischen Faktum liegt der Fokus also auf dem Narrativ des Exodus und dessen Potential als Orientierungsmuster zu fungieren.

Europa zur Inspiration für die konzeptionelle Trennung von Religion und Politik werden. Andererseits ist der entscheidende Wendepunkt, den Roth mit Rom verbindet, die Entstehung des Ordnungsparadigmas des antiken Großreichs, dass „der Polis und der Republik ein Ende setzte[…]“[77]. So wurde das Paradigma der *antiken Polisvorstellung* abgelöst durch die *antike Reichsidee* als einer „Vorstellung einer vom Kaiser als Herrscher (*Dominus*) und Hirte (*Pastor*) gelenkten und befriedeten Welt, die jede natürliche Grenze transzendiert und keine andere Herrschaft als gleichberechtigt anerkennt“[78]. Wie schon die griechischen Städte unter Alexander dem Großen, so wurde schließlich auch die römische Republik unter Pompeius, Caesar und Augustus zu einer Monarchie (zurück)umgewandelt und die ehemals breitere Bürgerschicht politisch praktisch entmachtet. Dieses Abdrängen der Bildungsschichten führte Roth zufolge aber zu einer Entwicklung ungeheuren Ausmaßes, an deren (vorläufigem) Ende als drittes Ordnungsparadigma die *christlichen Reichsidee* stand.

Denn indirekt beförderte diese politische Entmachtung den Drang nach einer gemeinschaftsbildenden Kompensation, der dann auf die vorderasiatischen Erlösungsreligionen treffen sollte – allen voran auf die durch die Heidenmission besonders erfolgreiche Jesusbewegung. Aus diesem Zusammentreffen schließlich die *Ekklesia und das Gottesreich* hervorgehen.[79] Diese ursprünglich im jüdisch-christlichen Umfeld erwachsene Idee des Gottesreiches war hinsichtlich der Ausdeutung ihrer Organisationsform – als Gemeinde, Kirche oder Reich – recht offen und die Entwicklung von der Spätantike bis zur Scholastik war daher auch gekennzeichnet von zahlreichen Spannungen und Gegensätzen, bis aus den unterschiedlichen altorientalischen, jüdischen, hellenistischen und römischen Einflüssen die Vorstellung einer *civitas christiana* als der einen *universalen Ekklesia* hervorging. Letztlich zerbrach an diesen Spannungen aber auch das „harmonische Mit- und Gegeneinander von Kaiser- und Papsttum“[80] und mit ihm die Lehre der untrennbaren Einheit von *Imperium* und *Sacerdotium*. Diese inneren Spannungen, deren bekannteste Episode der Investiturstreit darstellt, verweisen wiederum auf eine ursprüngliche Spannung, die dem, was sich letztlich als das Christentum herausbilden sollte, als Prinzip bleibend eingeschrieben ist. Idealtypisch lässt sich diese prinzipielle

77 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 787.

78 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 33.

79 Siehe Roth, *Genealogie des Staates*, S. 788: „Die entpolitisierte, aus der Reichsgestaltung und -verwaltung ausgeschlossene Bürgerschaft suchte sich alternative Räume der Gemeinschaftsbildung, der ‚politischen‘ Betätigung und der Selbstverwirklichung. Sie intensivierte die alten und entwickelte neue Formen der *Religion* und schuf sich dadurch einen Ersatz für die verlorene oder verweigerte politische Partizipation.“

80 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.

Spannung historisch an der Konstantinischen Wende festmachen. Während die Urgemeinde(n) zunächst die „im Theokratiegedanken angelegten demokratischen und anarchischen Potentiale“[81] entfaltete, erfolgte unter dem Eindruck der *Parusieverzögerung* mehr und mehr eine Adaption der imperialen Herrschaftsstrukturen innerhalb der werdenden Kirche. So „verwandelte“ sich die Kirche „in eine *Anstaltskirche,* die sich mit der imperialen Herrschaft abfand, ihre Strukturen in ihrem Inneren reproduzierte, im Lauf der Zeit eine reichsfreundliche Haltung gewann und schließlich zur alleinigen Religion und damit selbst zum ideologischen Kitt des Römischen Reiches wurde“[82]. Diese „Verwandlung“ findet ihren Niederschlag in den Werken der Kirchenväter, am prominentesten vermutlich in der Reichstheologie des Eusebius von Caesarea, wie auch in der Identifikation des Reiches mit dem letzten und vierten Daniel-Reich als der letzten (Heils)Instanz, die das Kommen des Jüngsten Gerichts noch aufzuschieben vermag. Durch die Translationstheorie auf das Karolingerreich und dessen Nachfolger sollte diese Identifikation das gesamte politische Denken des Mittelalters prägen. Mit der „Taufe“ des Reiches konnte es zu einer Kooperation und Arbeitsteilung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt kommen: der Zwei-Schwerter-Lehre von Papst Gelasius I. Das Reich übernahm dabei die Sorge für die Ordnung und die Sicherheit der Kirche, sodass diese sich auf das übergeordnete Ziel des Seelenheils aller konzentrieren konnte.

Inwiefern könnte man aber von einer Politik im Zeichen der Differenz 1.0 (der transzendente und zugleich sich selbst andere Gott der Patristik und Scholastik) sprechen? Wir müssen uns hier auf die kurze Andeutung beschränken, dass sich die antike wie christliche Reichsidee mit einem Machtkonzept der Repräsentation verbinden lässt: Macht konstituiert sich durch Repräsentation des absoluten und allumfassenden und in diesem Sinne transzendenten weltlichen wie geistlichen Thron der Macht. Verdeutlichen lässt sich dies mit einem Verweis auf die große Bedeutung der Leibmetaphorik in der Reichsideologie des Imperium Romanum zur Kaiserzeit. Bereits Augustus ließ im gesamten Imperium stilisierte Statuen von sich aufstellen, denen der gleiche heilige Status zugesprochen wurde wie seiner eigenen Person. Auf diese Weise wurde die Allgegenwart des Leibes des Kaisers und die dadurch gewirkte Einheit des Reiches sichergestellt. Die Parallele zu Paulus‘ Leib- und Gliedermetaphorik der Kirche und ihrem Haupt Christi ist nicht zufällig.[83] Die Kirche als Gegenentwurf zum Kaiserreich übernimmt dessen (hierarchische) Struktur und entwickelt mit der Sakramententheologie eine eigene Theopolitik der

81 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 788.
82 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 789.
83 Vgl. Cornides, *Corpus Christi*, S. 152–155.

Repräsentation des allmächtigen Gottes in Amt, Gemeinschaft und Handlungen. Letztlich, so könnte man diesen Gedanken weiterspinnen, scheitert das Ordnungsprinzip der *civitas christiana* aber daran, dass sowohl Kaisertum als auch Kirche als Repräsentanten des einen transzendenten allmächtigen Gottes fungieren wollen und müssen.

Daher scheiterte dieses harmonische Bild einer gottgefälligen Ordnung, die nach und nach die ganze Menschheit befrieden und bekehren sollte, nach Roth genau auch an diesem hehren wie unerreichbaren Ziel: „Diese Vorstellung zerbrach nicht erst mit der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern bereits im Investiturstreit. Die Reformation hat nur vollendet, was mit ihm begonnen hatte."[84] So wird der Investiturstreit zur Keim der Entstehung des Staates und mit ihm des vierten Ordnungsparadigmas der *neuzeitlichen Staatlichkeit*,

> die auf den Trümmern der christlichen Weltanschauung erwuchs und – nach theoretischen Vorarbeiten der christlichen Aristoteliker […] – von Niccolò Machiavelli, Jean Bodin, Johannes Althusius, Hugo Grotius u.a. begründet, von Thomas Hobbes klassisch formuliert und in der Folgezeit von Spinoza, Locke, Rousseau, Kant u.a. bis hin zu Hegel ausgefeilt wurde.[85]

So wurde abermals ein religiöser Impuls zum Katalysator der weiteren Entwicklung. Die „Papstrevolution des späten 11. Jahrhunderts" und der darin zum Ausdruck kommende Rückzug der Kirche aus dem harmonischen christlichen Reichsverband unterstützte das Streben der westlichen Monarchien nach Unabhängigkeit von Papst und Kaiser: „Indem die Kirche aus der universalen, die einzelnen Königreiche (*regna*) übergreifenden Einheit der *Ekklesia* ausbrach, verlor das Reich (*imperium*) seine Schutzfunktion (*defensor ecclesiae*) und hörte auf, Universalmonarchie und integrierende Instanz Europas zu sein."[86] Seinen Platz nahmen die Territorialstaaten als neue Akteure ein, die immer weiterreichende Kompetenzen und auf sich konzentrieren konnten. Begleitet wurde diese Entwicklung durch die seit dem 13. Jahrhundert einsetzende Rezeption von Aristoteles und des römischen Rechts. Die natürliche Ordnung erlangte so mehr und mehr einen Status (relativer) Eigenständigkeit von der übernatürlichen Gnadenordnung. „Die Rechtsgründe der weltlichen Herrschaft wurden seither nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Beherrschten gesucht, ihre Legitimation im Wohl und Willen der Bürgerschaft gefunden", resümiert Roth, und „fand seinen bedeutendsten Niederschlag in

84 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.
85 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 53.
86 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.

der *Theorie der Volkssouveränität*".[87] Verbunden mit der Souveränität in einem Herrschaftsgebiet nach Innen war auch die äußere Souveränität, also die Befähigung die Beziehungen zu anderen Staaten selbstständig und ohne Einmischungsmöglichkeit einer „höheren" Instanz auszuhandeln. Folglich bildet „[d]en Kern der neuzeitlichen Staatsidee […] der Gedanke der *Souveränität,* d.h. der zeitlich unbegrenzten, ungeteilten absoluten Herrschaft"[88]. Bei Hobbes begegnet einem schließlich diese Souveränität in Idealform als die unabhängige Staatsgewalt, die allein in der Lage ist, den Krieg aller gegen alle zu bändigen – oder die für die historische Situation seiner Zeit zentralen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Ständen und Konfessionen untereinander. Bei Hobbes wird in der Form des Gesellschaftsvertrags schließlich auch „der Bundesgedanke des Alten Testaments unter veränderten Bedingungen wiederbelebt"[89]. Die vormalige Stellung Gottes wird aber unter diesen Bedingungen vom Bild des Naturzustandes des Menschen abgelöst. So könnte man etwas zugespitzt formulieren, dass Theologie bereits weit vor Feuerbachs Forderung unter den Bedingungen neuzeitlichen Staatsdenkens zu Anthropologie wird. Auf Ruhstorfers epochales Prinzip der Identität 2.0 (die neuzeitliche Synthese von Glauben und Wissen) bezogen, könnte man davon sprechen, dass Gott wie die (All)Macht nicht mehr *über* bzw. *neben* uns verortet wird, sondern *in* uns.[90] Aber analog zur neuzeitlichen Synthese von Glauben und Wissen bleibt bei aller Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung das Konzept der Macht im Letzten auch noch auf ein Absolutes bezogen, sowohl was den absolutistischen Herrscher von Gottesgnadentum als „sterbliche[n] Gott"[91] anbelangt, als auch das individuelle Subjekt, das seine politische Freiheit rückgebunden weiß an den Gesellschaftsvertrag und das strenge Diktat der (moralischen) Vernunft. Im weiteren Verlauf von Roths Geschichte des Staates richtet sich folglich das politische Denken in der Folge grundsätzlich daran aus, welches Bild man sich vom Menschen und dessen „Natur" macht. Damit wurde, je nach zugrundeliegendem Menschenbild aber nicht allein eine absolutistische, sondern auch eine liberale, republikanische, demokratische, kommunistische etc. Konzeption des Staates möglich.[92] Im weiteren Verlauf der Geschichte sollten sich so unter dem zunehmenden Einfluss eines aufklärerischen Menschenbildes die absolutistischen Staaten „im 19. Jahrhundert in bürgerliche Rechtsstaaten und schließlich im 20. Jahrhundert in parlamentarische Demokratien sowie in

87 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 792.
88 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 792.
89 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 795.
90 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 12.
91 Hobbes, *Leviathan*, 134.
92 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 794–796.

Interventions- und Wohlfahrtsstaaten verwandel[…]n. […] Dadurch wurde der *Leviathan* gezähmt."[93]

All diese unterschiedlichen politischen Richtungen, die vom 17. Jahrhundert an das politische Denken entwickelten, bewegten sich dennoch alle im Umfeld des Ordnungsparadigmas der *Staatlichkeit*. Gewiss konnte sich die Legitimationsideologie verändern, z.B. über den Nationalismus des 19. Jahrhunderts oder den Kommunismus des 20. Jahrhunderts, aber selbst der anfänglich stark anarchisch veranlagte Kommunismus richtete sich schließlich auf den Staat aus, erhoffte man mittels ihm doch eine effektive „Steuerung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen"[94]. Demnach kennt Roth keine grundlegenden Paradigmenwechsel, die mit dem Übergang von der Neuzeit in die Moderne und dann in die Postmoderne verbunden wären. Allenfalls, so lässt sich ableiten, erfährt der Staat in der vollständig ausgebildeten Moderne in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seinen machtvollen „Höhepunkt", bevor er gerade an dieser Machtfülle – und dem in seinem Namen begangen maßlosen Greul – letztlich scheitert: „Auf dem Höhepunkt seiner Macht begann die Pathologie des Staates. Die nationalistische Übersteigerung der Staatsidee führte im Zeitalter des Imperialismus zum Kollaps."[95] Auch wenn Roth kein eigenständiges Ordnungsmuster für die Moderne entwickelt, wird doch auf den ersten Blick deutlich, wie sehr diese Übersteigerung der Staatlichkeit dem epochalen Prinzip der Differenz 2.0 (der negative Gott der nachmetaphysischen Moderne) ähnelt, stellt dieses doch auch für Ruhstorfer eine Radikalisierung der Differenz 1.0 dar. Während also einerseits „die ganz andere, nun aber innerweltliche Zukunft, in der die wirkliche Zerrissenheit des Menschen aufgehoben wird", gefordert wird, „führt die tatsächliche weltliche Inszenierung der Destruktion des Widerwärtigen nicht in die Gegenwart der weltlichen Fülle, sondern in die europäischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts"[96]. Diese Erfahrung führt in der Folge bei Ruhstorfer zur Ausbildung des epochalen Prinzips der Differenz 3.0 (die dekonstruktive Nicht-Synthese der Postmoderne), die sich gerade dadurch von der Differenz 2.0 abhebt, dass ihr „deren wiederholte Negation oder Destruktion"[97] unmöglich wird. Destruktion wandelt sich in das Spiel der Dekonstruktion, einer deren bekanntesten Motive Derridas Rede von einem *Messianismus ohne Messias*[98] oder Becketts

93 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 796.
94 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 798–799.
95 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.
96 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 17.
97 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 18.
98 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 19–20. Siehe auch Derrida, *Glaube und Wissen*, S. 9–106.

„Godot kommt nicht" sind. Die Postmoderne bildet keine neue Identität mehr aus, sie kann jeden Versuch einer solchen Konsolidierung immer nur limitieren. Der Geist der Moderne schwebt wie aus Pandoras Büchse entflohen über ihr, aber zugleich „weht der Geist, wo er will".

Eine ähnliche Entwicklung könnte man auch in Roths Politischer Ideengeschichte für die Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ausmachen. Seit seinem Kollaps befindet sich laut Roth das Paradigma der Staatlichkeit in einer Art Dekonstruktion: Es hat das mit seinem Namen über Jahrhunderte verbundene Heilsversprechen eingebüßt, ohne dass am Horizont des politischen Denkens bereits klar ersichtlich ein neues Paradigma erschienen ist. So formuliert Roth unter dem Eindruck von Globalisierung und europäischer Einigung abschließend:

> Die Genealogie des Staates gelangt heute an ihr Ende. […] Den Fokus der künftigen Orientierung jedenfalls kann nicht mehr der Staatsbegriff bilden. Die Entwicklung der Staatstheorie und der Staatlichkeit bildet eine abgeschlossene Phase der geschichtlichen Entwicklung. Das etatistische Ordnungsdenken ist erschöpft. Das Bild des Staates ist vollendet. Der große Kreis hat sich geschlossen. Die Melodien sind durchgespielt. Die Staaten werden zwar nicht ‚absterben', sie werden aber herabgestuft zu untergeordneten Momenten im Kontext internationaler und innergesellschaftlicher Verhandlungssysteme.[99]

Damit stellt sich nicht allein für Roth die Frage nach dem „Danach". Welche neue Ordnungsparadigmen die Zukunft – als eine immer schon hereinbrechende Gegenwart – bringen mag, scheint offen. „Neue Theorien sind gefordert, die neue Leitideen ins politische System einführen und sich in neuen Institutionen ablagern müssen. Ob sie durch die Aktualisierung und eine neue Kombination der alten Visionen gewonnen werden können, muß an dieser Stelle offen bleiben."[100] Seine Genealogie des Staates jedenfalls soll als Baukasten für diese Arbeit an der Zukunft dienen.

Damit schließt Roth seine Analyse genau an dem Punkt, wo Ruhstorfers Gegenwartsanalyse in Bezug auf das Verhältnis von Glauben und Wissen unter dem Paradigma der Identität 3.0 (die produktive Konstellation der Geschichte) ansetzt: „Zukunft soll aus der Geschichte hervor-geführt werden und zwar in einem ‚pro-duktiven', weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation."[101] Ruhstorfers Vorschlag der „produktiven Konstellation" zielt hierzu darauf ab, „die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins

99 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.
100 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.
101 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

Gespräch [zu] bringen. Dieses Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte“[102]. Wäre ein solcher Vorschlag auch für die Zukunft des politischen Denkens möglich? Ließe sich für die Politische Ideengeschichte – analog zu Ruhstorfers theologischer Topologie – mittels einer produktiven Konstellation, die aus der Dia-Lektik der verschiedenen Ordnungsparadigmen hervorgeht, ein neues „konstellatives“ politisches Ordnungsmuster „pro-duzieren“?

Die erste Schranke, die einer solchen Pro-duktion an Ort und Stelle im Wege steht, ist der Umfang einer hier möglichen Untersuchung. Daher scheint es „produktiver“, sich zunächst einer zweiten Schranke zu widmen: die Rolle, die die Religion in dieser politischen Produktion spielen könnte. Diese Frage stellt insofern ebenfalls eine Schranke dar, da die Religion – zumindest in der Geschichte Roths – seit der „Papstrevolution des 11. Jahrhunderts“ keine produktive Rolle in der politischen Ideengeschichte mehr gespielt zu haben scheint. Wie aber kann sie dann, nachdem die Melodie des Ordnungsparadigmas des Staates verklungen ist, erneut ein Wörtchen mitreden?

Einer zumindest andeutungsweisen Beantwortung dieser Frage in einem letzten Abschnitt soll dabei noch ein kurzes Gegennarrativ zur *Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*[103] vorangestellt werden.

4. Die bleibende Verwiesenheit von Politik und Religion aufeinander

Die Frage des Verhältnisses von Politik und Religion ist bekanntlich ein weites Feld, sodass eine Erörterung dieses Sachverhaltes beinahe notwendigerweise zu kurz gerät und zentrale Momente nicht in den Blick geraten. Daher soll der Fokus der hier vorgenommenen Betrachtung auf die Frage eingegrenzt werden, wie theologisch eine bleibende Bezogenheit von Religion und Politik auch über die Neuzeit hinaus gedacht werden kann. Denn von Seiten der Politischen Ideengeschichte scheint es auf den ersten Blick recht eindeutig, dass die große Errungenschaft der Neuzeit gerade in der Trennung dieser beiden Sphären besteht, während die „harmonische Einheit“ unter dem Ordnungsparadigma der *Ekklesia* bzw. der *civitas christiana* ihren geschichtlichen Ort gerade in der Patristik und vor allem im Mittelalter hat.

102 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7.

103 So der Untertitel von Schmitts später Antwort auf die Kritik von Erik Peterson von 1970, *Politische Theologie II*.

Ein erster Einwand bzw. eine erste Klarstellung bei aller Zustimmung zur generellen Stoßrichtung dieser Geschichte muss allerdings darauf verweisen, dass zumindest die Unterscheidung zwischen Politik und Religion – bzw. von der weltlichen und geistlichen Sphäre – bereits prinzipiell im christlichen Denken angelegt ist, wie auch Roths Ausführungen verdeutlicht haben. Insofern müsste man also etwas genauer davon sprechen, dass die Unterscheidung unter dem politischen Ordnungsparadigma der neuzeitlichen Staatlichkeit schlicht eine neue Form angenommen hat, und zwar die einer zunehmenden Monopolisierung politischer Autorität auf Seiten des staatlichen Akteurs. Entscheidend hierbei ist aber anzumerken, dass diese Entwicklung auch religiös-theologisch unterstützt wurde. Hier ließe sich nochmals auf Roths Ausführungen zur Rolle des Investiturstreits verweisen oder aber ganz allgemein auf die Rolle reformatorischer Theologie – insbesondere auf Luthers Reinterpretation der *Zwei-Regimenter-Lehre* – sowie auf die Entwicklung des neuzeitlichen Territorialstaates.[104] Ohne dies weiter ausführen zu können, wird jedoch bei näherem Hinsehen schnell ersichtlich, dass – mit Schmitt gesprochen – die jeweilige historisch-soziologische Bewusstseinslage nicht allein spezielle politische Evidenzen ausbildet, sondern eben auch spezielle Formen des Religiösen. Dies aber bedeutet, dass Politik und Religion auch über die Phase der „harmonischen Einheit" hinweg aufeinander bezogen blieben, auch wenn sich die Paradigmen dieser Beziehung grundlegend veränderten.

Dies in Hinblick auf die Begriffspaare von Glauben/Wissen, Religion/Vernunft bzw. Theologie/Philosophie in aller Deutlichkeit herausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst von Ruhstorfer. Sein Ansatz erlaubt es, selbst die scheinbaren Auflösungserscheinungen des Christentums seit dem ausgehenden Mittelalter als Orte göttlicher Offenbarung – als „eine Art göttliche[n] *strip tease*"[105] – im langen Lauf der Heilsgeschichte zu lesen. Wie Ruhstorfer im einleitenden Artikel oben ausführt, bildet so beispielsweise die Neuzeit das religiöse Bewusstsein der „gottmenschlichen Einheit [aus], für die Jesus steht, [und die] nunmehr als definitiv auf alle Menschen geweitet vorgestellt wird".[106] Dass dieses Näheverhältnis zwischen individuellem Subjekt und dem allmächtigen Gott als dem Paradigma neuzeitlich-absolutistischer Souveränität Folgen für die Demokratisierung von Liberalisierung der politischen Sphäre bewirkt, erscheint unmittelbar einsichtig. Auch in der Moderne im Zeichen des „Todes Gottes" kann so „das christliche Movens der Menschwerdung Gottes

104 Vgl. Dreier, *Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates*, S. 301–346.

105 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40.

106 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 13–14.

[…] [entdeckt werden], nur dass hier Gott in der Weise Mensch wird, dass er sich seiner Göttlichkeit vollkommen entledigt“[107]. Dies ist für Ruhstorfer aber im Gegensatz z.B. zu Eric Voegelin gerade kein Zeichen für eine säkulare und manichäische Perversion des Christlichen.[108] Wohl aber tritt Gott radikal in das Schicksal des irdischen Menschen ein und teilt existentiell seine Freude und sein Leid, die sich in den Abgründen der Moderne ereignen. Und schließlich kann Ruhstorfer auch nachweisen, dass sich die Postmoderne u.a. bei Derrida nicht allein auf religiöse Anspielungen wie etwa das Bild des Messianismus ohne Messias beschränkt, sondern „dass die religiöse Dimension der philosophischen Vernunft in der Postmoderne in neuer Weise ans Licht tritt“[109]. So kann z.B. der politische Philosoph Claude Lefort in Bezug auf die moderne Demokratie von einer *Fortdauer des Theologisch-Politischen* sprechen und davon, dass sich „die moderne Religion, das Christentum, als diejenige [erweist], die den Philosophen lehrt, was er zu denken hat“[110]. Aber auch im Zeichen der Postmoderne, die oftmals mit dem Phänomen der Postsäkularität gekoppelt wird, gilt für Ruhstorfer: „Die christliche Religion ist nicht einfach wiedergekehrt, sondern sie ist sich selbst eine andere geworden. In diesem Werden erweist sich ihre Lebendigkeit.“[111] Dieser Lebendigkeit wollen wir uns nun nochmal abschließend zuwenden, wenn es darum geht zu überlegen, welche Rolle die Religion in der gegenwärtigen politischen Konstellation spielen könnte.

5. Resümee: Ressourcement der *gerechtfertigten Fiktionen* des Heils

Wie Roth feststellt, gelangt die Genealogie des Staates heute an ihr Ende. Diese Feststellung hat aber keinerlei triumphalen Unterton. Roth, der sich der Errungenschaften des Ordnungsparadigmas des Staates – die vor allem im langen Verlauf von dessen Zähmung erkämpft wurden – bewusst ist, weist auf die Risiken im Umfeld dieses Übergangs hin.[112] Allen voran aufgrund der Garantie der Freiheit durch den Staat sehen eine Vielzahl der Politikwissenschaftler:innen (derzeit) daher keine Alternative zur Staatlichkeit, weil, so Salzborn, „der Staat praktisch die einzige Kategorie ist, die das universelle Versprechen auf individuelle Freiheit auch außerhalb der westlichen Welt zu einer ernsthaften

107 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 17.
108 Vgl. Voegelin, *Die Politischen Religionen*.
109 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 20.
110 Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, S. 46.
111 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83.
112 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 798–800.

Perspektive" hat werden lassen und dies weiterhin verspricht.[113] Damit scheint ein, wenn nicht sogar *das* Leit- und Legitimationsmotiv der Politik „das große Wagnis"[114] der Freiheit zu bleiben. In puncto Freiheit hat sich das Christentum allerdings – gerade in seiner katholischen Ausprägung – in den vergangenen Jahrhunderten nicht als Fackelträger gezeigt. Deshalb dürfte zumindest von einer Außenperspektive wie der Politikwissenschaft her nicht unmittelbar ersichtlich sein, was das Christliche bzw. Katholische zum Bau der Zukunft beitragen könnte. Wenn das Christliche aus politologischer Sicht nicht einfach nur ein Moment der politischen Ideengeschichte – das Ordnungsparadigma der Ekklesia – sein will, ist zu allererst eine „Befreiung des ‚Katholischen'"[115] notwendig, an der es theologisch zu arbeiten gilt. Eine solchermaßen „befreite" Theologie ist dann aber auch frei, sich in den interdisziplinären und interglobalen Diskurs um die Gestaltung unserer globalen Zukunft einzubringen. Denn wie der topologische Aufriss zur Entstehungsgeschichte des Ordnungsprinzips der Staatlichkeit gezeigt hat, können Politik und Religion entlang unterschiedlicher epochaler Prinzipien als bleibend aufeinander bezogen betrachtet werden. Mit Blick auf Roths Archäologie des politischen Ordnungsparadigmen kann auch darauf verwiesen werden, dass die jeweiligen Paradigmenwechsel in je eigener Weise immer auch religiös gefärbt sind: der doppelte Ursprung des Politischen in Polis und jüdischem Bundesgedanken, die Jesusbewegung als Katalysator für die Entstehung der (christlichen) Reichsidee und schließlich der *civitas christiana*, sowie letztlich auch die Papstrevolution für die Entstehung des Staatsdenkens.

Folgen wir Ruhstorfers Analyse unserer Gegenwart, stehen wir vor der Herausforderung, „*von einer Kultur des Verzehrs und Verbrauchs zu einer produktiven Konstellation der Bewahrung und Bewirtschaftung – auch – der geistigen Schöpfung über*[*zu*]*gehen*"[116]. Hierfür könnte für das Verhältnis von Politik und Religion das Gleiche gelten wie für die Bezugspunkte Glaube und Vernunft in der Ruhstorfer'schen Konzeption: „Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation*

113 Vgl. Salzborn, *Zukunft der politischen Ideengeschichte*, S. 273. Salzborn verweist in diesem Zusammenhang auf ähnliche Stimmen wie z.B. Voigt, *Der Januskopf des Staates*, insbesondere S. 41; Heinze, *Rückkehr des Staates?*; sowie Krell, *Weltbilder und Weltordnung*, , insbesondere S. 99.

114 Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, S. 60.

115 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen"*. Faktisch hat sich diese „Befreiung" in der Kath. Theologie, insbesondere seit dem II. Vaticanum, bahngebrochen. Freiheit ist längst zum Leitmotiv und Fundament zahlreicher Theologien geworden.

116 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken."[117] Der Mangel an erfüllter Gegenwart kann politisch als der unbefriedigende und undynamische Zustand unter dem „Diktat der Alternativlosigkeit" gelesen werden: die konstatierten Fehlstellungen des Hier und Jetzt können nur als einzige Möglichkeit und zugleich als einzige Bedingung des „Immer-so-weiter" gesehen werden. Die Geschichte hört auf, da es kein Wohin mehr gibt, wohin sie erzählt werden könnte. Daher bleibt als (echte) Alternative eine „neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren"[118]. Der spanische Philosoph José Antonio Marina spricht in seiner politischen Philosophie der *Passion der Macht* davon, dass politisches Handeln immer eine „Anfangsfiktion" benötige, sei diese nun Gott, die Natur oder das Volk. Dabei ist sich Marina des sandigen Fundaments politischen Handelns vollauf bewusst.[119] Er zieht daher den Begriff der „konstituierenden Fiktionen" dem des „legitimierenden Mythos" vor, da das Wort Fiktion besser die grundsätzliche Verwundbarkeit und das damit eingeschriebene Risiko besser zum Ausdruck bringt. Gleichwohl hält er daran fest, dass diese Fiktionen gerechtfertigt sind. Hierfür aber, brauche es eine „kreative Rationalität", die diese Fiktionen nicht allein kritisieren, sondern eben auch erfinden könne.[120] – Theologie als kreativ-rationale Rede von der „Fiktion" Jesus Christus? Gewiss ließe sich theologisch nur schwer von einer Fiktion sprechen. Aber entscheidender für die konstellative Dia-lektik wird die Frage sein, wie glaubhaft, wie transformierend, wie potentiell produktiv die christliche „gute Botschaft" ist. Denn in ihrem wirklichkeitserschließenden und -transformierendem Potential erschließt sich ihre Rechtfertigung. Wie wollen wir Christ:innen also von einer Welt erzählen, die wir als von Gott verherrlicht glauben?[121] Operiert Theologie also womöglich immer schon mit einem solchen „Challenge-and-Response-Ansatz"[122]?

Die Tradition, angefangen von der Heiligen Schrift ist eine Geschichte, erzählt in einer unvorstellbaren Vielzahl von Geschichten, die doch zum „Gravitationszentrum" das Heil der Welt haben. Insofern ist theologische Innovation immer auch ein Zurückblicken. Tradition hat ähnlich der Politischen

117 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 23.
118 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.
119 Vgl. Marina, *Passion der Macht*, S. 157–160.
120 Vgl. Marina, *Passion der Macht*, S. 170. Ferner definiert Marina auf S. 161 wie folgt: „Ich verstehe unter konstituierender Fiktion diejenige, auf der sich ein Projekt konstruieren lässt, und zwar so, dass, wenn die Fiktion verschwindet, die Konstruktion zusammenfällt."
121 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.
122 Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 7.

Ideengeschichte immer beide Funktionen, die des Archivs und die des Arsenals.[123] Doch dieser Ruf zum *ressourcement* oder *ad fontes* kann in unserer Zeit nicht mehr die Suche nach der (Wieder)Entdeckung *der* Wahrheit sein. Das wäre Anachronismus. Dem Perlentaucher gleich können wir nur Bruchstücke aus den Tiefen hervorholen und versuchen, „im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen", wie auch für ein zeitgemäßes (politisches) Handeln. Daher könnte man auch einem solchen theologischen Programm des „Ressourcements gerechtfertigter Fiktionen des Heils" Arendts Zitat aus Shakespeares *Der Sturm* (I, 2) voranstellen:

> „Fünf Faden tief liegt Vater dein:
> Sein Gebein wird zu Korallen;
> Perlen sind die Augen sein:
> Nichts an ihm, das soll verfallen,
> Das nicht wandelt Meeres Hut
> In ein reich' und seltnes Gut."[124]

Literatur

Arendt, Hannah: „Walter Benjamin", in: *Menschen in finsteren Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz. München: 1989, S. 185–242.

Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, hrsg. v. Mary McCarthy. München: 1998.

Bermbach, Udo: „Über die Vernachlässigung der Theoriengeschichte als Teil der Politischen Wissenschaft", in: Ders. (Hrsg.): *Politische Theoriengeschichte. Probleme einer Teildisziplin der politischen Wissenschaft, Politische Vierteljahresschrift*. Sonderheft 15, Opladen: 1984, S. 9–31.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt a.M.: 1976.

Cornides, Johannes: *Corpus Christi. Biblische Vorausbilder, sakramentale Vergegenwärtigung und ekklesiologische Vorwegnahme des ‚neuen Menschen'*. Paderborn: 2018.

123 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.

124 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207. Siehe auch Arendt, *Walter Benjamin*, S. 229, wo Arendt den Textabschnitt überschrieben mit „Der Perlentaucher" ebenfalls mit diesem Auszug einleitet.

Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft", in: Ders./Gianni Vattimo (Hrsg.): *Die Religion*. Frankfurt a.M.: 1996, S. 9–106.

Dreier, Horst: „Zur Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates", in: Maik Reichel/Hermann Solms/Stefan Zowislo (Hrsg.): *Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute*. Halle: 2015, S. 301–346.

Heinze, Rolf G.: *Rückkehr des Staates? Politische Handlungsmöglichkeiten in unsicheren Zeiten*. Wiesbaden: 2009.

Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. eingl. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner. Stuttgart: 1984.

Höntzsch, Frauke: „Diskontinuität als Paradigma. Ideengeschichte im Zeitalter der Kontingenz", in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 43–68.

Höntzsch, Frauke: „Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte, in: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 9–14.

Kałuża, Krystian: „‚Was bisher nicht „so" gegeben war'. Karl Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung", in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 130 (4/2008), S. 445–466.

Krell, Gert: *Weltbilder und Weltordnung. Einführung in die Theorie der internationalen Beziehungen*. Baden-Baden: 2009.

Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: 1962.

Lefort, Claude: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, übers. v. Hans Scheulen u. Ariane Cuvelier. Wien: 1999.

Llanque, Marcus: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*. München: 2008.

Llanque, Marcus/Münkler Herfried (Hrsg.): *Politische Theorie und Ideengeschichte. Lehr- und Textbuch*. Berlin: 2007.

Marina, José Antonio: *Passion der Macht. Theorie und Praxis der Herrschaft*. Basel: 2011.

Mehring, Reinhard: „Der Apologet als Mineur. Carl Schmitts agonale Ideengeschichte", in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 203–219.

Raulet, Gérard /Llanque, Marcus: „Einleitung", in: Dies. (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 9–20.

Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: 2021.

Reese-Schäfer, Walter: *Ideengeschichte als Provokation. Schriften zum politischen Denken*. Stuttgart: 2019.

Roth, Klaus: *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*. Berlin: 2011.

Roth, Ulli: *Gnadenlehre*. Paderborn: 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Paderborn: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz: „‚Wiederkehr der Religion?' Theo-philo-sophische Perspektiven", in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/ders. (Hrsg.): *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion. Festschrift annlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes*. Freiburg i.Br.: 2008, S. 59–85.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen", in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 31–47.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte", in: Ders. (Hrsg.): *Christologie*. Paderborn: 2018, S. 215–377.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des Katholischen. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Salzborn, Samuel: „Einleitung", in: Ders. (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. vii–ix.

Salzborn, Samuel: „Die Zukunft der politischen Ideengeschichte", in: Ders. (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 266–275.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, München: ^{3}1990.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: ^{7}1996.

Schwaabe, Christian: *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*. Paderborn: 2018.

Straßenberger, Grit: „Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte", in: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 2–8.

Tautz, Stephan: *Radikale Sakramentalität. William T. Cavanaughs politische Theologie der Eucharistie im Gespräch mit radikaldemokratischer Theorie der Macht*. Münster: 2022.

Trautmann, Günter: „Hat Theoriegeschichte Sinn? Anmerkungen zum Forschungsstand einer Teildisziplin", in: Udo Bermbach (Hrsg.): *Politische Theoriengeschichte. Probleme einer Teildisziplin der politischen Wissenschaft, Politische Vierteljahresschrift*. Sonderheft 15, Opladen: 1984, S. 250–280.

Trimcev, Rieke: „Produktive Erkenntnisfehler. Anachronismen in der politischen Ideengeschichte“, in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 69–91.

Voegelin, Eric: *Die Politischen Religionen*. München: 1993.

Voigt, Rüdiger: *Der Januskopf des Staates. Warum wir auf den Staat nicht verzichten können*. Stuttgart: 2009.

Drei Theorien über die Verlaufsstruktur der Philosophiegeschichte

(*Heidegger, Boeder, Hegel/Hösle*)

Three Theories Concerning the Structure of History of Philosophy

(*Heidegger, Boeder, Hegel/Hösle*)

Wilhelm Metz

Abstract

The article discusses three theories of the history of philosophy; Heidegger sees in this a decay, Hegel a progress and Boeder speaks of an equality of epochs.

The article aims to show that Heidegger's theory of decay immanently leads to Boeder's thesis of the equality of epochs and that the latter theory inevitably leads back to Hegel's thesis of progress, which has been updated by Hösle and enriched by the moment of the cyclical. The last part of the article argues the fact that this third theory is to be favored.

Keywords

History of being, technology, metaphysics, wisdom, self-reflection, freedom

Drei philosophische Theorien über die Verlaufsstruktur der Philosophiegeschichte sollen im Folgenden fokussiert werden: Heidegger erblickt in der Geschichte der Philosophie einen Verfall, eine wachsende Seinsvergessenheit, die in der Seinsverlassenheit der technischen Moderne resultiere; Boeder erkennt den drei Epochen des philosophischen Wissens eine Gleichursprünglichkeit und -würdigkeit zu, weil die Aufgabe, die an jedem maßgeblichen Ort der Geschichte, und in der jeweiligen Epoche als ganzer, dem Denken gestellt war, von diesem vollkommen erfüllt worden sei; Hegels These, dass die Geschichte der Philosophie, sowie die Weltgeschichte insgesamt, einen Fortschritt im Selbstbewusstsein der Freiheit darstelle, ist in unserer Gegenwart von Vittorio Hösle aktualisiert und um das Moment des Zyklischen bereichert worden. In den drei möglichen Perspektiven auf die Philosophiegeschichte

© WILHELM METZ, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_009
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

erscheint ihre Verlaufsform somit als: Fortschritt, Verfall oder Gleichrangigkeit der Epochen. Im Folgenden wird ein Weg durch diese drei Sichtweisen hindurch beschritten; wir werden von der Verfallstheorie aus-, zur These der Gleichrangigkeit übergehen, um zuletzt die Fortschrittsthese zu favorisieren.

1. Heideggers Seinsgeschichte und ihr verborgener Manichäismus

In der nachidealistischen Moderne nimmt Heidegger, näher seine Kritik an der Metaphysik, eine Sonderstellung ein. Viele Autoren der nachhegelschen Moderne lehnen die Metaphysik ab, weil sie ihren Tiefgang für unmöglich erklären und davon überzeugt sind, dass uns nur ein einzelwissenschaftlich-empirisches Wissen möglich sei. Für Heidegger hingegen denkt die Metaphysik *nicht tief genug*; die großen Denker der Geschichte hätten die jeweilige Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d.i. das Sein des Seienden, erkannt und auch zur Sprache gebracht, dabei aber das Sein als Sein unbedacht gelassen. Heidegger bestreitet nicht, dass die Philosophie, die er Metaphysik nennt, eine eigene Aufgabe besitzt bzw. besessen hat, die über die Einzelwissenschaften hinausgeht, welche letzteren immer nur besonderen Bezirken des Seienden, z.B. der Natur oder der Geschichte, zugeordnet sind.[1] Denn die Metaphysik fragt nach dem Sein des Seienden, d.i. des Seienden als solchen und des Seienden im Ganzen, und sie erkennt dieses auch der Wahrheit gemäß, nämlich innerhalb der Grenzen der jeweiligen „Unverborgenheit", innerhalb derer das denkende Menschenwesen existiert. Wenn Heidegger hinter die Frage der Metaphysik zurückgeht und ihr eine Seinsvergessenheit ansieht, nimmt er offenbar eine Meta-Position zur Metaphysik ein. Wie ist diese zu verstehen?

Heideggers Sicht ist bekanntlich diese: Jedes metaphysische Denken steht in der Lichtung einer – geschichtlich sich wandelnden – Unverborgenheit des Seins. Die Denker haben das Sein des Seienden stets gedacht und in Grundworte geprägt, wie es sich ihnen in dieser Lichtung gezeigt hat bzw. wie ihnen diese Unverborgenheit des Seins des Seienden vom Sein selbst zugeschickt worden ist.

---

1 Das stimmt weitgehend mit Aristoteles überein, der in seiner Metaphysik hervorhebt: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende, insofern es seiend ist, untersucht und was diesem (dem Seienden als Seienden) an sich zukommt. Diese Wissenschaft ist mit keiner der Einzelwissenschaften identisch. Denn keine andere Wissenschaft hat das Seiende als solches zum Gegenstand der Untersuchung. Vielmehr schneiden sie einen Teil davon (von der Seinswissenschaft) heraus und untersuchen, was sich für diesen Teil dann ergibt, so z.B. die mathematischen Wissenschaften (Met. IV, 1, 1003 a 21–26)" (die Übersetzung ist übernommen von Flashar, *Aristoteles*, S. 220).

> Daß sich seit Platon das Wirkliche im Lichte von Ideen zeigt, hat nicht Platon gemacht. Der Denker hat nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach.[2]

Die von den Denkern gemachte Seins-Erfahrung hat sich von Epoche zu Epoche, näher von der griechischen über die hellenistisch-römisch-mittelalterliche bis zur neuzeitlichen Welt verarmt; konkret: Der schöne und ewige Kosmos der Griechen als der in sich gegliederte Wohnort von Sterblichen und Unsterblichen wird im christlichen Mittelalter zu einem vom Schöpfergott Gemachten, sogar zu einer gefallenen Welt, aus der uns der Heiland erlösen will; in der Neuzeit erscheint die Welt nur noch als Objekt für das Subjekt, das sich von ihr ein Bild zurechtlegt;[3] die neuzeitliche Subjektivität wird schließlich, in Gestalt der planetarischen Technik, das Seiende im Ganzen „stellen", die Natur zur Tankstelle für die Technik[4] herabsetzen. Der Sinn von Sein in der griechischen Epoche ist Anwesenheit, in der christlich-mittelalterlichen Epoche geschaffen sein, in der Neuzeit Objektivität, bis sich zuletzt in der technischen Moderne die Gegenständlichkeit auf den bloßen Bestand reduziert.[5] Hierbei ist zu beachten, dass schon das früheste Denken eine Seinsvergessenheit aufweist. In der Urstiftung des philosophischen Denkens bei Anaximander, Heraklit und Parmenides wurde zwar nach Heidegger das Sein des Seienden reicher und ursprünglicher gedacht als selbst von Platon und Aristoteles, aber auch dem frühesten Denken ist die Seinsvergessenheit in die Wiege gelegt, die sich in der Folge immer weiter vertieft.

> Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist dieses nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet. […] Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins*.[6]

Hier ließe sich fragen, was das Sein als Sein denn „sei". So viel können wir, in der Perspektive von Heideggers Denken, sagen: Das Sein selbst ist das Geschick, genauer: das Schickende im Geschick, welches aller Geschichte, insbesondere der Geschichte des Denkens, zugrunde liegt; das Sein ist unverborgen gewesen in den verschiedenen Gestalten, die das Sein des Seienden

2 Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 17.

3 Siehe Heideggers Holzweg *Die Zeit des Weltbildes*, in: Ders., *Holzwege*, S. 73f.

4 Diese Formulierung gebraucht Heidegger in seiner Festrede *Gelassenheit*, die er im Jahre 1955 in Meßkirch gehalten hat.

5 Siehe Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 16f.

6 So in dem Holzweg *Nietzsches Wort „Gott ist tot"*, in: Heidegger, *Holzwege*, S. 259.

in der Seins-Geschichte angenommen hat. Die metaphysischen Denker sind, wie z.B. Platon, von einer Wahrheit des Seins des Seienden angesprochen und auch in Anspruch genommen worden, um es zu denken und zur Sprache zu bringen. Unsichtbar ist ihnen jedoch geblieben, dass es sich bei jeder epochalen Manifestation des Seins des Seienden um ein Geschick des Seins handelt, welches sich ereignishaft wandelt; jeder Denker musste das ihm eröffnete und offenbare Sein des Seienden daher für eine ewige Wahrheit halten. Den Denkern blieb verborgen, dass sich, im Sein des Seienden, das schickende Sein selbst ebenso zeigt wie entzieht.

Das neue Denken im Sinne Heideggers, zu dem es im Ausgang vom bisherigen Denken keinen Übergang, sondern nur den Sprung gibt, vermag der epochalen Fassungen des Seins des Seienden *als* Schickungen gewahr zu werden, zugleich in ihnen den Grundzug der wachsenden Seinsvergessenheit, der sie durchwaltet, auszumachen. In seinem Doppel-Aufsatz *Identität und Differenz* hat Heidegger ganz knapp die bisherigen Fassungen des Seins des Seienden aufgeführt:

> Unendlich unmöglicher bleibt es, ‚das Sein' als das Allgemeine zum jeweilig Seienden vorzustellen. Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: *physis, logos, hen, idea, energeia*, Substanzialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens.[7]

Wie die einzelnen Fassungen des Seins des Seienden nicht auseinander hergeleitet werden können – auch zwischen ihnen gibt es keine Übergänge –, so kann auch die Tiefendimension des Denkens, das sich hier vollzieht, nur erreicht werden, wenn dieses Denken vom Sein selbst ereignet wird, damit es das Sein als Sein denke und es, inmitten des Seienden und unterschieden von ihm, zur Sprache bringe. Das einzig Verbindende zwischen allen bisherigen Epochen des Seins ist die sich vertiefende Seinsvergessenheit, deren äußerster Punkt zugleich der nicht unmögliche Wendepunkt in das neue, das ursprünglichere, noch nie da gewesene Denken sein würde.

Das von Heidegger gedachte Sein als Geschick ist weder Gott noch Teufel, sondern von einem *in sich* gedoppelten Wesen; bringt es doch Unheil und Heil zugleich. Wenn die bisherige Geschichte eine wachsende Seinsvergessenheit darstellt, die zu jener Seinsverlassenheit führt, wo der Planet Erde als Irrstern

7 Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 58. In seinen Vorlesungen *Nietzsche* hat Heidegger versucht, die epochalen Fassungen des Seins des Seienden explizit nachzuzeichnen; siehe das Kapitel *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, Heidegger, *Nietzsche Bd. II*, S. 458f.

erscheint[8] – analog zum gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang, den Horkheimer und Adorno in der Moderne diagnostizieren[9] –, so ist der Grund dafür, dass es zu diesem als Nihilismus bezeichneten Resultat gekommen ist, nicht ein Versäumnis oder eine Verfehlung der Menschen oder der Denker, sondern das Geschick des Seins selbst, das sich in seine Vergessenheit schickt, dabei das Menschenwesen in seinen Entzug nachzieht, worin der Grundzug der abendländischen und dann Weltgeschichte besteht.

Im Aufsatz *Überwindung der Metaphysik*,[10] geschrieben während des Zweiten Weltkriegs und kurz danach, zeichnet Heidegger das düsterste Bild von der Moderne:[11]

> Die ‚Weltkriege' und ihre ‚Totalität' sind bereits Folgen der Seinsverlassenheit. Sie drängen auf die Bestandsicherung einer ständigen Form der Vernutzung. In diesen Prozeß ist auch der Mensch einbezogen, der seinen Charakter, der wichtigste Rohstoff zu sein, nicht mehr länger verbirgt. Der Mensch ist der ‚wichtigste Rohstoff', weil er das Subjekt aller Vernutzung bleibt, so zwar, daß er seinen Willen unbedingt in diesem Vorgang aufgehen läßt und dadurch zugleich das ‚Objekt' der Seinsverlassenheit wird.[12] Die Welt-Kriege sind die Vorform der Beseitigung des Unterschiedes von Krieg und Frieden, welche Beseitigung nötig ist, da die ‚Welt' zur Unwelt geworden ist zufolge der Verlassenheit des Seienden von einer Wahrheit des Seins.[13]

Das Sein schickt das Menschenwesen in das Unheil der Moderne, weil es das Seiende verlassen, seiner Unwahrheit und „Vernutzung" überlassen hat; der Mensch steht, während er sich zum Herrn der Welt aufspreizt, am Rand des Untergangs seines Wesens. Doch wie sich die Bewegung eines Pendels an

8 Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 89.

9 Siehe Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 48.

10 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 63f.

11 Die bittere Ironie und Paradoxie liegt für uns heutige Leser*innen darin, dass der Denker, der so beredt das Unheil der Moderne beschreibt und in letzter Tiefe zu ergründen sucht, selbst (mindestens zeitweilig) der unheilvollsten Partei der Moderne zugetan war – als er den Nationalsozialismus als erweckende „Bewegung" begrüßte und im „Weltjudentum" eine destruktive Macht neben anderen destruktiven Mächten erkennen zu können glaubte. Dass sich das Denken der nachhegelschen Moderne, in seiner Gegenstellung zu Vernunft und abendländischer Tradition, in einem tiefen und existentiellen Sinn als Antithese, mitunter als Wahn im größten Maßstab, erweist, wird vielleicht an kaum einem Denker so dramatisch manifest wie an Heidegger.

12 Zu diesen Ausführungen ließen sich die analogen Gedankengänge bei Jonas aufzeigen: Der Mensch ist das Subjekt der modernen Technik, da er sie in Gang gesetzt hat. Doch diese Technik schlägt – z.B. in der Gentechnik, aber nicht nur in ihr – auf den Menschen zurück, das Subjekt der Technik wird zu ihrem Objekt; siehe Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 47f.

13 Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 84.

ihrem äußersten Punkt umkehrt und in die entgegengesetzte Richtung zu schwingen beginnt, wird auch von Heidegger die nicht unmögliche Kehre des Seins gedacht, die sich im geschichtlichen Augenblick der äußersten Gefahr, die nicht so sehr das Überleben der Menschheit, sondern das *Wesen* des Menschen betrifft, ereignen kann.

> Steil aus seinem eigenen Wesen der Verborgenheit ereignet sich Sein in seine Epoche. Darum müssen wir beachten: Die Kehre der Gefahr ereignet sich jäh. In der Kehre lichtet sich jäh die Lichtung des Wesens des Seins. Das jähe Sichlichten ist das Blitzen. Es bringt sich selbst in die mit- und eingebrachte eigene Helle. Wenn in der Kehre der Gefahr die Wahrheit des Seins blitzt, lichtet sich das Wesen des Seins. Dann kehrt die Wahrheit des Wesens des Seins ein.[14]

Die Untiefe von Heideggers Denken wird daran sichtbar, dass das von ihm gedachte Sein sogar über Gott stehen soll, den die Metaphysik als das Seiendste alles Seienden gedacht und damit in seinem Wesen verkannt habe.

> Ob Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.[15]

Hier gilt es etwas Entscheidendes zu beachten: Es ist *dasselbe* Sein, welches ins Verhängnis schickt und das Rettende für uns aufspart. Das Absolute in Heideggers Denken[16] weist *in sich* zwei entgegengesetzte Seiten auf, die sich zeitlich-geschichtlich-geschicklich auseinanderlegen, nämlich eine bisherige Seite, die das Wesen des Menschen gefährdet, und eine nicht unmöglich-künftige Seite, die das Menschenwesen rettet.[17] Das Sein ist von einem inneren Selbstwiderstreit gezeichnet, der das Seiende im Ganzen und das Menschenwesen betrifft; es steht über Gott, da sein Geschick über Gottes An- oder Abwesenheit entscheiden soll. Der vom mittleren Heidegger gedachte „Gott" ist das Heilige, das

14 Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 43.

15 Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 46.

16 Heidegger selbst verweist den Begriff des „Absoluten" in die „Metaphysik" und hebt in Bezug auf das „Seyn" ausdrücklich hervor, dass es nicht als das Absolute bezeichnet werden könne (Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 162). Gleichwohl ist es das Sein, welches die gesamte, bei den Griechen anhebende, Geschichte des Denkens, die sich in der Neuzeit zur Weltgeschichte erweitert, bestimmt, und dasselbe Sein verwahrt die nicht unmögliche Kehre des Geschicks in sich. Das Sein ist somit die letzte Instanz in Heideggers Denkens, die sogar über die An- oder Abwesenheit des Göttlichen entscheidet. *Wir* können es als das Absolute seines Denkens bezeichnen.

17 In diesem Sinn deutet Heidegger (*Die Technik und die Kehre*, S. 28 und S. 35) das Hölderlin-Wort „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch".

aus der heil-losen Moderne verbannt ist und nur dank der Kehre des Seins für die Sterblichen wieder anwesend sein könnte.

In summa: Für Heideggers seinsgeschichtliches Denken steht die Geschichte des bisherigen Denkens, die Geschichte der Metaphysik, in ihrer Ganzheit im Blick. Das bisherige Denken ist schon in seinem Ursprung, wo es erstmals vom Sein ereignet (hervorgerufen) wird, auf den Weg der Seinsvergessenheit geschickt, welcher – Schritt für Schritt, von Epoche zu Epoche – in die heillose Moderne resultiert. Der Nihilismus ist das unvermeidliche Resultat dieser Geschichte und prägt sie in Gänze.

> Die Metaphysik ist eine Epoche der Geschichte des Seins selbst. In ihrem Wesen aber ist die Metaphysik Nihilismus.[18]

Wenn das Denken den Ausweg aus dem Nihilismus finden will, muss es sich zuerst dem Wesen desselben in der langen Geschichte seiner Herkunft (Genealogie) stellen; die nihilistische Metaphysik *ist* die bisherige Geschichte des Seins, daher muss das Denken jeden Ort dieser Geschichte beachten und ihm denkend begegnen. Die Geschichte der Philosophie rückt daher bei Heidegger *notwendigerweise* als Ganze vor das Auge des Denkens.[19]

Schelling charakterisiert in seiner *Freiheitsschrift* den „Dualismus", d.i. die Lehre von zwei absolut getrennten und einander entgegengesetzten Prinzipien bzw. Anfängen, als „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft"[20]. In Heideggers Denken ist ein solcher Dualismus zu finden, obgleich er sich dank des unbestimmbaren Begriffs „Sein" ins Dunkel hüllt; er besteht im Widerstreit, wie das Sein „west" – in der bisherigen Geschichte als Selbst-Entzug und Gefahr für das Menschenwesen, im „anderen Anfang" als das Rettende. Nur scheinbar haben wir es nicht mit zwei (metaphysischen) Instanzen zu tun; denn da nichts zwischen den beiden Seins-Manifestationen vermittelt, die schlechthin einander entgegengesetzt sind, liegt ein versteckter Dualismus, sogar Manichäismus vor.[21]

---

18 Heidegger, *Holzwege*, S. 261.

19 Deshalb muss Heidegger nicht unterschiedslos alle Autoren der Philosophie-Geschichte beachten; in die Auseinandersetzung treten nur diejenigen Denker, die das Sein des Seienden in einer bestimmten Weise gefasst haben; die „Ontologie" bzw. „Metaphysik" steht jetzt für „die" Philosophie schlechthin, während z.B. Ethik und Politik nur am Rande, wenn überhaupt, berücksichtigt werden. Philosophen wie Hobbes, Locke, Hume oder Machiavelli sind keine Gesprächspartner für Heidegger.

20 Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, S. 49.

21 Ein analoger Manichäismus begegnet uns im Denken von Karl Marx. Dass dem Kapitalismus ein Siegeszug beschieden ist, der notwendig eintritt, liegt in demselben *Gesetz der Geschichte* beschlossen wie die (prognostizierte) Tatsache, dass der Kapitalismus

Das von Heidegger gedachte Sein gibt bzw. „heißt“ uns denken, denkt aber selbst nicht; sein Ein-Blitzen gibt Raum und Helle für den Vorbeigang des letzten Gottes, von dem die *Beiträge zur Philosophie* sprechen, ist aber nicht selbst dieser Gott. Weil das Sein nicht denkt, kann es weder als Gott noch als Teufel charakterisiert werden, wohl aber die Rollen beider übernehmen; denn es schickt das Menschenwesen ins Unheil und spart ebenso die nicht unmögliche Kehre für es auf, ohne dass sich für diesen Selbst-Entzug oder die Umkehr aus ihm irgendein Grund angeben ließe. Das Seinsgeschick ereignet sich auf unergründliche, abgründige Weise; das eschatologische Ereignis der Rettung lässt sich daher nicht erhoffen, sondern nur „erwarten“, d.i. im Denken und Dichten vorbereiten.[22]

Die Unterscheidung, dass das Sein selbst nicht denkt, wohl aber das Denken ereignet, hervorruft, in jedem epochalen Geschick an- und durchstimmt, – dieser Gedanke kommt an seine äußerste Grenze, wo, wie in der letzten Phase von Heideggers Denken, das Seinsgeschick sprachlich gefasst wird. Wenn ein Zu-Spruch des Seins an das Denken angenommen und das Sein als Sprache bestimmt wird, die im (hörenden) Denken eigentlich spricht, lässt sich die Trennung von Sein und Denken nicht länger aufrechterhalten; dann zeichnet sich die Perspektive auf eine philosophische Position ab, in welcher die Vorgabe für das philosophische Denken, sofern von einer solchen weiterhin ausgegangen wird, die Dunkelheit des Seins ablegt und selbst als Denken bestimmt wird. Näher wird es sich um ein Verhältnis von Wissen zu Wissen handeln, weil die Dunkelheit des Ursprungs, dem nur ein fragendes und dann nur noch ein hörendes Denken zu entsprechen vermag, entfallen ist. Wissen wird von einem wissenden, einem an ihm selbst intelligenten Prinzip hervorgerufen. Im Bild gesprochen: Licht vom Licht im Licht. Die sich hier abzeichnende Position, die die Grenze von Heideggers Denken überschreitet, ist das Denken Heribert Boeders.

---

ab einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung untergehen und an seine Stelle der Kommunismus treten wird. Das Gesetz der Geschichte ist also von einem inneren Selbstwiderstreit gekennzeichnet; es bestimmt die bisherige Menschheit dazu, Klassengesellschaften zu bilden und Klassenkämpfe auszutragen, es ist somit der Letztgrund für alles Leiden in der Weltgeschichte; *dasselbe* Gesetz bewirkt aber auch, dass das zukünftige Menschenwesen von jeder Form der Ausbeutung und Unterdrückung befreit sein wird, dass sich die Tore des diesseitigen Paradieses namens Kommunismus öffnen werden. Bei Marx und Heidegger manifestiert sich das Geschichtsgesetz bzw. Geschick auf eine *in sich* entgegengesetzte Weise bzw. in zwei Formen, die zeitlich auseinandergehalten sind, nämlich in das „Bisherige“ und das „Zukünftige“; aber: *Hinter dem Bisherigen und dem Zukünftigen steht dieselbe Letztinstanz, die uns zwei Gesichter zeigt.*

22 So wird der Begriff des Wartens im Vortrag „Die Kehre“ eigens verwendet (Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 41f.).

2. Boeders Epochen-Theorie und die fehlende Selbsteinholung des Betrachters

Boeder übernimmt von Heidegger die These, dass sich das philosophische Denken einer Gabe verdanke; diese aber soll die Dunkelheit eines unergründlichen „Seins" verlieren; die Vorgabe für die Philosophie sei nämlich in allen Epochen der Philosophie ein ursprüngliches Wissen von der Bestimmung des Menschen gewesen, eine SOPHIA bzw. Weisheit. Die epochalen Gestalten der Weisheit sind für die griechische Epoche das „musische Wissen" (Homer, Hesiod, Solon), für die hellenistisch-römisch-mittelalterliche, d.i. die „mittlere" Epoche, das „christliche Wissen" des *Neuen Testaments* (synoptische Evangelien, Paulus, Johannes), für die neuere Epoche das „bürgerliche Wissen" von der Freiheit des Menschenwesens (Rousseau, Schiller, Hölderlin). Die Philosophie habe sich anerkennend auf diese Vorgabe bezogen und die Weisheit „concipiert", woraufhin der Begriff der conceptualen Vernunft geprägt wird. Der Begriff „concipieren" hat hier die doppelte Bedeutung von: (die Weisheit) „empfangen", sowie: (die Weisheit) „bewahren" und retten, sie in die Form des philosophischen Wissens aufnehmen. Die Positionen der conceptualen Vernunft sind als die zentralen Denk-Orte der Geschichte insgesamt neun Philosophien: Parmenides, Platon, Aristoteles für die griechische; Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin für die mittlere; Kant, Fichte, Hegel für die neuere Epoche. Alle weiteren philosophischen Positionen sind diesen zentralen Orten entweder als Eröffnungs- oder Verschließungsphasen der Epochen zugeordnet, oder sie stehen mit der conceptualen Vernunft in Wechselbestimmung.[23] Das Wort „Philosophie", „Liebe zur Weisheit", wird von Boeder neugedeutet, nämlich als Philo-Sophia, als (jeweilige) Liebe zu einer epochal bestimmten Weisheit.[24]

---

23 Letzteres gilt z.B. von der Figur der weltlichen Vernunft der klassischen Neuzeit Hume-Jacobi-Schelling, die mit der Figur der conceptualen Vernunft Kant-Fichte-Hegel in Wechselbestimmung steht.

24 Hier zeichnet sich eine grundstürzende Neubestimmung des Begriffs der Philosophie ab, die es insbesondere im Blick auf die Mittlere Epoche möglich macht, das glaubende Denken eines Augustinus (*fides quaerens intellectum*) oder die wissenschaftliche Offenbarungstheologie eines Thomas von Aquin als eine epochale Gestalt der Philo-Sophia anzuerkennen. Der Unterschied zwischen der „freien" Philosophie in Antike und Neuzeit einerseits und dem „glaubenden" Denken bzw. der „glaubenden" Ersten Wissenschaft des Mittelalters, der *theologia*, wird durch diesen neuen Begriff der Philo-Sophia überbrückt bzw. unterlaufen. Die Idee der freien selbständigen Philosophie verliert ihre Verbindlichkeit und wird selbst in Bezug auf die klassische Philosophie der Neuzeit neu bestimmt, weil auch diese eine „Weisheit" concipiert habe. Man könnte auch sagen, der traditionelle „Philosophie"-Begriff werde auf den Kopf gestellt. Die Philosophie nämlich zeichnet sich,

Von der Sphäre der epochal-dreifältigen Geschichte wird die Moderne abgehoben, die von der Neuzeit streng zu unterscheiden ist und in ihrem Kern die (Nicht-)Philosophien Marxens, Nietzsches und Heideggers aufweist.[25] Das *Vernunft-Gefüge der Moderne* umfasst insgesamt neun Positionen, nämlich die „Besinnung auf die Wissenschaften" (Frege, Schlick, T. Kuhn), die „Besinnung auf das ausgelegte Leben" (Dilthey, Husserl, Wittgenstein) sowie die „Besinnung auf das Menschenwesen" (Marx, Nietzsche, Heidegger).[26] Von dieser Moderne wird die Submoderne unterschieden, die üblicherweise als Postmoderne bezeichnet wird; auch diese hat Boeder versucht, in neun Positionen vollständig zu erfassen und darzustellen.[27]

Boeders Gesamtwerk enthält daraufhin vier Teile; es erörtert a. die drei Epochen der Metaphysik, b. das Denken der nachidealistischen Moderne, c. das Denken der Submoderne, um schließlich d. die Worte der Weisheit zu einer neuen (logotektonischen[28]) Sprache zu bringen, die uns nicht nur neu zu

---

im Unterschied zu den Offenbarungsreligionen, dadurch aus, dass wir die „Wahrheit" nicht schon „haben", sondern diese „suchen" müssen; man denke an Sokrates' Wissen um sein Nicht-Wissen. Bei Boeder aber scheint nur die rettende Absicherung der gegebenen Weisheit gesucht werden zu müssen, welche Charakterisierung für die hochmittelalterliche Theologie zutreffen mag, aber kaum das Wesen der Philosophie insgesamt zum Ausdruck bringen kann.

25 Es wird den genannten Denkern als Vorzug angerechnet, ihr Denken explizit nicht als Philosophie verstanden zu haben. Ob dies in Bezug auf Nietzsche zutrifft, sei dahingestellt; sicherlich hat er kein philosophisches System ausgearbeitet, gleichwohl in der Vorrede zur *Genealogie der Moral* emphatisch formuliert: „Ob sie euch schmecken, diese unsre Früchte? – Aber was geht das die Bäume an! Was geht das uns an, uns Philosophen! …" (Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 5*, S. 249).

26 Siehe Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S. 21f., 103f., 237f.

27 Siehe Boeder, *Die Installationen der Submoderne*. Die neun Autoren der Submoderne, die in drei Reflexionsformen eingeteilt werden, sind: Merleau-Ponty, Foucault, Derrida (die an-archische Reflexion); Jakobson, Barthes, Lévi-Strauss (die strukturale Reflexion); Ryle, Austin, Dummett (die sprachanalytische Reflexion).

28 Heideggers Rede von der „Bestimmung der Sache des Denkens", die wir im Beschluss seines Aufsatzes *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 80) finden, ist der Ausgangspunkt von Boeders Logotektonik; mit Hilfe der drei genannten Termini soll a. jeder Ort der Philosophie so „gebaut" werden, dass eigens ans Licht tritt, wie die drei Termini Bestimmung, Sache und Denken in einer philosophischen Position angeordnet sind und wie dieselben inhaltlich zu bestimmen sind; sodann ermöglicht die Logotektonik b., jeweils drei Orte zu einer Figur zu vereinigen; schließlich soll an dem Bau einer ganzen Figur c. der Unterschied der Vernunft-Formen gleichsam ablesbar werden (Siehe die Auflistung von Brainard in Boeder, *Seditions*, S. xlvi); so gibt es in der frühen Neuzeit die Figur der natürlichen Vernunft Descartes-Spinoza-Leibniz, die Figur der weltlichen Vernunft Hobbes-Locke-Shaftesbury, für die klassische Neuzeit sind die Figuren der weltlichen Vernunft Hume-Jacobi-Schelling, der conceptualen Vernunft Kant-Fichte-Hegel und die der bürgerlichen

denken gibt, sondern zu einer neuen Unterscheidung des Menschen von sich selbst führen kann, welche den Nihilismus, den Nietzsche als die Müdigkeit am Menschen charakterisiert,[29] in der Tiefe zu wenden und zu überwinden vermag.

Während bei Heidegger das „Sein", welches das Denken hervorruft, vom Denken vergessen worden ist, gilt bei Boeder im Gegenteil, dass die jeweilige Weisheit einer Epoche von der Philosophie concipiert, ganzheitlich „erinnert" worden ist.[30] Das Verhältnis zum gewesenen Denken stellt sich bei Boeder als vollkommene Anerkennung für das in den Epochen Vollbrachte dar.[31] Denn die Philosophien kommen nicht als Theorien, die einen Wahrheitsanspruch erheben, in den Blick, welchem Anspruch wir begründet zustimmen oder den wir zurückweisen könnten, sondern als ein Tun und Vollbringen, als das Erfüllen einer Aufgabe, somit in Analogie zur schönen Kunst; denn die Verschiedenheit von Kunstwerken schließt nicht aus, dass wir vielen Werken eine Vollkommenheit attestieren. Weiterhin: Die von Boeder gedachten Epochen haben dies mit Heideggers Seinsgeschicken gemeinsam, dass sie als *geschlossene* Sphären erscheinen, vergleichbar einer Leibnizischen Monade, die Alles aus ihrer bestimmten Perspektive erblickt. So gibt es drei epochal verschiedene Weisheiten, das musische, das christliche und das bürgerliche Wissen, gewissermaßen drei letzte Wahrheiten und Maßgaben, die nur

---

Weisheit Rousseau-Schiller-Hölderlin zu bauen und voneinander zu unterscheiden. Boeders Absicht und Anspruch ist, jeden Denk-Ort, einschließlich die neun Orte der drei epochalen Weisheiten, durch die logotektonische Bauweise *in ihrer Stärke* zum Vorschein kommen zu lassen. Eine gute Einführung in die logotektonische Systematik gibt uns Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 22f.

29 „[…] – was ist heute Nihilismus, wenn es nicht *das* ist? … Wir sind *des Menschen* müde …" (Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 5*, S. 278). Nicht selten kann man Sätze wie diese hören, dass es der Welt (gemeint ist die Biosphäre des blauen Planeten) besser gehen würde, wenn es uns Menschen nicht mehr geben würde. Ist der Mensch des Menschen überdrüssig, steht die Selbst-Bejahung des Menschenwesens auf der Kippe? Das wäre in der Tat ein dramatischer Beleg für den von Nietzsche diagnostizierten Nihilismus.

30 Siehe beispielhaft zur „Erinnerung" der drei Hauptorte des *Neuen Testaments* in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin mein Thomas-Buch; Metz, *Die Architektonik der Summa*, S. 37f.

31 Wir könnten zwar sagen, dass auch Heidegger das metaphysische Denken im höchsten Sinn anerkennt, da die Schickungen des Seins selbst vom Denken zur Sprache gebracht worden sind; gleichwohl steht bei Heidegger die Anerkennung der Metaphysik unter einem negativen Vorzeichen; denn das bisherige Geschick des Seins ist dessen Selbst-Entzug gewesen, weshalb die Metaphysik in ihrer Ganzheit als Nihilismus charakterisiert werden kann. Dieses negative Vorzeichen kehrt sich bei Boeder in ein positives um, die Weisheit hat der Philosophie ihre Aufgabe vor-gegeben, z.B. stand die klassische Philosophie der Neuzeit unter der Bestimmung, „die Freiheit zu retten", welche Aufgabe in der Figur Kant-Fichte-Hegel – vollkommen – erfüllt worden ist.

vordergründig in einen Streit miteinander treten (können); denn in der Tiefe gilt, dass sie sich gar nicht berühren, sondern wie drei Welten für sich bestehen. Dass an jedem maßgeblichen Ort unserer Geschichte vom Denken eine Aufgabe erfüllt worden ist, bedeutet daher zweierlei. Der jeweilige Ort gehört zu einem Vernunft-Kosmos, der bleibend ist und niemals vergeht; schon die räumliche Charakterisierung der Philosophiegeschichte als „Topologie“[32] ist der Negativität der Zeit entgegengesetzt; denn Orte im Raum können *nebeneinander* bestehen; so ist auch bei Boeder jeder Ort gewissermaßen verewigt und wird in der *memoria* des Denkens festgehalten; zugleich aber gilt, dass jeder Ort, sobald er ausgebildet worden ist, damit bereits verscheidet. Sobald nämlich eine Aufgabe erfüllt ist, kann sie das Denken nicht weiter in Anspruch nehmen; wir können, so gesehen, bei keinem Ort bleiben. Sogar die drei Epochen in ihrer Ganzheit sind „verschieden“, sie bilden die „Unterwelt“ zur Welt der Moderne; *wir* stehen außerhalb der Geschichte. Bei Boeder erkennen wir das Vollbrachte der Philosophie nicht dergestalt an, dass wir Thesen übernehmen oder Theorien uns zu eigen machen könnten. Im Gegenteil! Wir wissen, dass wir selbst *nicht* der Unterwelt angehören, in welcher nichts vergessen, sondern alles aufbewahrt ist.

Die Gesamtsphäre des philosophischen Denkens ist infolgedessen bei Boeder von unsichtbaren Grenzen zerschnitten. Zwischen den Epochen gibt es, in der Tiefe, keine Durchlässigkeit. Boeder bezeichnet die Philosophie des Plotin nicht als Neuplatonismus, um jegliche Kontinuität zur altgriechischen Epoche zurückzuweisen. Der *Aristoteles latinus*, dessen Philosophie Thomas von Aquin in seine Theologie integrierte, habe nichts mit dem Aristoteles der griechischen Epoche zu tun. Die gesamte Neuzeit stehe unter der Maßgabe des Neueren Prinzips der Freiheit; sie sei daher von der christlichen Weisheit der mittleren Epoche streng zu unterscheiden; sogar von der Glaubenslehre Luthers und Calvins gelte, dass sie zwar *für sich*, nicht aber *an sich* christlich sei; denn sie sei – an diesem Punkt stimmen Marx und Boeder wohl miteinander überein – ein frühbürgerliches Wissen (so paradox dies *prima vista* klingen mag). Boeder scheint jedoch sein eigenes Denken nicht reflexiv einzuholen; sein eigener Ort, gewissermaßen die Superposition des Betrachters, wird aus dem Auge verloren.

Denn: Boeders Denken zieht zwar unübersteigliche Grenzen für das Denken – zum einen zwischen den Epochen, zum anderen zwischen der epochal-dreifältigen Geschichte im Ganzen und der Welt der Moderne, im abgeschwächten Sinn sogar zwischen der nachhegelschen Moderne und der Post- bzw. Submoderne –; zugleich aber ist der Betrachter dieses Ganzen, d.i.

32 Siehe Boeder, *Topologie der Metaphysik*.

Boeders Denken selbst, von diesen Grenzen nicht betroffen; denn es könnte diese gar nicht *sehen* und *ziehen*, wenn es nicht über sie hinausgehen könnte, immer schon hinausgegangen wäre. Der Betrachter, der sich in der Superposition bzw. auf der exzentrischen Bahn zu den von ihm betrachteten Orten befindet, vermag *jedem* Ort in Geschichte, Moderne und Postmoderne adäquat, in seiner je eigenen Stärke, zu begegnen.[33] Was bei Boeder damit *an sich* gewusst ist, nämlich dass die genannten Grenzen keine Macht über das Denken besitzen, weil sie völlig durchlässig sind, muss, mit Hegel formuliert, nur *für sich* gesetzt, ins explizite Wissen gehoben werden. Dann wird vollkommen evident, dass nichts, was je wahrhaft gedacht worden ist, dem Denken fremd und unzugänglich sein oder werden könnte, weil das Denken stets die Freiheit und auch die Macht hat, an alles schon Gedachte produktiv anzuknüpfen.

Bei Boeder gehört, wie erwähnt, das anzuerkennende Wissen (der Metaphysik) nicht unserer Welt (der Moderne), sondern ihrer „Unterwelt" an;[34] seinem eigenen Denken erkennt Boeder aber das Geschick eines Odysseus, Aeneas oder Dante Alighieris zu, diese Unterwelt aufsuchen zu können. Die

33 Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, hat jenen Theorien der Philosophiegeschichte, die von verschiedenen „Typen" der Philosophie ausgehen und behaupten, „kein Typus könne den anderen beurteilen", da sie aufeinander irreduzibel seien (S. 104f.), einen Mangel an Selbstreflexion vorgehalten; denn die Typologie „muß doch, um über die Irreduzibilität der Typen entscheiden zu können, für sich selbst völliges Verständnis der einzelnen Typen beanspruchen" (S. 105). Die trennenden Grenzen, die sie in Bezug auf die von ihr unterschiedenen Typen der Philosophie, zwischen ihnen, aufstellt, vermag sie selbst mühelos zu überspringen und muss sie schon übersprungen haben, um sie aufstellen zu können. Diese Kritik ist der hier geübten Kritik an Boeders Topologie völlig analog. Die letztere zieht überall trennende Grenzen, nicht nur zwischen der Geschichte der Metaphysik und der Welt der Moderne, sondern auch innerhalb der Geschichte zwischen den Epochen und innerhalb der Epochen zwischen den unterschiedlichen Vernunft-Figuren, die einander nicht verstehen könnten. Für den topologisch-logotektonischen Betrachter sind diese Grenzen jedoch völlig durchlässig, er kann in verschiedenen Figuren, in unterschiedlichen Epochen, in Welt und Unterwelt zugleich sein, jeden Ort in Geschichte, Welt und Sprache vollkommen verstehen und in seiner inneren Ganzheitlichkeit „bauen". Damit hat der Bauende *an sich* eingeräumt, dass das Reich des Denkens von keinen unüberschreitbaren inneren Grenzen zerteilt ist, dass vielmehr alle von ihm behandelten „Orte" zu einer und derselben übergeschichtlichen, absolut durchlässigen, Sphäre gehören, in der sich der Betrachter selbst immer schon bewegt. Alle Erkenntnisse und Einsichten, die jemals denkend errungen worden sind, sind für das Denken – zumindest im Prinzip – auch zugänglich.

34 Zwei Textstellen seien angeführt: „Die Unterwelt ist die Geschichte unserer Welt und zwar im Modus der Abgeschiedenheit" (Boeder, *Die letzte Epoche*, S. 31). „Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Philosophie hat so ihre Aufgabe erfüllt. Jede Epoche schließt sie in der Gewißheit: Es ist vollbracht. Genau das und kein Angriff sonstigen Denkens ist der Grund des Verscheidens" (Boeder, *Die conceptuale Vernunft*, S. 359).

Grenze zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen der Welt der Moderne und der Unterwelt der Metaphysik, wird gezogen und *im selben Augenblick* überschritten.[35] Warum sollten *wir* Grenzen anerkennen, die eingeführt und sogleich überschritten werden, die also gar nicht als absolute behauptet werden (können)? Wenn jedoch festgehalten wird, dass alle philosophischen Gedanken und Einsichten, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, einer einzigen übergeschichtlichen Gesamtsphäre angehören und in ihr vereinigt sind, kann der Verlauf der Philosophiegeschichte, wie im Folgenden begründet werden soll, nur als Fortschritt gedacht und charakterisiert werden.

3. Die Fortschrittsthese und die Selbsteinholung des Betrachters

Weil alles, was jemals gut gedacht worden ist, gelernt, nachgedacht und weitergeführt werden kann, spricht vieles dafür, dass wir in der Geschichte der Philosophie, sofern in ihrer Verlaufsstruktur eine Vernünftigkeit liegen soll, nur einen Fortschritt annehmen können. Denn: Wenn es diesen Fortschritt nicht geben würde, müsste das Denken entweder auf der Stelle treten oder es könnte, nach Phasen des Verlusts und des Niedergangs, nur zu einem zuvor schon erreichten Stand lediglich zurückkehren. Die Fortschrittsthese muss dabei keineswegs leugnen, dass es zu einem zeitweiligen Verlust der Philosophie kommen kann und auch mehrere Male in unserer Geschichte gekommen ist; was allein bestritten wird, ist die Einschätzung, es könnte *prinzipiell* unmöglich sein oder werden, an eine gewesene Philosophie produktiv anzuknüpfen, etwa weil sich das frühere Denken in einem ganz anderen „Sein", geradezu in einer anderen Welt, vollzogen habe, oder weil die epochale Prägung des Denkens dieses zu einer monadischen Geschlossen- und Verschlossenheit gegenüber Denkgestalten anderer Epochen bestimmen könnte. Hösle hat die Fortschrittsthese mit dem Begriff des Zyklischen verbunden; nach seiner Sicht sind in der Geschichte immer wieder auch antithetische, skeptische und negativistische Philosophien aufgetreten, aber ebenso oft durch synthetische Philosophien – zu denen er im Besonderen Platon, den Neuplatonismus, Nikolaus von Kues und Hegel rechnet[36] – geistig überwunden worden. Diese in sich

35 Unübersteigliche Grenzen der Vernunft aufzustellen, ist ein performativer Selbstwiderspruch. Wer behauptet, eine ältere oder eine außer-europäische Philosophie sei uns schlechthin unzugänglich, besitzt offenbar eine exklusive Kenntnis derselben; andernfalls könnte er bzw. sie die besagte „Grenze" nicht ziehen.

36 Siehe Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, S. 372f., 667f., 695f., 737f.

differenzierte Perspektive auf die Philosophiegeschichte rückt diese sehr nahe an die Struktur der allgemeinen Weltgeschichte heran.

Denn auch in dieser haben wir es keineswegs mit einem linearen Fortschritt zu tun. Nach dem Untergang der römischen Republik hat es mehr als tausend Jahre gedauert, bis in Europa Republikanismus und Parlamentarismus wieder eine Chance bekamen. Aber die Formen von konstitutioneller Monarchie, Republik oder moderner Demokratie, die sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet haben, sind mehr als die Wiederherstellung des römischen Republikanismus oder der athenischen Demokratie; sie stellen, gegenüber ihren älteren Vorläufern, einen *Fortschritt* dar; denn ab einem bestimmten Punkt der Weltgeschichte wurde die Sklaverei – weltweit – als Unrecht erkannt und eingestuft; ebenso hat die Moderne die Gleichberechtigung der Geschlechter und viele weitere Errungenschaften vorzuweisen. Während Hegel, trotz aller Begeisterung für die griechische Welt und Epoche, dennoch von einem Fortschritt der Weltgeschichte spricht und diesen am Selbstbewusstsein der Freiheit festmacht,[37] kann Heidegger der griechischen Welt nur deswegen eine ursprünglichere und reichere Seins-Erfahrung gegenüber allen Folgeepochen attestieren, *weil er die offenbare Tatsache, dass in den griechischen Poleis eine Sklavenhaltergesellschaft verankert war*, nicht sehen kann noch will. Nur weil er Ethik und Politik aus seinem Blickfeld ausklammert, kann der offenbare Fortschritt der Geschichte, der sich über die Abgründe hinweg vollzogen hat und immer wieder neu vollzieht, von ihm übersehen werden.

Boeders These von der Gleichrangigkeit der Epochen hat zwar die These Heideggers, alle nachgriechischen Epochen und Welten stellten einen Verlust des verlorenen Ursprungs und daher einen Verfall dar, prinzipiell zurückgewiesen; aber wenn das Neuere Prinzip der Freiheit *anerkannt*, wenn Hegels These zugestimmt wird, dass die Sklaverei ein real existierendes, in Rechtsform gegossenes *Unrecht* gewesen ist, so kann nicht von der Fortschrittsthese, die wir besonders bei Kant, Fichte und Hegel finden, abgegangen werden, zumal es sich bei ihr nicht um keine bloß theoretische Frage handelt, sondern ebenso um eine normative Forderung: Wir sollen den Fortschritt, wo es ihn gegeben hat, erkennen und klar benennen, und – was entscheidend ist – zu diesem Fortschritt selber *beitragen*, wo immer dies möglich ist. Kurz: Der reale Fortschritt der Weltgeschichte wird bei Heidegger – auf abgründige Weise – ausgeblendet, bei Boeder nicht zureichend reflektiert, sondern durch die These der Gleichrangigkeit und „metaphysischen" Verschiedenheit der Epochen verunklart.[38]

37 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, vor allem S. 31f.

38 Dunkel bleibt bei Boeder die letzte Zuspitzung, die er seinem Denken zu geben versucht. In der Gegenwart der Submoderne sollen die „Worte" der Weisheit einen Unterschied

Wie der reale Fortschritt der Weltgeschichte zyklisch bzw., genauer gesagt, spiralförmig verläuft, weil er sich nicht im Kreis bewegt, sondern nach regionalen und partiellen Rückschritten und Abstürzen zu einem Punkt gelangt und sich aufschwingt, welcher höher steht als der verloren gegangene Ausgangspunkt – so wie die Republiken und Demokratien der Neuzeit und Moderne wertmäßig die römische Republik übertreffen, da sie Menschenrecht und Menschenwürde tiefer in ihr Staatssystem integriert haben, als es irgend einem Römer oder mittelalterlichem Herrscher jemals möglich gewesen wäre –, so gilt auch von der Geschichte der Philosophie, dass sie stets einem Punkt zustreben muss, der bislang unerreichbar und in diesem Sinn wahrhaft neu ist.

In Hösles frühem Werk dient die Betrachtung der Zyklen der Geschichte letztlich einem *gegenwärtigen* Ziel, nach Art eines Analogie-Schlusses: Wie in der Geschichte schon oft eine relativistische und negativistische Philosophie aufgetreten *und überwunden* worden ist, so sollen wir, angesichts negativistischer und relativistischer Positionen unserer Gegenwart, den Blick auf die Begründung und Darstellung einer philosophischen Position richten, die sich erneut als gegenüber alternativen Philosophien überlegen erweist; diese synthetische Grundposition, die in der Geschichte in unterschiedlicher Form *ausgestaltet* worden ist, aber in der Tiefe *dieselbe* Position stets geblieben ist, bezeichnet Hösle als „objektiven Idealismus“[39]. Wenn Hösle seine eigene Aufgabe darin erblickt, in der Gegenwart genau zu derjenigen Synthese zu finden, zu der das Denken in der Geschichte schon viermal gefunden hat, wobei es sich spiralförmig nach oben bewegt hat – Hegel ist mehr als die bloße Wiederholung von Platon –, so können wir zumindest seinem Denken nicht

---

gegen das herrschende Denken machen (können). Während wir die Orte der „Unterwelt“ nicht in unsere Gegenwart hineinziehen können und sollen (das wäre eine gewaltsame „Vergegenwärtigung“), wird den Worten der Weisheit zuerkannt, von eigener Gegenwart zu sein (weshalb wir sie nicht zu vergegenwärtigen brauchen, sondern „gegenwärts“ auf ihre eigene Gegenwart hindenken können und sollen; Siehe Boeder, *Die Installationen der Submoderne*, S. 415f.). Während die Gestalten der conceptualen Vernunft „verschieden“ sind, soll von den Positionen der Weisheit gelten, dass sie von „eigener Gegenwart“ in der Postmoderne seien. Nun würden Theologen*innen vielleicht einräumen, dass z.B. Paulus mehr enthält, als Augustinus „concipiert“ hat, zumal das christliche Denken der mittleren Epoche die Überlegenheit der „Offenbarung“ gegenüber aller Theologie und Philosophie niemals bestritten hat. Aber die These, dass etwa Homer oder Rousseau von eigener Gegenwart seien, Platon und Kant aber nicht, weil sie „verschieden“ seien, kann nicht einmal die Spur einer Überzeugungskraft für sich beanspruchen. Vielmehr zeigt sich hier die letztendliche Aporie, aus der Boeders Denken nicht herauskommt, so aufschlussreich seine Darstellungen „vor Ort“ auch sein mögen.

39 Siehe zu dieser Thematik Hösle, *Idealismus heute*, S. 30f.

absprechen, sich selbst einholen, sich in das Gesamtpanorama, das von ihm selbst entworfen ist, eintragen zu können.

Es sei offengelassen, inwieweit es Hösle gelungen ist und gelingt, einen gegenwärtigen objektiven Idealismus darzustellen und inwieweit uns seine konkreten Beurteilungen gewesener Philosophien überzeugen. In diesem Artikel war nur die grundsätzliche Frage zu behandeln, welche These über die Verlaufsstruktur der Philosophiegeschichte allein überzeugend ist und sein kann. Da zeigte sich der Vorzug der Fortschrittsthese, die in der klassischen Neuzeit tiefsinnig von Kant, Fichte und Hegel aufgestellt worden ist, und der wir uns, in Übereinstimmung mit Hösle, nur anschließen können.

Literatur

Boeder, Heribert: *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*. Freiburg i.Br./München: 1988.

Boeder, Heribert: *Topologie der Metaphysik*. Freiburg i.Br./München: 1990.

Boeder, Heribert: „Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik", in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), S. 359.

Boeder, Heribert: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York: 1997.

Boeder, Heribert: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: 2006.

Boeder, Heribert: *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*. Berlin: 2016.

Flashar, Hellmut: *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*. München: ^{2}2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7. Frankfurt a.M.: 1970f.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12. Frankfurt a.M.: 1970f.

Heidegger, Martin: *Nietzsche Bd. II*. Pfullingen: 1961f.

Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: 1962f.

Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze. Teil 1*. Pfullingen: 1967f.

Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: 1976.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a.M.: ^{6}1980.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen: 1982.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*). Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen 65, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Herrmann. Frankfurt a.M.: 1989f.

Hösle, Vittorio: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt: 1984.

Hösle, Vittorio: „Einstieg in den objektiven Idealismus“, in: Ders./Fernando Suàrez Müller (Hrsg.): *Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse*. Darmstadt: 2015, S. 30–49.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: 1969.

Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: 1984f.

Metz, Wilhelm: *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*. Hamburg: 1998.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Berlin/New York: 1967f.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn: 2004.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt a.M.: 1975f.

Im Begriff, Geschichte zu schreiben …

Der monarchische Bischof des 3. Jahrhunderts als eine Figur zwischen Christus, Kim Kardashian und James Bond

On the Verge of Making History …

The Monarchical Bishop of the 3rd Century as a Figure Between Christ, Kim Kardashian and James Bond

Thomas Jürgasch

Abstract

Why did a monarchical monepiscopate emerge in the early church? This article approaches this much-discussed question firstly historically. To this end, the development of monarchical episcopacy is placed against the background of the concept of 'social power' developed by David Graeber and David Wengrow. The central question here is to what extent the basic elements of ‚social power' can be understood as constituents of late antique episcopal power. These historical considerations are supplemented secondly by an approach from the perspective of intellectual history. In this context, Karlheinz Ruhstorfer's historico-theological reflections, his narrative of a "'big story' from a Christian perspective", are applied to the topic of episcopal power in late antiquity. The decisive factor here is Ruhstorfer's interpretation of the different historical ways of determining the relationship between the categories of identity and difference, which form the background for the epochal-historical classification of the episcopal increase in power proposed here.

Keywords

Monarchical monepiscopate, social power, intellectual history, historical theology

Einer berühmten Anekdote zufolge soll Hegel dereinst mit dem Einwand konfrontiert worden sein, dass sein Begriff des Südens unzutreffend sei. Denn, so der Einredende, anders als es Hegels Begriff behauptet, zeige die Wirklichkeit, dass es, je weiter man nach Süden kommt, keineswegs immer wärmer würde. Auf diesen Einwand soll Hegel nur lapidar geantwortet haben: Umso schlimmer für die Wirklichkeit!

© THOMAS JÜRGASCH, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_010
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Ob ein solches Gespräch historisch gesehen tatsächlich stattgefunden hat oder nicht: Sowohl die an Hegel gerichtete Anfrage als auch dessen zunächst kontraintuitiv erscheinende Antwort thematisieren eine grundlegende Frage, welche die sogenannte „abendländische Philosophiegeschichte" spätestens seit Parmenides – und in Variationen bis heute – beschäftigt: In welchem Verhältnis stehen Begriff und Wirklichkeit zueinander? Können Begriffe die Wirklichkeit beschreiben oder scheitern sie bei diesem Versuch? Oder können sie nur bestimmte Teile oder Aspekte der Wirklichkeit beschreiben? Gibt es vielleicht gar keine Wirklichkeit außerhalb der Begriffe – und was soll das überhaupt sein, „die Wirklichkeit"? Sind Begriffe selbst auch Teil der – oder einer – „Wirklichkeit" und wenn ja, welche Konsequenzen hätte dies für die besagte Verhältnisbestimmung?

Ohne diese – und die vielen weiteren sich an dieser Stelle anschließenden – Fragen hier auch nur im Ansatz klären, geschweige denn beantworten zu können, soll im Folgenden ein gleich noch näher zu erläuternder Aspekt des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit herausgegriffen und aus *kirchenhistorischer* Sicht diskutiert werden. Konkret und beispielhaft wird diese Diskussion anhand der folgenden Frage geführt werden: Wie kam es dazu, dass christliche Bischöfe ab dem 3. Jahrhundert einen so großen Machtzuwachs erfuhren, dass sie und ihr Episkopat ab dieser Zeit als „monarchisch" bestimmt werden können?

Um diese in der kirchenhistorischen Forschung bis heute viel diskutierte Frage zu beantworten, soll das Phänomen des spätantiken bischöflichen Machtzuwachses zum einen mit Hilfe des Instrumentariums historischer Forschung untersucht werden, wobei sich hier die Hinzunahme von anthropologischen und archäologischen Perspektiven als hilfreich erweisen wird. Zum anderen werden diese historischen Überlegungen allerdings zusätzlich in ein Verhältnis zu bestimmten *begrifflichen Bestimmungen* der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte gesetzt; fördern diese Bestimmungen doch wichtige Aspekte des *geistesgeschichtlichen* Hintergrundes zu Tage, vor dem erst einige zentrale Facetten der Entwicklung des monarchischen Monepiskopats erkennbar werden. Worauf damit, allgemeiner gewendet, abgezielt wird, ist der hier freilich nur exemplarisch zu erbringende Nachweis, dass die Beachtung der *begrifflichen Ebene* hilfreich und bisweilen sogar notwendig sein kann, um bestimmte Gesichtspunkte der *historischen Wirklichkeit* ans Licht zu bringen.

Als Ansatzpunkte für die Herausarbeitung des eben erwähnten geistesgeschichtlichen Hintergrundes dienen die Kategorien der Identität und der Differenz, wie sie Karlheinz Ruhstorfer im Ausgang von Hegels wesenslogischen

Reflexionsbestimmungen erarbeitet.[1] In produktiver und Hegels Ansätze kreativ weiterentwickelnder Weise nutzt Ruhstorfer diese Kategorien als Grundlagen für die Entwicklung eines Narrativs, das im Sinne einer „‚big story' aus christlicher Perspektive"[2] versucht, Glauben und Wissen in neuer Weise aufeinander zu beziehen. Ausgehend von einem „doppelten Anfang der Vernunft"[3], den er nicht nur in der griechischen Philosophie, sondern auch in der „christlich vorgestellten Fleischwerdung des göttlichen Logos und der darin angelegten Verweltlichung Gottes"[4] ansetzt, entwickelt Ruhstorfer dabei eine innovative *geschichtstheologische* Konzeption, welche nicht nur die sogenannte „säkulare Vernunft"[5] in eine Relation zum christlichen Denken zu setzen vermag. Vielmehr entwirft diese Konzeption auch den geistesgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Interpretation des eben genannten bischöflichen Machtzuwachses vorgenommen werden soll. Entscheidend für Ruhstorfers Sicht auf die Geschichte der Vernunft ist in diesem Zusammenhang u.a., dass diese in einer trinitarischen Struktur wahrgenommen werden könne, „die es erlaubt, über den Gedanken einer undifferenzierten Kenosis oder Verweltlichung Gottes hinauszugehen, verschiedene Manifestationen christlichen Denkens herauszuarbeiten und diese in ihrer je eigenen Stärke kreativ aufzunehmen"[6]. Um diese trinitarische Struktur der Vernunftgeschichte begreifbar zu machen, bedient Ruhstorfer sich, Hegel folgend, der oben genannten Kategorien der Identität und Differenz. Denn deren geschichtlich jeweils unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen erlauben es, „gewissermaßen verschiedene Kapitel der Erzählung [zu konstruieren]"[7] und so verschiedene Epochen der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte auszuweisen, die jeweils durch unterschiedliche „strukturelle" und miteinander vermittelbare Prinzipien bestimmt sind. Wie eben bereits angedeutet worden ist, soll die historische Entwicklung des monarchischen Monepiskopats im Folgenden vor dem Hintergrund zweier dieser durch das Verhältnis von Identität und Differenz bestimmten Kapitel der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte untersucht und so epochal eingeordnet werden. Dabei handelt es sich um die ersten beiden Kapitel dieser Geschichte, die v.a. durch die Kategorien

1 Vgl. dazu und zum Folgenden v.a. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, passim.
2 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 5.
3 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 5.
4 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 5.
5 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 5.
6 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.
7 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 6.

der *Identität 1.0* und der *Differenz 1.0* bestimmt sind und die eine wichtige geschichtstheologische und prinzipientheoretische Deutungsfolie zum Verständnis der hier untersuchten ämtertheologischen Entwicklung bieten; kann doch so ein wesentlicher Aspekt dieser Entwicklung zum Vorschein gebracht werden, der die *historische* Perspektive maßgeblich um einige *geistesgeschichtliche* Gesichtspunkte erweitert. Diese Gesichtspunkte betreffen v.a. den bzw. die Gründe dafür, *weshalb* es überhaupt zu einer Neubestimmung und Weiterentwicklung des Bischofsamtes in der Spätantike kam.

Um aufzuzeigen, dass und inwiefern die Integration einer solchen begrifflichen Dimension einen wichtigen Beitrag zu unseren historischen Betrachtungen zum frühchristlichen Monepiskopat leisten kann, soll zunächst in einem *ersten* Schritt auf einige grundsätzliche Aspekte des frühchristlichen Bischofsamtes und seiner Entwicklung eingegangen werden. Anschließend wird in einem *zweiten* Schritt der Machtzuwachs des Bischofs im 3. Jahrhundert aus historischer Sicht thematisiert. Diskutiert wird dies dabei u.a. vor dem Hintergrund der anthropologischen und archäologischen Überlegungen, die David Graeber und David Wengrow mit Blick auf die Frage anstellen, wodurch sich das Phänomen der *sozialen Macht* im Allgemeinen konstituiert, um so den Zuwachs sozialer Macht auf Seiten des frühchristlichen Bischofs besser einordnen zu können. In einem *dritten* und letzten Schritt werden schließlich die eben skizzierten geschichtstheologischen und prinzipientheoretischen Konzeptionen Ruhstorfers in einen Bezug zu den vorgenommenen historischen Betrachtungen gesetzt und die Konsequenzen erörtert, die sich aus einer solchen Zusammenführung von historischen und begrifflichen Perspektiven ergeben.

1. Der frühchristliche Bischof – einige allgemeine Hinweise

Wie schon der Untertitel dieses Textes andeutet, wird der zeitliche Fokus der nachfolgenden Überlegungen v.a. auf dem 3. Jahrhundert liegen. Dies bietet sich deswegen an, weil – so die Hypothese – gerade in diese Zeit die Anfänge eines Prozesses zu einer wesentlichen Neukonzeption der Figur des Bischofs und seines Amts fallen. Am Ende dieses Prozesses steht ein immenser Zuwachs an bischöflicher Autorität, der in der Forschung in der Regel mit den Stichworten des „monarchischen Bischofs" bzw. des „monarchischen Episkopats" zum Ausdruck gebracht wird. Dabei geben diese Stichworte einige erste wichtige Hinweise auf die konkrete inhaltliche Ausgestaltung dieses Autoritätszuwachses. Denn von der Wortbedeutung her betrachtet, die sich aus *mónos* (allein/einzig) und *archē* (Anfang, Herrschaft, Prinzip) zusammensetzt, ist der so bestimmte Bischof als eine Art ‚(religiöser) Alleinherrscher'

einer Gemeinde zu begreifen; als jemand also, der die Gemeinde wie ein ‚religiöser Monarch' leitet. Wenngleich diese Begrifflichkeiten in den Quellen der ersten drei Jahrhunderte nicht exakt als solche Anwendung finden und in der Forschung mittlerweile auch Konsens darüber besteht, dass wir den voll entwickelten Spielarten dieser Form der Gemeindeleitung erst ab dem 4. Jahrhundert begegnen,[8] erweist sich gerade der Blick auf den Zeitraum des 3. Jahrhunderts dennoch als wichtig und interessant; lassen sich doch hier die Gründe und Wurzeln dessen erkennen, wie und weshalb sich das Bischofsamt in dieser Weise entwickelt hat.

Nun mag uns eine solch dominante Stellung des Bischofs im Kontext heutiger kirchlicher Strukturen durchaus vertraut vorkommen. Wir sind es gewohnt, dass es nur einen Bischof in einer Diözese gibt und dass dieser in religiösen, aber auch verwaltungstechnischen Kontexten weitreichende Autorität und Machtbefugnisse hat. Schauen wir allerdings in die frühe Kirche – zumindest der ersten drei Jahrhunderte –, bemerken wir, dass die damaligen Bischöfe keineswegs eine solche Position innehatten. Vielmehr erweisen sich die Entwicklungen, die zu einem solchen Autoritätszuwachs führten, in vielerlei Hinsicht als so erstaunlich, dass sie der Forschung bis heute Rätsel aufgeben. Dies betrifft beispielsweise den Umstand, dass es ab einer bestimmten Zeit überhaupt nur *einen* Bischof in einer Gemeinde gab. Belastbare Belege für die Entwicklung eines solchen sog. *Monepiskopats* – hier verbindet sich *mónos* nun mit dem gleich länger zu erörternden Begriff des *epískopos* („Bischof"?) – finden wir erst ab ungefähr der Mitte des 2. Jahrhunderts, und wir können davon ausgehen, dass diese Struktur sich nicht zu dieser Zeit schon überall, sondern zunächst v.a. in einigen Gemeinden durchsetzte, etwa in Rom.[9] Vor dieser Zeit und eben auch vielfach noch *zu* dieser Zeit war es eher üblich, dass es eine Vielzahl von Bischöfen in einer Gemeinde gab und diese in *kollegialen* Leitungsstrukturen in die jeweiligen Gemeinden eingebunden waren. Das Stichwort der *kollegialen Leitung* weist dabei auf einen weiteren erstaunlichen Umstand hin, der darin besteht, dass der monarchische Episkopat längerfristig überhaupt eben diese Formen kollegialer Gemeindeleitung ersetzen sollte.[10] Und ein dritter Aspekt mag für Verwunderung sorgen: dass nämlich „– sehen wir einmal von den Aërianern und mehrheitskirchenkritischen Bewegungen wie den Gnostikern ab – kaum Nachrichten über Widerstand gegen die Einführung

8 Vgl. Markschies, *Das antike Christentum*, S. 202ff.

9 Vgl. Hübner, *Die Anfänge*, S. 75; Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamtes*, S. 42; Markschies, *Das frühe Christentum*, S. 204f.; für eine spätere Datierung der Entwicklung des Monepiskopats in Rom vgl. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, S. 412–456.

10 Eine Gegenposition zur Annahme, dass die kollegiale Leitung zunächst weit verbreitet gewesen sei, vertritt Stewart, *The Original Bishops*, S. 121ff. und passim.

dieser episkopalen Verfassungsordnung überliefert sind“[11], obwohl es sich hier doch um einen gravierenden Einschnitt in die Strukturen früher Gemeinden handelte.

Dem Mangel an Widerspruch gegen diese Veränderungen korrespondiert die Tatsache, dass, wie Christoph Markschies erklärt, „die antike Christenheit selbst das Phänomen der Entwicklung allgemein kaum wahrgenommen hat und daher nur sehr selten Erklärungen zu bieten versucht“. Daher sind wir beim Versuch, diese Prozesse zu verstehen, auf Spekulationen angewiesen.[12] An diesen Spekulationen beteiligen sich die vorliegenden Ausführungen v.a. mit Blick auf den *monarchischen* Monepiskopat, indem sie der zu Beginn bereits angeführten Frage nachgehen, wie es kam, dass Bischöfe ab dem 3. Jahrhundert eine so große Autorität gewinnen konnten, dass sie und ihr Episkopat ab dieser Zeit als „monarchisch“ bestimmt werden können. Um die entsprechenden Entwicklungen besser einordnen zu können, werden zunächst allerdings einige allgemeine Hinweise und Bemerkungen zum frühchristlichen Bischof vorausgeschickt.

1.1 *Die Entwicklung zum Monepiskopat*

Die Verwendung des deutschen Wortes „Bischof“ in Bezug auf Formen frühchristlicher Gemeindeleitung ist in vielerlei Hinsicht irreführend. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass das Wort „Bischof“ über Konnotationen verfügt und Assoziationen hervorruft, die dem entsprechenden altgriechischen Term nicht anhaften. Wie eben schon mit Blick auf den Begriff des *Monepiskopats* angeklungen war, verwenden die in diesem Zusammenhang relevanten Quellen das Wort *epískopos*, das sich aus der Präposition *epi* und dem Nomen *skopós* zusammensetzt. Während *epi* schlicht „auf“ bedeutet, bezeichnet skopós eine Person, die etwas betrachtet oder erwägt, aber auch jemanden, der etwas *beaufsichtigt* bzw. nach etwas sieht. Ein *Episkopos* ist demnach – wörtlich genommen – so etwas wie ein „Aufseher“, jemand, der die Aufsicht über etwas führt.[13] Episkopen kennen wir antik auch schon vor- und dann eben auch nebenchristlich, z.B. aus dem griechisch-römischen Verwaltungswesen, z.B. in Vereinskontexten oder aus der städtischen Verwaltung, in deren

11 Markschies, *Das frühe Christentum*, S. 206.

12 Markschies, *Das frühe Christentum*, S. 204; vgl. auch Hübner, *Die Anfänge*, S. 75f.; Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamtes*, S. 43–46; eine kritische Auseinandersetzung mit einer ganzen Reihe dieser Spekulationen findet sich in Stewart, *The Original Bishops*, S. 299–352 et passim.

13 Zu den Bedeutungen des Terminus „ἐπίσκοπος“ vgl. das entsprechende Lemma in Liddell/Scott, *A Greek-English Lexicon*, S. 657.

Rahmen sie die Funktionen von Verwaltern übernahmen.[14] Als solche hatten sie z.B. die Aufsicht über die Vereinskasse (als Kassenwarte) inne oder über ein Bauprojekt der Stadt oder eines Vereins. Wie hier deutlich wird, war die Bezeichnung Episkopos folglich zunächst nicht auf den religiösen Bereich festgelegt und keineswegs für christliche Kontexte reserviert. Vielmehr wurde sie allgemein zur Bezeichnung von Funktionären verwendet, die in Gemeinschaften verschiedener Art Verwaltungsaufgaben übernahmen.

Dies schließt natürlich nicht aus, dass Episkopen auch im Kontext religiöser Gemeinschaften tätig sein konnten, da auch dort bestimmte Aufsichts- bzw. Verwaltungsaufgaben anfielen. Das früheste Beispiel für ihr Vorhandensein in einer christlichen Gemeinde geben die Grußworte vom Anfang des auf ca. 54 bis 56 zu datierenden paulinischen *Philipperbriefes* (1,1–2). Dort heißt es:

> Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit ihren Vorstehern (Bischöfen?) und Helfern (Diakonen?) (epískopoi kai diákonoi). Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.[15]

Dieser Briefanfang beinhaltet einige Aspekte, die für unsere Thematik höchst interessant sind:[16] Erstens werden die Episkopen zusammen mit den Diakonen genannt. Diese „Zusammenstellung" wird sich als Topos durchsetzen und gemeinsam mit der Nennung der sogenannten „Presbyter", auf die gleich noch eigens einzugehen sein wird, ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Formulierung der klassischen Ämtertrias aus „Episkopen, Presbytern und Diakonen" bilden. Des Weiteren fällt auf, dass Paulus die Episkopen – wie auch die Diakone – im *Plural* anspricht, die Gemeinde in Philippi offensichtlich mehrere Funktionsträger dieser Art aufwies. Weder zu Beginn des Briefes noch im Verlauf desselben sagt Paulus allerdings etwas darüber, wen oder was die Episkopen beaufsichtigten oder welche Aufgaben die Diakone hatten, geschweige denn, dass eine hierarchische Zuordnung der beiden Gruppierungen vorgenommen würde.

Soweit sich dies den Quellen entnehmen lässt, scheint eine solche Pluralität von Funktions- bzw. Amtsträgern, die eine kollegiale Leitung der Gemeinde impliziert, in den ersten beiden Jahrhunderten – mit wenigen Ausnahmen – die

14 Allerdings wird damit nicht suggeriert, dass sich die christliche Episkopenkonzeption aus dem pagan-römischen Vereinswesen ableiten lasse. Dies betont auch Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamts*, S. 45.

15 Phil 1,1–2, EÜ.

16 Vgl. zu diesen v.a. Hübner, *Die Anfänge*, S. 55–60.

übliche Standardform im Bereich der Gemeindeleitung dargestellt zu haben.[17] Dies zeigt z.B. die für das erste Jahrhundert noch gut belegbare Existenz der ursprünglich jüdischen *Presbyteralverfassung*, in deren Rahmen sog. „Presbyter" einen kollegialen „Ältestenrat" (*Presbytérion*) zur Gemeindeleitung bildeten und die im Kontext judenchristlich geprägter Gemeinden wie der Jerusalemer Urgemeinde oder den Adressatengemeinden der sog. Katholischen Briefe verbreitet war.[18] Was hier nur angesprochen werden kann, ist, dass es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts offensichtlich zu Versuchen kam, die jüdisch geprägte Presbyteral- und die pagan geprägte Episkopalverfassung miteinander zu verschmelzen, was terminologisch die Bildung der klassischen Ämtertrias aus Episkopen, Presbytern und Diakonen beförderte. Auch die so verschmolzenen Formen der Gemeindeverfassung, wie sie etwa in den so genannten *Pastoralbriefen* (1 und 2 Tim; Tit, 100–140) und im *Ersten Clemensbrief* (um 100, Rom) zu Tage treten, sind allerdings weiterhin durch eine kollegiale Gemeindeleitung geprägt, sodass nun etwa in der Clemensgemeinde ein Kollegium aus sog. ‚Presbyter-Episkopen' den Dienst der Leitung versah.[19]

Daran, dass die kollegiale Leitung den Standard darstellte, sollte nun auch das Aufkommen des sog. ‚Monepiskopats' zunächst einmal nichts ändern. Auch im Rahmen dieser Leitungsform, die sich in etwa ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts in einigen Teilen der christlichen Welt durchzusetzen begann und die sich, wie erwähnt, dadurch auszeichnete, dass es jeweils nur noch *einen* Bischof in einer Gemeinde gab, herrschte immer noch die *kollegiale* Leitungsform vor. So waren in der Regel die Presbyter und auch die Diakone weiter in die Gemeindeleitung miteinbezogen, wie beispielsweise anhand der frühesten Zeugnisse für die allmähliche Durchsetzung des Monepiskopats deutlich wird. Dabei handelt es sich um die Briefe des Ignatius, der selbst in Antiochien *epískopos* war und, soweit sich dies rekonstruieren lässt, unter Kaiser Trajan (Reg. 98–117) das Martyrium erlitten hat. Weitaus schwieriger als die ungefähre Lebenszeit des Ignatius ist nun die Abfassungszeit seiner Briefe, der sog.

17 Vgl. u.a. Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamts*, S. 42 und die dort in Fußnote 1 angegebene Literatur. Eine Gegenposition dazu vertritt u.a. Stewart, *The Original Bishops*, passim.

18 Vgl. zu dieser Verfassungsform Hübner, *Die Anfänge*, S. 61–64; Markschies, *Das frühe Christentum*, S. 201f.; Nur zu erwähnen ist an dieser Stelle auch die Trias aus „Aposteln", „Propheten" und „Lehrern" (ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι) die u.a. in den Paulusbriefen neben den bereits genannten Episkopen und Diakonen ebenfalls als Autoritätspersonen im Plural genannt werden. Vgl. dazu Paulus' „charismatische Gemeindeordnung" in 1 Kor 12,8–10; 28–31; vgl. ebenfalls u.a. Apg 15 und die Rolle dieser Trias in der Gemeindeordnung der *Didache*. Gegen den jüdischen Ursprung der Presbyteralverfassung spricht sich etwa Stewart, *The Original Bishops*, S. 121–186 aus.

19 Vgl. Hübner, *Die Anfänge*, S. 69f.

„Ignatiana", zu datieren, die offensichtlich vielfach redaktionell überarbeitet wurden und in der uns überlieferten Form sicher nicht gänzlich aus der Hand des Ignatius stammen.[20] Wie auch immer man die Briefe bzw. Teile dieser Briefe datiert: Auffällig ist in jedem Fall, dass hier nur noch vom *epískopos* im *Singular* die Rede ist, der die Gemeinde gemeinsam mit den Presbytern leitet und dem die Diakone – nicht aber die Presbyter! – zu Gehorsam verpflichtet sind. Mit Georg Schöllgen ist daher zu betonen, dass wir in den *Ignatiana* zwar sehr wohl einen ausgebildeten Monepiskopat, aber noch keinen monarchischen Episkopat dokumentiert finden, in dessen Rahmen ein Bischof nach Art eines religiösen Alleinherrschers über seine Gemeinde verfügen könnte.[21] Wie aber kommt es dann in der Folge zu einem solchen monarchischen Episkopat und *warum* hat sich diese Entwicklung überhaupt zugetragen?

1.2 *Die Entwicklung der monarchischen Bischofsfigur – bestehende Erklärungsmodelle*

Einen ersten Beleg für eine monarchisch-episkopale Leitung einer christlichen Gemeinde finden wir in der sogenannten „Syrischen Didaskalie".[22] Dabei handelt es sich um eine ursprünglich griechisch verfasste, heute aber v.a. in syrischer Übersetzung vorliegende Gemeindeordnung, die wahrscheinlich Mitte des 3. Jahrhunderts und – so wird man ebenfalls sagen müssen – *wahrscheinlich* im syrischen Bereich entstanden ist. Ihr Verfasser ist uns unbekannt, der Fokus auf das Amt des Episkopen und die Kenntnisse im Bereich desselben legen allerdings die Annahme nahe, dass der Autor selbst das Amt eines Episkopen bekleidete. Vom ursprünglichen Text liegen uns heute neben syrischen Übersetzungen griechische Fragmente und später entstandene griechische Bearbeitungen vor, etwa in den *Apostolischen Konstitutionen*, welche die *Didaskalie* in Buch 1–6 überliefern.

Was nun die Rolle des Bischofs in diesem Werk betrifft, erklärt Christian Hornung:

> Das Bischofsamt ist das zentrale kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie. Auf den Bischof an der Spitze der kirchlichen Hierarchie sind alle gemeindlichen Vollzüge hin ausgerichtet. Seine Stellung und Funktion beschreibt die Kirchenordnung in verschiedenen amtstheologischen Metaphern, von denen die des Hirten, Priesters, Königs und Hausvorstands am prominentesten sind.[23]

---

20 Zu den ignatianischen Schriften siehe u.a. Prostmeier, Ferdinand, R., *Ignatius von Antiochien*, S. 346–348.

21 Vgl. Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamtes*, S. 50–51.

22 Vgl. hier u.a. Steimer, *Vertex traditionis*, S. 49–52; Stewart-Sykes, *The Didascalia Apostolorum*, S. 49–55; Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung* S. 5.

23 Hornung, *Die Entwicklung von Ämtern*, S. 3.

Prägnant zusammengefasst findet sich diese Einschätzung zur Stellung des Bischofs v.a. im neunten Kapitel des Werkes, in dem es heißt:

> Er [i.e. der Bischof] ist euer Haupt und Führer, und für euch der mächtige König, er regiert an Stelle des Allmächtigen, ja er sollte von euch [scil. den Gläubigen] wie Gott geehrt werden; denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes. Wenn aber jemand etwas ohne den Bischof tut, so tut er es umsonst, denn es wird ihm nicht als Tat angerechnet, denn es ist nicht recht, daß jemand etwas ohne den Bischof tut.[24]

In Kombination mit der an anderer Stelle im Text erteilten Aufforderung an die Gemeinde, den Bischof zu „ehren", zu „lieben" und zu „fürchten",[25] zeigt der Gedanke, dass der Episkopos „Lehrer" (διδάσκαλος), „Haupt" (ἄρχων), „Anführer" (ἡγούμενος), „König" (βασιλεύς) und „Vater" (πατήρ) sei,[26] deutlich, dass sich, wie Georg Schöllgen formuliert, „die Monarchie des Bischofs in der Gemeinde vollends durchgesetzt [hat]"[27]. Schon bald nun werden sich diese Verhältnisse, wie wir sie in der Gemeinde der *Didaskalie* finden, in vielen anderen Gemeinden etablieren und die Leitungsform des monarchischen Episkopats einen beispiellosen Siegeszug antreten. Wie aber, so sei nochmals gefragt, ist es dazu gekommen? Warum konnte der Bischof eine solche prominente und autoritäre Stellung in den Gemeinden gewinnen und sich sein Amt in dieser hierarchischen Weise profilieren?

In der Forschung hat es eine Reihe verschiedener Erklärungsmodelle für diese Entwicklung gegeben und auf einige dieser Modelle soll im Folgenden kurz eingegangen werden, um ausgehend davon eine weitere Hypothese zur Ergänzung der bestehenden Spekulationen zu präsentieren. Die Erklärungsversuche sind in sich vielfältig und lassen sich in verschiedene Bereiche untergliedern. Während einige dieser Hypothesen auf allgemeinen, wie man sagen könnte, ‚organisationspsychologischen Grundlagen' basieren und auf, wie Christoph Markschies dies zusammenfassend ausführt, „natürliche Entwicklungen innerhalb von kollegial strukturierten Organen" hinweisen, stellen andere Modelle eher sozial- bzw. theologiegeschichtliche Hypothesen auf.[28] Gemäß diesen Hypothesen gab es z.B. die „Notwendigkeit, häretischen Bewegungen im zweiten Jahrhundert eine mit ganzer Autorität sprechende Führungsgestalt entgegenzustellen"[29], die der Bischof mit seinen immer

24 *Syrische Didaskalie* 9 (CSCO 401 / Syr. 175, 103 Vööbus, dt. Übers. Achelis und Flemming).
25 *Syrische Didaskalie* 9 (CSCO 401 / Syr. 175, 103 Vööbus, dt. Übers. Achelis und Flemming).
26 Vgl. Apostolische Konstitutionen 2,26,4 (Ed. Funk).
27 Schöllgen, *Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat*, S. 21.
28 Vgl. die Übersicht in Markschies, *Das Antike Christentum*, S. 203f.
29 Vgl. Markschies, *Das antike Christentum*, S. 203f.

größer werden Machtbefugnissen verkörperte. Ergänzt werden solche Ansätze durch weitere sozial- bzw. theologiegeschichtliche Modelle, denen zufolge man sich die antike Gemeinde beispielsweise als „ein ‚Haus Gottes' vorstellen kann. Dem antiken Haushalt pflegte ein souverän agierender Hausvorstand in Gestalt des Hausherren vorzustehen, so dass im Rahmen dieses Kirchenbildes die Entwicklung zu einem Monepiskopat konsequent wäre."[30] Ein letztes Modell, auf das hier noch kurz hingewiesen werden soll, stellt – wiederum sozialgeschichtlich – die wachsende Größe der christlichen Gemeinden in Rechnung, die im 2. und dann insbesondere auch im 3. Jahrhundert Dimensionen angenommen haben soll, welche die Installation hierarchischer Herrschaftsstrukturen nahezu unumgänglich machte.[31]

Wenngleich diese Erklärungsmodelle jeweils auf wichtige und interessante Aspekte der besagten Entwicklung zum monarchischen Monepiskopat hinweisen, kann man sie doch an einigen Stellen auch hinterfragen. So könnte man beispielsweise mit Blick auf die Überlegung, dass kollegial strukturierte Organe quasi „natürlicherweise" irgendwann hierarchische Strukturen ausbilden, anfragen, warum dies im Fall der frühen Kirche nicht schon früher geschah. Gleiches gilt für die These, dass man häretischen Bewegungen – etwa im 2. Jahrhundert – eine mit ganzer Autorität sprechende Führungsgestalt entgegenstellen wollte bzw. musste.[32] Wie der Fall der sog. *Pastoralbriefe* zeigt, die sich auf die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert datieren lassen, liegt hier eine genau solche Situation vor, in der „häretische Menschen" und ihre Lehren aus Sicht der Autoren „abgewehrt" werden müssen, um die sog. „gesunde Lehre" zu schützen.[33] Anders als es die eben genannte Hypothese suggeriert, gingen die Verfasser der Pastoralbriefe allerdings offensichtlich davon aus, dass eine solche Abwehr gerade durch ein *Kollegium* von Presbytern bzw. Episkopen möglich sei, weshalb sie auf den Ratschlag, eine einzelne autoritäre Führungsgestalt zu installieren, verzichteten. Auch das so genannte *Oikos*-Modell ist dabei natürlich schon lange vor dem 3. Jahrhundert im Kontext theologischer Reflexion bekannt, so dass man ebenfalls schon früher auf diese patriarchalische Vorstellung des Bischofs als *pater familias* der Gemeinde hätte rekurrieren können, um ein hierarchisches Bischofsmodell der Kirchenleitung zu etablieren. Dieser Einwand ist m.E. auch dann noch zu halten, wenn man

30 Vgl. Markschies, *Das antike Christentum*, S. 204; detailliert ausgearbeitet findet sich dieser Ansatz u.a. in Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamtes*, S. 46–54; Schöllgen, *Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat*, S. 14–22.

31 Vgl. Schöllgen, *Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat*, S. 18f.

32 Gegen eine solche „häresiologische Deutung" spricht sich auch Schöllgen, *Zur Entstehung des Bischofsamts*, S. 44, aus.

33 Vgl. Tit 1,9.

hinzunimmt, dass es, wie etwa Schöllgen betont, v.a. die zunehmende Größe der Kirchengemeinden im zweiten und dritten Jahrhundert gewesen sei, die diese vor organisatorische Probleme gestellt habe Um diese Probleme zu lösen, so Schöllgen, sei man quasi ‚oikos-theologisch' inspiriert auf den Gedanken gekommen, einen monarchischen Episkopos nach Art eines *pater familias* einzusetzen. Allerdings stellt sich hier die Frage, weshalb es jeweils einem einzelnen Bischof besser als einem Kollegium gelingen sollte, die größer werdenden Gemeinden zu „regieren", selbst wenn dieser Bischof mit ‚monarchischen Befugnissen' ausgestattet ist.

Die Frage, ob die zunehmende Größe menschlicher Gemeinschaften wie der frühchristlichen Gemeinden die Einführung hierarchischer Strukturen mit einer einzelnen Führungsfigur ‚an der Spitze' notwendigerweise erforderlich mache oder vielleicht doch nicht, vermag zum nächsten Abschnitt dieses Textes überzuleiten. In diesem wird zu Beginn nochmals auf dieses Problem eingegangen und im Anschluss daran noch ein weiteres Erklärungsmodell zur Entwicklung des monarchischen Episkopats vorgestellt werden.

2. Der monarchische Bischof – eine Figur zwischen Kim Kardashian und James Bond?

Die eben erwähnte These, gemäß derer zahlenmäßig große menschliche Gemeinschaften fast schon natürlicherweise dazu tendieren, hierarchische Strukturen auszubilden, um mit den Komplexitäten umgehen zu können, die sich mit ihrer zunehmenden Größe ergeben, ist weit verbreitet und scheint quasi intuitiv einzuleuchten. Einen zunächst entsprechend kontraintuitiv erscheinenden Einspruch gegen diese These erhebt ein Werk des kürzlich verstorbenen Anthropologen David Graeber und des Archäologen David Wengrow. In diesem Werk versuchen die Autoren, zu den *Anfängen* zurückzukehren – so der Titel des Werkes –, um eine neue Geschichte der Menschheit zu schreiben. Dabei nehmen die Autoren eine Vielzahl von Vorurteilen in den Blick, die unsere Sicht auf uns selbst als Menschen und unsere Gemeinschaften in fundamentaler Weise betreffen. Einen Schwerpunkt legen Graeber und Wengrow in diesem Zusammenhang u.a. auf die auch für den hier verhandelten Kontext relevante Frage, wie sich hierarchische Strukturen im Rahmen menschlicher Gemeinschaften entwickeln und ob es hier so etwas wie ‚natürliche Gesetzmäßigkeiten' gebe. Ein Vorurteil, das sie dabei anhand einer Vielzahl von archäologisch gut untersuchten Beispielen – z.B. aus der mesopotamischen Frühzeit, aber auch aus dem Kontext indigener Gemeinschaften Lateinamerikas – entkräften können, ist das eben genannte: dass

nämlich Gemeinschaften, sobald sie eine bestimmte Größe erreichen, immer notwendigerweise auch Hierarchien zur Organisation ihrer Gemeinschaften ausbilden.[34] Da dies wenigstens in der Vergangenheit offensichtlich nicht notwendigerweise der Fall war und uns – zumindest archäologisch – durchaus zahlenmäßig große Gemeinschaften begegnen, die dezentral, nicht hierarchisch und kollegial geleitet wurden, machen sich die Autoren auf die Suche nach alternativen Erklärungsmodellen für die Ausbildung der besagten hierarchischen und autoritären Strukturen. Zentral ist dabei ihre Theorie *sozialer Macht*, die nachfolgend kurz skizziert und anschließend auf die Frage nach der Entwicklung des monarchischen Episkopats angewandt werden soll.

Graeber und Wengrow thematisieren die Frage nach sozialer Macht im Ausgang von Überlegungen dazu, was es heißt, etwas als Eigentum zu besitzen, und diskutieren dies exemplarisch anhand des Beispiels des Schmucks von Kim Kardashian.[35] Dazu entwickeln sie, historisch belegte Tatsachen aufnehmend und leicht variierend, ein Szenario, in welchem der Reality-TV-Star mit einer Diamantenkette im Wert von mehreren Millionen Euro durch Paris läuft. Dies kann Kardashian, so unsere Autoren, nur deswegen, weil sie über einen schlagkräftigen persönlichen Sicherheitsdienst verfügt, der, wie sie schreiben, „mit potenziellen Dieben umzugehen weiß“[36]. Worüber Kim Kardashian folglich offensichtlich verfügt bzw. was sie kontrolliert, ist – vermittelt durch ihren Sicherheitsdienst – eine bestimmte Form von *Gewalt*, was es ihr ermöglicht, ihren Schmuck zur Schau zu stellen, die Exklusivrechte an ihrem Schmuck zu behalten und damit eine bestimmte Form der *sozialen Macht* auszuüben. Hätten alle Menschen plötzlich einen Zaubertrank à la Asterix, würden über Superkräfte verfügen und wären unverwundbar, wäre Kims Macht schnell gebrochen und sie wäre ihren Schmuck vermutlich bald los. Alternativ, so unsere Autoren, könnte sie sich darauf verlegen, die Kette nur noch zu besonderen Anlässen und vor vertrauenswürdigen Menschen zu tragen und sie ansonsten in einen Safe zu sperren, zu dem nur sie die Kombination kennt. Den Zugang zu den Exklusivrechten an ihrem Schmuck könnte Kim Kardashian sich demnach auch dadurch verschaffen, dass sie bestimmte relevante *Informationen kontrolliert*, was ihr ebenfalls eine bestimmte Macht in Bezug auf ihr Eigentum verleiht. Was aber, so fragen unsere Autoren weiter, wenn der eben erwähnte Zaubertrank nicht nur alle Menschen unverwundbar macht, sondern sie auch der Fähigkeit beraubt, Geheimnisse zu bewahren. „Nun“, so schreiben Graeber und Wengrow, „haben alle gleichermaßen Zugang zu Gewalt

34 Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 15–16.

35 Vgl. dazu und zum Folgenden Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 394–395.

36 Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 394.

und Informationen. Kann Kim ihre Diamanten selbst dann noch behalten? Möglicherweise, aber nur dann, wenn sie alle vollkommen davon überzeugen kann, dass sie ein so einzigartiger und außergewöhnlicher Mensch ist, dass sie es verdient, Dinge zu besitzen, die kein anderer haben kann."[37] In diesem Fall wäre es ihr *individuelles Charisma*, das sie dazu befähigt, eine Form der sozialen Macht auszuüben, die es ihr erlaubt ihr Eigentum zu behalten. Diese drei Prinzipien – Gewaltkontrolle, Informationskontrolle und individuelles Charisma – so Graeber und Wengrow bilden die drei möglichen Grundlagen sozialer Macht und werden in allen möglichen Formen menschlicher Gemeinschaften wirksam: von der Kleinfamilie, über die indigenen Stämme Nord- und Südamerikas, das Ägyptische oder das Römische Reich, bis hin zu Staaten oder Staatenbünden, wie sie uns heute begegnen.[38] Abhängig davon nun, wie viele der besagten Prinzipien in einer Gemeinschaft in Bezug auf diejenigen, die soziale Macht haben, wirksam sind, etablieren sich Herrschaften *erster, zweiter* oder *dritter Ordnung*.[39] Für unsere heutige Zeit fungiert Graeber und Wengrow zufolge der Geheimagent als ein „mythisches Symbol des modernen Staates", der selbst eine Herrschaft *dritter Ordnung* darstellt; verkörpere doch James Bond „mit seiner Lizenz zum Töten (…), gestützt auf einen mächtigen bürokratischen Apparat, die perfekte Mischung aus Charisma, Geheimhaltung und zügelloser Gewaltanwendung."[40]

Inwiefern nun ist diese Konzeption sozialer Macht jedoch in Beziehung zur Entwicklung des monarchischen Episkopats des dritten Jahrhunderts zu setzen? Die Antwort auf diese Frage soll im Ausgang von folgender These entwickelt werden: Ab dem dritten Jahrhundert kommt es zum Prozess einer Neukonzeption der Figur des Bischofs, in dessen Rahmen ihm v.a. die Prinzipien der *Informationskontrolle* und des *individuellen Charismas* in stilisierter Form zugesprochen werden. Genau daraus, so das Argument weiter, entsteht eine neue Form der sozialen Macht und der Autorität des Bischofs, die sich *institutionell* in der Entwicklung des monarchischen Monepiskopats niederschlägt. So wird der Bischof schon ab dem zweiten,[41] vor allem aber ab dem dritten Jahrhundert immer mehr zu einem idealen religiösen und theologischen Lehrer stilisiert, der als solcher die wahre Frömmigkeit lehrt, die wahre christliche

37 Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 395.
38 Vgl. Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 540.
39 Vgl. Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 392ff.
40 Vgl. Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 396.
41 Vgl. 1 Tim 3,1–2: „Das Wort ist glaubwürdig: Wer das Amt eines Bischofs anstrebt, der strebt nach einer großen Aufgabe. Deshalb soll der Bischof untadelig, Mann einer einzigen Frau, nüchtern, besonnen sein, von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lehren."

Lehre bewahrt und als ‚professioneller Kleriker'[42] aufgrund seines besonderen Wissens kultische und pastorale Aufgaben z.B. im Katechumenat oder in der Bußpastoral übernimmt. Wie Eva Elm herausgearbeitet hat, stellen dabei die sogenannten „Bischofsviten" einen zentralen Kristallisationspunkt dieser Entwicklung dar, indem sie den Bischof im Anschluss an pagane Philosophenviten als einen „Weisen" (*sophós*) darstellen, der als Lehrer und Hirt und insbesondere als Verwalter der Sakramente gewissermaßen „die Institutionalisierung der Verbindung zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Mensch und Gott darstellt"[43]. Ein frühes Beispiel für diese Form der Stilisierung stellt die von Pontius am Ende des dritten Jahrhunderts verfasste *Vita* Cyprians v. Karthago (um 210–258) dar, die als Vorlage für viele weitere Bischofsviten diente und in welcher Cyprian modellhaft das eben beschriebene neue Bischofsbild verkörpert.[44]

Damit nicht genug wird der Bischof ab dem dritten Jahrhundert auch immer mehr zu einer *charismatischen Figur* erhoben. Dabei ist es zunächst vor allem die Übertragung des *Märtyrernarratives* auf den Bischof und dann besonders ab dem 4. Jahrhundert auch die Darstellung der Bischöfe als *Asketen*, die als solche zur charismatischen Figur eines Heiligen erhoben wurden.[45] Auch hier ist die Darstellung Cyprians in dessen *Vita* insofern höchst aufschlussreich, als der Bischof in diesem Werk nach Art eines von Anfang an vollendeten Asketen und Lehrers dargestellt wird.[46]

Folgt man der hier vielfach nur angedeuteten Gedankenführung, so liegt der Schluss nahe, dass es sich beim monarchischen Episkopat um eine Herrschaftsform *zweiter Ordnung* handelt, welche die Prinzipien der *Informationskontrolle* und des *Charismas* als Grundlage hat, während das dritte Prinzip – die Gewaltkontrolle – zumindest noch in dieser frühen Zeit des monarchischen Monepiskopats in den Bereich des Himmlischen verlegt ist.[47] Wie dabei noch genauer und viel länger auszuführen wäre, werden im 4. Jahrhundert viele Aspekte dieser Entwicklung zu einem vorläufigen Abschluss geführt und die Konzeption der sozialen Macht des monarchisch herrschenden Bischofs weiterentwickelt werden. Gleichzeitig werden ab dem 4. Jahrhundert aber auch die Einflüsse anderer Institutionen zunehmend stärker – etwa der Synoden, der Metropoliten oder auch der römisch-staatlichen Institutionen – was

42 Vgl. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, passim.
43 Elm, *Die Macht der Weisheit*, S. 46.
44 Vgl. Elm, *Die Macht der Weisheit*, S. 65–78.
45 Vgl. Baumeister, *Der heilige Bischof*, 212–216.
46 Vgl. Baumeister, *Der heilige Bischof*, S. 212f.
47 Eine solche Verlegung der Gewaltkontrolle ist dabei u.a. auch im Kontext früher mesopotamischer Stadtstaaten zu erkennen, wie Graeber/Wengrow, *Anfänge*, S. 540f. ausführen.

zu gravierenden Einschränkungen der Macht der Einzelbischöfe führt. Wie Schöllgen ausführt, gilt dabei: „Auf diese Weise schrumpft der normale Bischof zunehmend vom autonomen Monarchen wieder zum Gemeindeleiter, der nach einem vorgegebenen Regelwerk zu handeln hat, das übergeordnete Instanzen konzipiert haben."[48]

3. Der Gang des Prinzips in die Institutionen – einige geschichtstheologische Überlegungen dazu, warum sich der monarchische Monepiskopat entwickelte

Die von Graeber und Wengrow entwickelte Konzeption sozialer Macht bietet eine Reihe von wichtigen Anhaltspunkten, um die entscheidenden Faktoren herauszuarbeiten, durch welche sich die soziale Macht des ab dem dritten Jahrhundert monarchisch herrschenden Bischofs konstituierte. Eine Frage ist damit jedoch noch nicht beantwortet, nämlich die, *warum* die Entwicklung hin zu dieser neuen Form der Gemeindeeinleitung einsetzte. Während das skizzierte Modell deskriptiv erklären kann, *dass* Informationskontrolle und Charisma als entscheidende Elemente der sozialen Macht des nun zunehmend als *sophós* und als Märtyrer bzw. Asket verehrten monarchischen Bischofs fungierten, stellt sich dennoch die Frage, *weshalb* sich die Strukturen der Gemeindeleitung in diese Richtung entwickelten. Weshalb waren Menschen bereit, einem ihrer Glaubensbrüder so viel Macht über sie zuzugestehen, dass dieser wie ein religiöser König über sie herrschen konnte? Und weshalb war dieser Glaubensbruder seinerseits bereit, so viel Macht anzunehmen und auszuüben? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, kann man auf verschiedene Ansätze aus unterschiedlichen Disziplinen zurückgreifen und, dies war bereits angesprochen worden, etwa (organisations-)psychologisch oder soziologisch argumentieren. Die aus diesen Ansätzen gewonnenen Perspektiven ergänzend beschreitet die hier gewählte Zugangsweise einen alternativen Weg, indem sie die bisher erarbeiteten Ergebnisse zum monarchischen Episkopat in ein Verhältnis zu Karlheinz Ruhstorfers geschichtstheologischen und prinzipientheoretischen Überlegungen setzt.

48 Schöllgen, *Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat*, S. 27.

3.1 *Unüberbrückbare Differenzen*

Wie ganz zu Beginn dieses Textes angesprochen, spielen in diesem Zusammenhang Ruhstorfers Bestimmungen der logischen Kategorien der Identität 1.0 und der Differenz 1.0 eine wesentliche Rolle. Im Kontext von Ruhstorfers Konzeption sind diese Kategorien zunächst zentral für das Verständnis der ersten beiden Kapitel der von ihm skizzierten Erzählung der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte. Das erste Kapitel wird dabei mit einem zweifachen Wahrheitsanspruch assoziiert: zum einen mit dem der *Religion*, der im Monotheismus Israels zum Ausdruck kommt, zum anderen mit dem des *Wissens*, den das griechische Seinsdenken erhebt. Trotz aller Differenzen zwischen diesen Wahrheitsansprüchen lassen sie auch wichtige Parallelen erkennen, sind ihre Grundeinsichten, wie Ruhstorfer schreibt, sogar als „strukturverwandt" zu betrachten: „In beiden Fällen wird Gott als Identität gedacht, jüdisch narrativ als geschichtliche Treue zu seinem Wort, griechisch begrifflich als Gleichheit des Seienden bzw. des Denkens mit sich selbst."[49] Insofern dieser Gott, jüdisch gedacht, treu ist und in Beziehung zu seinem Volk steht und, griechisch gedacht, das menschliche Denken zumindest teilweise am Denken des Gottes teilhat, gilt: „Jüdisch und Griechisch ist Gott zuhöchst der Anwesende, wobei auch die Gegenwart Gottes jeweils in eigener Weise als ‚über uns' gedacht wird." Als „Gott über uns" ist dieser „sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen"[50] folglich nicht nur anwesend, sondern gleichzeitig auch abwesend, unterschieden und in Differenz zu allem anderen. Als „Vater im Himmel" ist er daher, wie Ruhstorfer sich ausdrückt, nicht nur als Identität 1.0, sondern auch als *Differenz* 1.0 zu bezeichnen.[51]

Eben diese Vorstellung Gottes als Differenz 1.0 bietet nun einige wichtige Anhaltspunkte für unsere Überlegungen dazu, warum es in der Spätantike zur Entwicklung des monarchischen Episkopats kam. Im Kontext des Ruhstorfer'schen Narrativs der Denk- und Glaubensgeschichte markiert die Kategorie der Differenz 1.0 ein wesentliches Moment des zweiten Kapitels seiner Erzählung, das der Autor explizit mit der Patristik und Scholastik assoziiert.[52] Zentral für den Übergang zu diesem zweiten Kapitel ist laut Ruhstorfer die *Verbindung* der jüdischen und griechischen Konzeptionen bezüglich der Identität 1.0 des Göttlichen. Im Zuge der so entstehenden „neuartigen griechisch-jüdischen

49 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 9.
50 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7.
51 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.
52 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 9.

Synthese“ werde Gott dabei immer mehr als absolut jenseitig, als vollkommen getrennt gedacht. So werde diese Synthese

> schließlich zur Antithese der Fassung Gottes als anwesende Identität, wie sie etwa bei Aristoteles oder im jüdischen Kontext gedacht wurde. Deshalb folgt nun im zweiten Kapitel unserer Geschichte die Bestimmung Gottes als absolute Differenz, die Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet wird.[53]

Die Konzeption des absolut jenseitigen Gottes als Differenz 1.0 hat weitreichende Konsequenzen, die, sowohl religiös als auch philosophisch gedacht, vor allem das Problem der *Vermittlung* zwischen dem jenseitigen, vollkommen transzendenten Gott und allem Übrigen betreffen. Besonders deutlich gesehen und artikuliert wird diese Problematik im Kontext der sogenannten neuplatonischen Philosophie und der Theologien, die diese Form des Denkens rezipieren. Hier wird (der) Gott – wenn auch nicht an sich, sondern nur in der Notwendigkeit seiner Voraussetzung – als eine absolute *Einheit* gedacht, deren Vermittlung mit dem von ihm abhängigen *Vielen* zu einem, ja vielleicht sogar *dem* zentralen Thema dieser Reflexionen wird. Aus den in diesem Zusammenhang angestellten Überlegungen ergibt sich eine ganze Bandbreite von philosophischen und theologischen Lösungsansätzen, wobei etwa christlich die Figur Jesu Christi als Mittler zwischen dem Einen und dem Vielen angesetzt wird. In seiner Eigenschaft als „Gottmensch“ vermag Christus dabei zwischen dem „transzendenten Gott (Differenz) und dem immanenten Menschen (Identität)“ zu vermitteln, er wird somit zum „Mittelterminus zwischen den Extremen Gott und Mensch“[54]. Den Begriff dieses „Gottmenschen“ logisch-rational unter Einbezug sowohl der biblischen Offenbarung als auch der griechischen Logik zu entfalten, ihn als denkmöglich auszuweisen und die Kategorien der Identität und Differenz als in diesem Begriff vermittelbar herauszustellen, bemüht sich die patristische und ihrer Folge auch die scholastische Theologie. Ihren Niederschlag finden diese Bemühungen in den Entwicklungen der Trinitätslehre, der Christologie und der Pneumatologie, und es ist v.a. die Letztgenannte, die zum einen auf die Verwobenheit dieser drei theologischen Reflexionsformen hinweist und zum anderen in besonderer Weise einen wichtigen Aspekt der Entwicklung des monarchischen Monepiskopats herausstellt; zielt die Pneumatologie doch auf „die Einbindung der Vielen in die gottmenschliche Einheit bzw. die innergöttliche Differenzeinheit“[55]. Denn, so Ruhstorfer, „durch den Geist Jesu gewinnen die Menschen Anteil an

53 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 9.
54 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 11.
55 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 11.

Gott selbst“[56]. Mit ihrem Fokus auf die einheitsstiftende Funktion des Geistes verweist die Pneumatologie dabei immer auch auf die Ebene der konkreten menschlichen Lebenspraxis, und zwar auch in Bezug auf ihre *gemeinschaftliche* Dimension. Sind nämlich die Vielen in die durch den Geist gestiftete Einheit des Gottmenschen aufgenommen, stellt sich die Frage, wie die irdische Form dieser Gemeinschaft – der *Ekklesia* – so gestaltet werden kann, dass in ihr die Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Identität und Differenz in bestmöglicher Weise und auf unterschiedlichen Ebenen real werden kann. Genau hier nun zeigt sich die Verbindung zwischen den geschichtstheologischen Entwicklungen, die sich mit der Kategorie der Differenz 1.0 verbinden lassen, und der Etablierung und Verbreitung des monarchischen Monepiskopats, wobei diese beiden Entwicklungen spannenderweise auch in etwa zeitlich parallel ab der Mitte des dritten Jahrhunderts Fahrt aufnehmen.

3.2 *Der monarchische Bischof als Vermittlungsinstanz zwischen Identität und Differenz*

Wie bereits erörtert, stellt sich mit der Einsicht in die von Ruhstorfer als „Differenz 1.0“ bezeichnete absolute Jenseitigkeit der göttlichen Einheit die Frage, wie eine Vermittlung zwischen dieser Einheit (Identität) und der von ihr differenten Vielheit (Differenz) erreicht werden könne. Gerade in ihrer religiösen Wendung zeigt sich dabei die besondere Dringlichkeit dieser Frage. Denn aus Sicht des religiösen Menschen geht in diesem Kontext nicht nur um die Lösung eines logischen Problems, sondern vielmehr um die existenziell äußerst bedeutsame Verwirklichung des menschlichen *Heils*. Vor diesem Hintergrund kann die Entwicklung des monarchischen Episkopats als das Ergebnis eines Versuchs betrachtet werden, dem Problem der Vermittlung von Identität und Differenz auf der eben skizzierten gemeinschaftlichen Ebene zu begegnen und diese Vermittlung vor allem *in der* bzw. *durch die* Figur des Episkopen zu institutionalisieren. So steht der *eine* Bischof der Gemeinde im Rahmen dieser Ämterstruktur als das Abbild der vollkommenen, mit sich selbst absolut identischen *Einheit Gottes* vor Augen. Als solche manifestiert sich diese Einheit – im Wortsinn – *symbolhaft* in der Gemeinde und schafft durch diese Manifestation eine erste Ebene der Vermittlung zwischen der göttlichen Einheit und den in der Gemeinde versammelten Vielen. Überdies konstituiert sich die gemeinschaftliche Identität dieser Vielen innerweltlich nicht zuletzt gerade dadurch, dass sich diese um den einen Bischof versammeln und dessen Herrschaft anerkennen.[57] Diese Aspekte der durch den monarchischen

56 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 11.

57 In der Anerkennung dieser innergemeindlich uneingeschränkten Herrschaft des Episkopen zeigt sich dabei ein wesentlicher Aspekt seiner Funktion der Repräsentanz

Episkopen gegebenen Repräsentation Gottes kommen auch in der bereits zitierten Passage aus der *Syrischen Didaskalie* zum Ausdruck, die hier daher nochmals angeführt sei:

> Er [i.e. der Bischof] ist euer Haupt und Führer, und für euch der mächtige König, er regiert an Stelle des Allmächtigen, ja er sollte von euch [scil. den Gläubigen] wie Gott geehrt werden; denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes. Wenn aber jemand etwas ohne den Bischof tut, so tut er es umsonst, denn es wird ihm nicht als Tat angerechnet, denn es ist nicht recht, daß jemand etwas ohne den Bischof tut.[58]

Der Gedanke, dass der Bischof ein Abbild Gottes darstelle und als solcher über besondere liturgische und theologische Kenntnisse und Kompetenzen verfüge, begegnet allerdings nicht erst im Zusammenhang mit *monarchischen* Formen des Monepiskopats; finden sich doch schon beispielsweise in den bereits erwähnten Briefen des Ignatius, die – trotz aller Datierungsprobleme – als früheste Zeugnisse für den (nicht-monarchischen) Monepiskopat angesehen werden können, Hinweise auf ein solches Bischofsverständnis. Was allerdings im Kontext des *monarchischen* Monepiskopats als Charakteristikum hinzutritt, ist, dass dieser – wie ebenfalls schon erläutert worden ist – nun immer mehr zu einem über Formen religiösen und theologischen Sonderwissens verfügenden *Lehrer* bzw. *Weisen* und zu einer *charismatischen* Figur – als Märtyrer bzw. Asket – stilisiert wird. Im Rahmen der ihm als ‚weisen Lehrer' zufallenden *Informationskontrolle* und seines *Charismas*, das ihn in besonderer Weise in die Nähe Gottes rückt, gewinnt der Episkopos dabei insofern ein immenses Maß an sozialer Macht, als ihm aufgrund dieser Eigenschaften eine zentrale Rolle im Kontext der Vermittlung zwischen der göttlichen Einheit und der irdischen Vielheit zukommt. An dieser Stelle sei nochmals Eva Elm zitiert, die diesen Aspekt der Vermittlung, die durch den monarchischen Episkopen erreicht werden kann, in deutlicher Weise auf den Punkt bringt:

> Der Bischof als Lehrer und Hirt, in erster Linie aber als Sakramentenverwalter und -spender stellt gewissermaßen die Institutionalisierung der Verbindung zwischen Irdischem und Himmlischen, Mensch und Gott dar.[59]

---

göttlicher Macht und Herrschaft, sofern diese als *vollkommen* und *absolut* vorgestellt werden. Vgl. dazu Graebers und Wengrows Erörterung gottköniglicher Macht in *Anfänge*, S. 423–425.

58 *Syrische Didaskalie* 9 (CSCO 401 / Syr. 175, 103 Vööbus, dt. Übers. Achelis und Flemming).

59 Elm, *Die Macht der Weisheit*, S. 46.

So betrachtet erscheint der monarchische Bischof als Inbegriff der Vermittlung zwischen dem Einen und den Vielen, indem er einerseits in der Gemeinde als das lebendige Symbol der Herrschaft der absoluten göttlichen Einheit fungiert. Andererseits kann er darüber hinaus aufgrund seiner liturgisch-sakramentalen Kenntnisse und Kompetenzen und aufgrund seines Charismas aber auch einen entscheidenden *Beitrag zur Realisierung dieser Vermittlung* zwischen den Sphären des Irdischen und des Göttlichen leisten. Insbesondere im Kontext des von Ruhstorfer beschriebenen zweiten Kapitels der europäischen Vernunftgeschichte, die er anhand der Kategorie der Differenz 1.0 bestimmt, ist dieser Beitrag des Bischofs von entscheidender Bedeutung und kann erklären, *weshalb* es zu einer solchen Kumulation sozialer Macht in der Hand *eines* kirchlichen Amtsträgers kam.[60]

4. Schlussbemerkungen

Wie die hier ausgearbeitete Argumentation gezeigt hat, kann die von Karlheinz Ruhstorfer entwickelte geschichtstheologische und prinzipientheoretische Konzeption wichtige Impulse für die Interpretation der Entwicklung des monarchischen Monepiskopats geben. Als solche mag die in dieser Weise vorgenommene Untersuchung ein Beispiel dafür geben, dass und wie der Einbezug der begrifflichen Ebene im Sinne geistesgeschichtlicher Betrachtungen im Allgemeinen wichtige Perspektiven auf Fragen der Interpretation historischer Wirklichkeiten eröffnet. So ließe sich die anhand der Kategorie der Differenz 1.0. entwickelte Argumentation bezüglich des bischöflichen Machtzuwachses *mutatis mutandis* beispielsweise auch auf spätantike Konzeptionen des *Abtes* – etwa in den Regeln des Pachomios oder Benedikts – oder auch mit Blick auf die Neukonzeption des Amtes des *Pontifex maximus* durch Julian Apostata übertragen, um ein tieferes Verständnis der sozialen Macht dieser Akteure zu gewinnen. Dass bei der Aufnahme solcher begrifflichen Ebenen ein behutsames Vorgehen angeraten ist und es keine Option sein sollte, die historische Wirklichkeiten einfach mit Blick auf bestimmte Begriffe hin ‚passend zu machen', liegt auf der Hand. Beachtet man dies allerdings, kann ein fruchtbarer Einsatz von Begriffen z.B. in Form geschichtstheologischer

60 Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass sich die von Ruhstorfer beschriebene Einsicht in die Relevanz der Kategorie der Differenz 1.0 zeitlich in etwa parallel zur Entwicklung des monarchischen Monepiskopats vollzieht, und zwar ungefähr in der Mitte des 3. Jahrhunderts.

Konzeptionen durchaus auch und gerade für die kirchenhistorische Forschung gewinnbringend sein.

Literatur

Achelis, Hans/Flemming, Johannes: *Die Syrische Didaskalia. Texte und Untersuchungen*. Leipzig: 1904.

Baumeister, Theofried: „Der heilige Bischof", in: Ders.: *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Rom/Freiburg i.Br./Wien: 2009, S. 212–216.

Brent, Allen: *Hippolytus and the Roman Church in the Third Centur. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden /New York/Köln: 1995.

Didascalia Apostolorum. An English Version. Hrsg. v. Alistair Stewart-Sykes. Turnhout: 2009.

Didascalia et Constitutiones apostolorum. 2 Bände, hrsg. v. Franciscus Xaverius Funk. Paderborn: 1905.

Didascalia apostolorum in Syriac. 2 Bände, hrsg. v. Arthur Vööbus. Louvain: 1979.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart: 2016.

Elm, Eva: *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*. Leiden: 2003.

Graeber, David/Wengrow, David: *Anfänge: Eine neue Geschichte der Menschheit*. Stuttgart: 2022.

Hübner, Reinhard: „Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche", in: Albert Rauch, Paul Imhof (Hrsg.): *Das Priestertum in der einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*. Aschaffenburg: 1987, S. 45–89.

Hornung, Christian: *Die Entwicklung von Ämtern und Abhängigkeitsstrukturen im Frühchristentum*. BCDSS Working Paper, Universität Bonn, Mai 2022, <dependency.uni-bonn.de/images/pdf-files/working-papers/wp7-hornung.pdf> (Datum des letzten Zugriffs: 02.02.2023).

Liddell, Henry George/Scott, Robert: *Greek-English Lexicon*. Oxford: 1996.

Markschies, Christoph: *Das antike Christentum*. München: 2016.

Prostmeier, Ferdinand, R.: „Ignatius von Antiochien", in: Siegmar Döpp (Hrsg.): *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. 3. vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. Freiburg i.Br.: 2002, S. 346–348.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Schöllgen, Georg: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*. Münster: 1998.

Schöllgen, Georg: „Zur Entstehung des Bischofsamtes und der Entwicklung seiner Vollmacht", in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hrsg.): *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*. Freiburg i.Br.: 2016, S. 42–64.

Schöllgen, Georg: „Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat: der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert", in Christian Hornung/Andreas Merkt/Andreas Weckwerth (Hrsg.): *Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität: Variationen eines Spannungsverhältnisses*. Freiburg i.Br.: 2019, S. 13–28.

Steimer, Bruno: *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnung*. De Gryter: 1992.

Stewart-Sykes, Alistair: *The Didascalia apostolorum: An English version with introduction and annotation*. Nottingham: 2009.

Stewart, Alistair C.: *The Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities*. Grand Rapids: 2014.

„Differenz 1.0“ und noch einiges mehr

Die Bedeutung der Kirchenväter für eine gegenwartsorientierte systematische Theologie

“Difference 1.0” and A Lot More

The Significance of the Church Fathers for Contemporary Systematic Theology

Piotr Kubasiak

Abstract

The fundamental question of the significance of the Church Fathers for systematic theology or even their future potential does not seem to be sufficiently discussed. After outlining the challenges facing the study of the Church Fathers – their disregard, romanticisation and instrumentalisation – the general significance of the Fathers for theology is presented in terms of theological content, theological method and their practical significance. In a further step, their specific significance for systematic theology is elaborated by considering their time as a formative, (partly) normative, and instructive period and as a period which in its existential character offers many points of contact for the present. The contribution intends to underline the significance of the “Difference 1.0” elaborated by Karlheinz Ruhstorfer and expand it by further aspects.

Keywords

Church Fathers, systematic theology, contemporary theology, patristics and systematic theology, history of theology

1. Einleitung

Die von Karlheinz Ruhstorfer postulierte Kon-Stellation einer christlichen „big story“ kann freilich auf die Geburtsstunde der Theo-logie nicht verzichten. Mit der Geburtsstunde ist das Bekenntnis „zur rationalen Verantwortung des Glaubens“[1] gemeint, also die Epoche der sog. Kirchenväter, die „eine epochal

1 Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 281.

© PIOTR KUBASIAK, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_011
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

neue Denkform: Glauben“[2] hervorbrachte. Betrachtet man mit Ruhstorfer die patristische Epoche als einen gleichberechtigten Moment der Zusammen-Stellung in Form der „Differenz 1.0“[3], lohnt es sich darüber hinaus, die grundsätzliche Frage nach der Stellung der Patristik innerhalb der Theologie zu stellen, aber auch das Zukunftspotenzial dieser Epoche auszuarbeiten. Dies soll im Folgenden in drei Schritten erfolgen: Nach der Darstellung des immer schwieriger werdenden Zugangs zur Patristik (2), soll (3) die allgemeine Bedeutung der Patristik für die Theologie und anschließend (4) die spezifische Bedeutung der Väter für die systematische Theologie skizziert werden.

2. Das Studium der Patristik als Herausforderung

Dass das Studium der Kirchenväter im Rahmen des Theologiestudiums einen wichtigen Platz einnimmt, würde wohl kaum jemand bestreiten. Ob man sie im Rahmen eines eigenständigen Faches Patristik/Patrologie oder eher im Rahmen der Kirchen- oder Dogmengeschichte behandelt, ist dagegen schon weniger konsensfähig. Unabhängig vom fachlichen Ort – und der damit zusammenhängenden Hermeneutik – dieser Beschäftigung, steht ein Studium der Kirchenväter gegenwärtig vor großen Herausforderungen. Einige von ihnen brachte Hans Urs von Balthasar schon im Jahr 1939 gekonnt zur Sprache:

> So wenigstens glauben wir heute die Väterzeit sehen zu müssen, und eine fast romantische Sehnsucht zieht Theologen wie Laien in dieses verlorene Paradies zurück. Zwar gleicht die Patristik nicht selten auch darin einem verlorenen Paradies, daß die wenigsten es mit eigenen Augen zu sehen bekommen: das geordnete Schlachtheer der Migne-Bände bietet einen gar zu schreckhaften Anblick. Man kennt die Väter vom Hörensagen, von Zusammenfassungen oder kurzen Übersetzungen her.[4]

Die Tore des „verlorenen Paradieses“ haben sich zwar inzwischen durch mehrere Übersetzungsprojekte und zweisprachige Ausgaben leicht geöffnet, sodass man einen Blick hineinwagen kann, doch die Anzahl der Migne-Bände hat an ihrer Schreckhaftigkeit nichts verloren.[5] Auch wenn man diesen Schreck überwindet, wird das Bild durch die Sprachkenntnisse verstellt:

2 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 11.

3 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 9–11.

4 von Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 67.

5 Seit Migne sind freilich neue Editionsreihen entstanden, die diesen vorzuziehen sind. Für einen ersten Überblick über die Editionen vgl. Beinert, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, S. 161–164.

Griechischkenntnisse beschränken sich oft auf die Fähigkeit des unsicheren Umgangs mit dem Neuen Testament, unser Latein wird – um bei von Balthasar zu bleiben – „uns immer peinvoller“[6]. Auch die im Zitat erwähnten Zusammenfassungen bieten wohl einen Überblick oder geistige Nahrung, lösen aber keineswegs die Begeisterung aus, die 1938 das „Catholicisme“ Henri de Lubacs ausgelöst haben soll.

Den Schwierigkeiten des Umgangs mit den Kirchenvätern widmete sich 1989 auch die Kongregation für das katholische Bildungswesen[7], welche einige Hindernisse in der neueren Theologie diagnostizierte. Die Kongregation spricht zunächst von Theologie-immanenten Faktoren: von der Befangenheit einiger Strömungen einerseits in einem „reinen Biblizismus“ und andererseits im „Historizismus“ (ISKP 8). Als weitere Gründe für den fehlenden Umgang mit den Vätern werden die moderne Exegese genannt, welche bei den Vätern einen verkürzten Umgang mit der Bibel sehen würde (ISKP 9), und eine „verfehlte Auffassung der Tradition“, die sich in ihr keine Antworten auf die gegenwärtigen Fragen erhofft (ISKP 10). In einem zweiten Schritt zählt die Kongregation externe Faktoren auf: mangelnde Sprachkenntnisse, den kulturellen Wandel, der vom technologischen Denken geprägt sei, den fehlenden Platz für Patristik in neuen Studienprogrammen und die fehlenden Werke der Väter in den Bibliotheken (ISKP 11–12). Die von der Bildungskongregation genannten Aspekte lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner der Nichtbeachtung bringen: Die Väter werden als nicht mehr zeitgemäß oder nach geltenden wissenschaftlichen Kriterien als unterlegen betrachtet und somit gar nicht oder nur bedingt als für die theologische Arbeit geeignet angesehen.

Neben dieser Tendenz der Nichtbeachtung der Väter lässt sich außerdem eine Tendenz der Romantisierung der Väterzeit konstatieren. Diese wurde schon mit von Balthasars Bild des „verlorenen Paradieses“ angedeutet und von ihm wie folgt auf den Punkt gebracht:

> Die weite Welt der Kirchenväter, die sich uns damit eröffnet, und die nach rückwärts unmittelbar in die Periode des Urchristentums, der Apostel und des Evangeliums selbst ausmündet, gibt sich uns von vornherein als die Region der Ursprünge, der unverfälschten Quellen, der Urtradition, die noch durch keine Rationalisierung verdeckt oder gar verbogen ist. […] Es war im Grunde, von den unumgänglichen Kämpfen um dogmatische Formeln gegen Häretiker abgesehen, eine mystisch-liturgische Gemeinde, ein ‚pneumatisches‘ Christentum, in welchem jene ursprünglichen christlichen Erfahrungen und Wirklichkeiten noch ‚existenziell‘ gelebt wurden, und auch der richtbare hierarchische

6 Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 66.

7 Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen), *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*. Im weiteren Verlauf zitiert als „ISKP“, gefolgt von der Absatznummer.

> Aufbau der römischen Kirche mit seiner immer wachsenden Zentralisation, seinem Beamtenapparat und seiner Unpersönlichkeit erst in den Anfängen stand.[8]

Dass ein solches Bild der patristischen Zeit verlockend erscheinen kann, lässt sich nachvollziehen. Teilweise trifft dies auch zu: „Größe, Tiefe, Kühnheit, Wendigkeit, Sicherheit und eine flammende Liebe, alle Tugenden der Jugend, sind der patristischen Theologie eigen.“[9] Oder mit Robert Louis Wilken gesprochen: „The intellectual effort of the early church was at the service of a much loftier goal than giving conceptual form to Christian belief. Its mission was to win the hearts and minds of men and women and to change their lives. […] The church gave men and women a new love, Jesus Christ, a person who inspired their actions and held their affections.“[10] Doch diese Medaille hat auch eine andere Seite: Bei all diesen Eigenschaften darf nicht übersehen werden, dass viele Auffassungen der Väter überholt sind oder als heterodox gelten.[11] Es darf auch nicht übersehen werden, dass die Väter-Exegese oft selektiv und fragmentarisch war, dass sie ein feindliches Verhältnis zur Gesellschaft pflegten und den Antisemitismus befeuerten – um nur einige Punkte zu nennen. Auch philosophisch muss angemerkt werden, dass wir den geistigen Horizont dieser längst vergangenen Epoche schlicht nicht mehr teilen: Auch wenn sich die Leistung der Väter im Ausdrücken des Evangeliums in Kategorien des (Neu)Platonismus nicht überschätzen lässt, wäre nichts „gefahrvoller, als von unserem völlig verschiedenen Standort aus eine reine, vorbehaltlose Rückkehr zum patristischen Platonismus zu fordern. Denn wir haben durch eine jahrtausendelange Reifung die Grenze dieses Platonismus immer deutlicher verstehen gelernt und können nicht ungestraft diese Entwicklung rückgängig machen wollen“[12]. Bei aller Wertschätzung der Väter dürfen also ihre Grenzen nicht übersehen werden.

Eine dritte Tendenz besteht schließlich in einer Instrumentalisierung der Väterzeit, die wiederum in dem bereits zitierten Kongregationsdokument angemerkt wird. Das Dokument fordert eine Befreiung von zwei Ansichten, die sich darin äußern,

> sich anachronistisch, unter Mißachtung der lebendigen Überlieferung der Kirche in den Schriften der Väter zu verschanzen, so daß die nachpatristische Kirche bis heute als fortschreitend dekadent dasteht; ferner jene, die das historische Faktum willkürlich aktualisiert, ohne den berechtigten Fortschritt und die Objektivität der Situation zu berücksichtigen. (Pkt. 55)

---

8 Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 66–67.

9 Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 84–85.

10 Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the Face of God*, S. XIV–XV.

11 Vgl. Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 84.

12 Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, S. 91.

Die Väter dürfen also weder als einfaches Argument gegen die weitere Entwicklung der Kirche und Theologie verwendet noch als Lösung für Gegenwartsprobleme übernommen werden.

Angesichts dieser Herausforderungen stellt sich die Frage, welcher Umgang mit der Patristik angebracht wäre: Welchen Grund und vor allem welchen Nutzen – jenseits des historischen Interesses – hat das Kirchenväterstudium im Allgemeinen und für eine/n systematische/n Theologen oder Theologin im Besonderen?

3. Warum die Kirchenväter studieren?

Bevor der Fokus auf die Relevanz der Kirchenväter für die heutige systematische Theologie gelenkt wird, lohnt es sich, noch einmal einen Blick auf das bereits erwähnte Dokument der Bildungskongregation zu werfen. In diesem wird die Bedeutung des Studiums der Kirchenväter in drei Kategorien eingeteilt: den theologischen Inhalt, die theologische Methode und ihre praktische Bedeutung.

Die inhaltliche Kategorie stellt das Kongregationsdokument unter die Überschrift „Privilegierte Zeugen der Überlieferung" und hält zu Beginn fest, dass die Väter „die ersten tragenden Strukturen der Kirche sowie lehrhafte und pastorale Haltungen ausgeprägt [haben]" (ISKP 18) und dass sie „der Reinheit der Ursprünge" (ISKP 19)[13] näherstehen. Konkret handelt es sich um folgende Aspekte: (1) die Väter übermittelten, was sie empfangen hatten, (2) sie legten den biblischen Kanon fest; formulierten die Glaubensbekenntnisse (regula fidei)[14], (3) verdeutlichten den Glaubensinhalt, (4) leiteten die Theologie ein und (5) erschufen die Grundlagen der kirchenrechtlichen Disziplin und der Liturgie (ISKP 19–20). In diesen Inhalten würden sich die Väter durch eine

13 Das dieser Aussage zugrunde liegende Argument hat allerdings bereits 1968 Joseph Ratzinger hinterfragt: „Die Väter sind […] noch nicht einfach dadurch ausgewiesen, daß sie ‚alt' sind; auch daß sie *zeitlich* der Entstehung des Neuen Testaments nahestehen, beweist nicht notwendig, daß sie ihm *innerlich* nahestehen – darauf aber kommt es gerade an. Wenn ihre zeitliche Frühe eine positive theologische Bedeutung haben soll, so kann sie nur von daher kommen, daß sie in besonderer Weise dem Ursprungsgeschehen zugehören oder ihm sonstwie durch eine Gemeinsamkeit verbunden sind, die eine im theologischen Sinn auszeichnende Bedeutung in sich schließt." Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 272–273. Kursiv im Original.

14 Die Gleichsetzung der Glaubensbekenntnisse mit der regula fidei ist allerdings problematisch. Vgl. dazu Hägglund, *Die Bedeutung der ‚regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen*, S. 3–4.

Vielfalt auszeichnen, die dennoch auf einem gemeinsamen Fundament steht und es zeigt sich bei ihnen das „Prinzip der Einheit in der Verschiedenheit und des Fortschritts in der Kontinuität […]“ (ISKP 21–22; 24). Noch zwei weitere Aspekte werden hervorgehoben: Die Väter dienten in den theologischen Debatten als inhaltliche Argumente (Trient und das Erste Vatikanum postulierten sogar die „einmütige Übereinstimmung der Väter“) und ihre Lehren haben im Bereich der Liturgie, der Ökumene und des Dialogs mit nichtchristlichen Religionen die Reformen des Zweiten Vatikanums erst ermöglicht.

Mit Blick auf die zweite Kategorie – die theologische Methode – werden im Kongregationsdokument vier Punkte festgehalten: (1) ein ständiges Zurückgreifen auf die Bibel und die Überlieferung, wobei die Überlieferung als Norm der Bibelauslegung gilt (ISKP 26–29), (2) das Bewusstsein der christlichen Originalität, die aus der Offenbarung kommt, bei gleichzeitiger Anerkennung einiger Elemente der säkularen Kultur und Philosophie (ISKP 30–32), (3) die daraus resultierende Vertiefung des Glaubens und des dogmatischen Fortschritts, die eine bleibende Bedeutung und eine ökumenische Qualität besitzt (ISKP 33–36) und schließlich (4) eine Sensibilität für das Geheimnis und die Erfahrung des Göttlichen, die einerseits vor dem Rationalismus und anderseits vor dem Fideismus schützen soll (ISKP 37–39). Die Väter – so das Dokument – besitzen also weiterhin eine Relevanz für die heutige Theologie, weil sie sowohl auf der Ebene der theologischen Methode als auch auf der Ebene des „Theologe-Seins“, also der Haltung und Lebensführung eines Theologen/einer Theologin, als Vorbilder dienen können (ISKP 40).

Schließlich geht das Dokument auf einige praktische Aspekte der Bedeutung der Väter ein, was die dritte Kategorie ihrer Bedeutung darstellt. Die Väter stellten ein literarisches Erbe ihrer Nationen dar, seien Zeugen einer Begegnung von Christentum und Kultur, Vorbilder einer Spiritualität und eines auf die Pastoral ausgerichteten Apostolats mit einem ausgeprägten Sinn für die kulturellen und sozialen Probleme ihrer Zeit (ISKP 41–46).

Die in diesen drei Kategorien postulierte Relevanz des Studiums der Kirchenväter kann – so das Kongregationsdokument – erkannt werden, wenn die Väter auf eine geeignete Weise studiert werden. Das Dokument unterscheidet zwischen der Patristik, die der Dogmatik zugeordnet, und der Patrologie, die im Bereich der Kirchengeschichte angesiedelt wird. Das Fach „Patristik-Patrologie“ soll aber autonom behandelt werden. Die Handbücher und Lexika sollen als Hilfe dienen, aber die Lektüre der Quellentexte nicht ersetzen. Diese sollen mit der historisch-kritischen Methode, unter Beachtung ihrer Grenzen, gelesen werden. Das Studium sollte interdisziplinär angelegt, die Vermittlung der Materie überlegt werden und mit Blick auf die Reihenfolge der Texte, die

geistlichen, pastoralen, katechetischen und sozialen Fragen zuerst behandelt und erst später auf die lehrhaften Texte eingegangen werden (ISKP 49–60).

Kurz gesagt: Die Väter sind Erbauer und Architekten des Christentums, weshalb man sie immer mitberücksichtigen muss. Darüber hinaus galten sie in der Geschichte als Argument bzw. als locus theologicus, und – wie das Zweite Vatikanum zeigte – besitzen sie die Kraft, eine gegenwartsorientierte Theologie- und Kirchenreform anzustoßen. Schließlich dienen sie als Vorbilder bzgl. der Arbeitsmethode und der Lebensweise. Jedoch – wie lässt sich die Vielfalt dieser Aspekte in ein konkretes, systematisch-theologisches Arbeiten ummünzen? Oder anders gesagt: Wie sollte man sich als systematische/r Theologe oder Theologin zu den Vätern positionieren?

4. Warum als systematische/r Theologe/Theologin die Kirchenväter studieren?

Auch wenn das Kongregationsdokument viele Aspekte, die für die Bedeutung des Studiums der Kirchväter sprechen, vorgelegt hat, wird auf die Notwendigkeit eines solchen Studiums für eine/n systematische/n Theologen oder Theologin nur vage eingegangen. Das Verhältnis von Dogmatik und Patristik wird dort folgendermaßen charakterisiert:

> Die Dogmatik leistet vor allem einen Dienst der Einheit. So bietet sie wie allen theologischen Fächern auch der Patristik eine einende Sicht des Glaubens, hilft ihr, ihre Teilergebnisse zu systematisieren und zeigt ihr den Weg für ihre Forschungen und für die didaktische Tätigkeit des Lehrers auf. Der Dienst der Patristik für die Dogmatik besteht im Aufweisen und Verdeutlichen der Vermittlungsrolle hinsichtlich der Offenbarung Gottes, die die Väter in der Kirche und Welt ihrer Zeit geleistet haben. Es geht um eine Beschreibung des Rahmens der Theologie und des christlichen Lebens der patristischen Zeit in ihrer historischen Wirklichkeit, in voller Achtung vor der Besonderheit der historisch-kritischen Methode. (ISKP 52)

Würde man das Dokument nicht wohlwollend auslegen, müsste man sagen, dass sich der Dienst der Dogmatik auf die Rolle einer Aufseherin beschränkt, die der Patristik vorschreibt, wie sie ihre Forschungen zu betreiben und zu verwerten hat. Die Patristik wiederum übernimmt eine ähnliche Rolle, indem sie der Dogmatik zeigt, wo die Grenzen und Möglichkeit ihrer Arbeit sind. Erweitert man die Perspektive des Kongregationsdokuments um das Konzilsdekret „Optatam totius", bringt dieses genauso wenig Licht in die Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Patristik: Im Rahmen der dogmatischen Theologie solle man nach der Darlegung der biblischen Themen den

Studierenden erschließen, „was die Väter der östlichen und westlichen Kirche zur treuen Überlieferung und zur Entfaltung der einzelnen Offenbarungswahrheiten beigetragen haben, ebenso die weitere Dogmengeschichte, unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kirchengeschichte […]“[15]. Die Väter erscheinen also nur als ein Moment im Verlauf der Dogmengeschichte und spielen angesichts des darauffolgenden Satzes, wonach der heilige Thomas „die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen“ helfe, wohl eher eine bescheidenere Rolle (diese wird einzig durch eine merkwürdige Fußnote ein wenig aufgewertet, die auf die Enzyklika *Humani generis* von Pius XII. hinweist, nach der das Studium der Väter – im Gegensatz zur unfruchtbaren „Spekulation“ – der Theologie „jugendliche Kräfte“ verleiht[16]). Auch der hermeneutische Schlüssel, das Mysterium der Kirche im Sinne von *Lumen Gentium* zu sehen, gilt wohl im Dekret *Optatiam totius* nur für das Kirchenrecht und die Kirchengeschichte (OT 16).

Wenn man sich also als systematische/r Theologe oder Theologin der Väterlektüre widmen und sie in die heutigen Debatten einbinden möchte, fehlt es an einem grundsätzlichen hermeneutischen Schlüssel und einer systematisch-theologischen Verortung der Väter. Welche Bedeutung haben die Väter – jenseits der Dogmengeschichte – für die Dogmatik? Wenn es bei einer dogmatischen Arbeit nicht nur um die „Erforschung des Gewesenen, die das Heute, wenn überhaupt, dann nur höchst mittelbar betrifft“[17] geht, sondern gleichzeitig ein Blick auf das Heute gerichtet werden muss, ohne in eine zu einfache Übertragung der alten Muster in die Gegenwart zu verfallen, welche Bedeutung hat dann eine solche Beschäftigung mit den Vätern für die Gegenwart? Die Antwort auf diese Frage soll in vier Aspekten formuliert werden: Die Zeit der Väter als formative, normative, instruktive und lebensrelevante Phase.

4.1 *Die Zeit der Väter als formative Phase*

Ein erster Aspekt der systematisch-theologischen Beschäftigung mit der Väterzeit, der einigen Ausführungen im Kongregationsdokument ähnelt, lässt sich – mit einer Formulierung von Harald Buchinger – als „formative Phase“ bzw. die Texte aus dieser Zeit als „Schlüsseltexte formativer Phase“ bezeichnen.[18] Die Väter sind, wie bereits geschrieben, Erbauer und Architekten des Christentums. Joseph Ratzinger geht noch einen Schritt weiter und schreibt dieser Phase eine

15 Das Dekret über die Ausbildung der Priester *„Optatam totius“*, Punkt 16. Weiter als OT.
16 Vgl. *Optatam totius*, Fußnote 35.
17 Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 258.
18 Buchinger, *Zukunft aus der Geschichte? Historische Liturgieforschung im Wandel*, S. 12–13.

offenbarungstheologische Bedeutung zu – weil erst die Antwort der Väter auf die Offenbarung ihr geschichtliche Dauer verleiht[19] – und zählt vier Grundvorgänge auf, welche die formative Funktion dieser Epoche ausmachen: (1) Auf diese Zeit geht die Konstituierung des biblischen Kanons zurück. Dieser Prozess setzt eine theologische Leistung der Kirchenväter voraus, einen Prozess „der Formung, der Scheidung und der Entscheidung"[20], der weit über das 2. Jahrhundert hinausgeht. Schließlich wird ein Text als „kanonisch" betrachtet, nicht weil das von jemandem so festgelegt wurde, sondern weil er in der Kirche vorgelesen wurde.[21] (2) Der Maßstab, der hinter diesen Entscheidungen stehe, sei ein anderer Kanon, κανὼν τῆς πίστεως, die regula fidei. Diese setze sich fort und finde ihren Ausdruck in den Glaubensbekenntnissen, deren Aussagen ein bleibendes Fundament des Christlichen seien.[22] (3) In dieser Zeit entstanden die Grundformen des christlichen Gottesdienstes: „Schriftlesung und Glaubensbekenntnis sind in der Alten Kirche primär gottesdienstliche Akte der ganzen, um den auferstandenen Herrn versammelten Gemeinde gewesen."[23] (4) Die Zeit der Väter ist die Zeit des Schaffens von Theologie, d.h. des Bekennens „zur rationalen Verantwortung des Glaubens"[24]. In eine ähnliche Richtung geht das Argument Ruhstorfers, der die „Differenz 1.0" u.a. dadurch charakterisiert, dass „sich die rationale Theologie an den Narrationen der Bibel geltend" macht, dass der Glaube als neue Denkform aufgefasst wird und schließlich umgekehrt, dass auch die Philosophie sich auf die Religion hin öffnet.[25]

Diese Auflistung kann man natürlich um weitere Elemente erweitern, wie beispielsweise – bei Andreas Merkt – die Ausbildung der hierarchischen Struktur der Kirche, lehramtliche Entscheidungen der Konzilien, die Idee der Einheit durch Abgrenzung (Häresien) oder die Prinzipien des Episkopats, der Synodalität und ansatzweise des Petrusamtes.[26]

19 Vgl. die Ausführungen zur Theologie Ratzingers bei Merkt, *Die Kirchenväter und das ‚Dilemma der Theologie'*. Zur patristischen Dimension im Denken des Theologen Joseph Ratzinger und des Papstes Benedikt XVI., S. 481. Deutlich kritischer setzt sich mit Ratzingers Väterlektüre W. Kinzig auseinander – Vgl. Kinzig, *Der Pontifex und die Patres Ecclesiae. Eine Skizze aus evangelischer Sicht*, S. 250–273.

20 Vgl. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 277.

21 Vgl. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 277–278.

22 Vgl. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 278–279.

23 Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 279.

24 Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, S. 281.

25 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 9–11.

26 Vgl. Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, S. 245.

Für die systematische Theologie folgen aus der Beschreibung der „formativen Phase“ folgende Konsequenzen: Die Texte der Väter spielen eine konstituierende Rolle, was ihnen eine „ewige“ Gültigkeit verleiht, in dem Sinne, dass man diese Texte kennen und verstehen muss, um die Struktur des Christentums zu verstehen. Anders gesagt: Ohne Kenntnis der Väter droht die systematische Theologie sich in eine abstrakte Ideologie zu verwandeln, die wenige, keine oder nur selektive Anhaltspunkte in ihrer eigenen Geschichte hat. In der „formativen Phase“ ist des Weiteren die Gottesrede zur Theo-logie geworden, die einen bleibenden Anspruch stellt, das Sprechen von Gott in ein Verhältnis von Glauben und Vernunft zu setzen: „Der Glaube, seinerseits ein Denken mit Zustimmung des Willens (Augustinus), setzt die Vernunft voraus, übersteigt sie und vollendet sie im Eschaton: *fides quaerens intellectum* (Augustinus, Anselm von Canterbury).“[27]

4.2 *Die Zeit der Väter als normative Phase*

Die einzelnen von Ratzinger aufgezählten Elemente wurden, wie bereits beschrieben, in der Habilitationsschrift von Andreas Merkt ergänzt, der einen Schritt weitergeht und dieser formativen Phase eine Normativität zuspricht, indem er von einer „normativen Genese“ spricht[28] – Merkt bezieht sich dabei auf das zuvor thematisierte Dokument der Bildungskongregation, welches von „Autoren und Exponenten einer konstitutiven Überlieferung“ (ISKP 19) spricht.

Doch was genau ist an den Kirchenvätern „normativ“? Zuallererst muss man sich vor Augen führen, dass mit der Feststellung der Normativität der Bereich einer rein historischen Forschung verlassen und eine theologische Kategorie angewendet wird. Es ist nämlich auf dem Feld der historischen Forschung – mit einer Formulierung von Wolfram Kinzig – unmöglich, „aus (historisch-deskriptiven) ‚Ist‘-Sätzen (dogmatisch-präskriptive) ‚Soll‘-Sätze abzuleiten […].“[29] Wer diese Normativität, diese „Soll-Sätze“ festlegen soll, ist – so Kinzig weiter – im katholischen Bereich das kirchliche Lehramt oder im Sinne Martin Luthers die Gemeinde.[30] Die Kirchenväter können also nicht an sich „normativ“ sein, sondern eine Reihe ihrer Lehren und Entscheidungen wurde vom Lehramt zur „Norm“ erklärt.

---

27 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 11.

28 Vgl. Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, S. 245.

29 Kinzig, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, S. 193.

30 Vgl. Kinzig, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, S. 190.

Die Aufgabe der systematischen Theologie besteht aber freilich nicht darin, diese „Norm" aufzulisten und zu übersetzen, sondern eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zu betreiben:

> Historisch arbeitende Theologen, die sich tatsächlich als solche verstehen, werden letztlich auch theologische Urteile über die Geschichte fällen. Dabei geht es nicht um Feststellung von Orthodoxie und Häresie in kontroverstheologischer Absicht, wie dies die ältere Kirchengeschichte als ihre Aufgabe gesehen hat. Schon gar nicht geht es um die Rekonstruktion der historischen Entfaltung einer Idee des Religiösen, wie dies im 19. Jahrhundert so beliebt gewesen ist. […] [E]ine theologische Auffassung von Kirchengeschichte [steht] vor der Aufgabe, die biblisch vermittelte christliche Überzeugung von der fürsorgenden Liebe Gottes für die von ihm geschaffene Welt mit deren Kontingenz zusammen zu denken. Das meint: Historische Ereignisse und Rückschlüsse sind zufällig und zwielichtig, aber sie sind nicht beliebig. Dem rückschauenden Blick des Kirchenhistorikers erweisen sich bestimmte Ereignisse und Verläufe als Verirrungen. In diesem Sinn arbeitet theologische Kirchengeschichte traditionskritisch. Sie erinnert nicht nur an die Sieger, sondern auch an die Verlierer. Sie betrachtet nicht nur die Täter, sondern auch die Opfer der Geschichte. Im Zuge ihrer Rekonstruktion aller Formen christlichen Denkens und christlichen Lebens verweist sie aber auch auf gelungene Verwirklichungen christlicher Toleranz und Nächstenliebe in der Geschichte als irdische Konkretionen der göttlichen Liebe zu den Menschen. Nur eine Kirchengeschichte, die *dieses* theologische Urteil nicht scheut, kann den Anspruch erheben, ‚Historische *Theologie*' genannt zu werden.[31]

Das was Kinzig in Bezug auf die historische Theologie beschreibt, gilt auch für die systematische Theologie: Die Offenbarung Gottes muss mit der Kontingenz der menschlichen Geschichte zusammengedacht werden, eine systematische Theologie muss traditionsbewusst, aber auch traditionskritisch sein. Auf die Kirchenväter bezogen heißt das, dass sie als „normativ" insofern zu betrachten sind, als einige ihrer Impulse und Entscheidung als „normativ" erklärt wurden. Sie sind zugleich aber auch nicht „normativ", indem sie selbst der Kontingenz der menschlichen Geschichte unterworfen sind und eine Vielzahl der Gedanken und Traditionen überliefern, die sich jenseits der normativen Überlieferung befinden. Diese Aspekte sind aber nicht einfach irrelevant oder nur historisch interessant, sondern haben eine – wie im nächsten Punkt ausgeführt wird – instruktive Funktion.

4.3 *Die Zeit der Väter als instruktive Phase*

Robert F. Taft zeigt am Beispiel der Eucharistiefeier, dass es eine Vielfalt der Praxen und Traditionen gibt – wie beispielsweise in Hinblick auf ihre Häufigkeit –,

31 Kinzig, *Wie theologisch ist die „Historische Theologie"? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung*, S. 90–91. Hervorhebung im Original.

die aber trotzdem eine gemeinsame Tradition im Hintergrund haben: Nämlich diejenige, dass das Opfer Christi einen absoluten Charakter hat und dass die Eucharistie eine Sache der Kirche (und keine private) ist.[32] Dieses Beispiel weist auf einen Punkt hin, der bereits oben bei der Normativität angeklungen ist: Es gibt die eine normative Tradition, die nicht mit einzelnen Praxen und Traditionen verwechselt werden darf. Solche einzelnen Traditionen, die bei den Kirchenvätern vorzufinden sind, sind aber – obwohl sie keinen normativen Charakter haben – ebenfalls enorm wichtig, weil sie eine instruktive Funktion erfüllen. Sie zeigen nicht nur, dass es eine – außerhalb der „Norm“ gelegene – Vielfalt gibt, sondern sie schützen die Theologie auch davor – mit einer Formulierung Harald Buchingers – „bloß das Gewordene zu erklären und damit zur Ideologie des Bestehenden zu werden“[33].

Für die systematische Theologie bieten die Väter also einen Grundsatz, auf den schon das Kongregationsdokument hingewiesen hat, nämlich das „Prinzip der Einheit in der Verschiedenheit und des Fortschritts in der Kontinuität […]“ (ISKP 24), die nötige Unterscheidung zwischen dem Bleibenden und Veränderlichen[34] und schließlich eine Vielfalt, die eine Traditionskritik ermöglichen und Impulse für die Gegenwart bieten kann.

4.4 *Die Zeit der Väter als lebensrelevante Phase*

Ein/e systematische/r Theologe oder Theologin muss sich immer vor Augen führen, in welcher Situation der Gegenstand seiner/ihrer Forschung – die Dogmen – entstanden sind. Die patristische Zeit zeigt, dass die (konziliaren) Formulierungen erst am Ende eines Weges stehen, der ursprünglich und in erster Linie ein existenzieller Weg war: Die Glaubensregel hat ihren Sitz im Leben in der Taufe, also in einer bewussten Entscheidung für das Christsein. Die Dogmen verdanken nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihre Geltung einem Lebensvollzug: Wolfram Kinzig weist darauf hin, dass die Normativität der Dogmen sich „auf historischem Wege nicht erheben läßt, sondern Resultat eines Bekenntnisaktes ist“[35], der wiederum einen „situativ bedingten Entscheidungscharakter“[36] hat.

Der in der patristischen Zeit ausgeprägte Entscheidungscharakter eines Bekenntnisaktes scheint ein Potenzial für die heutige Situation zu haben, in der die subjektive Entscheidung eine wichtige Rolle spielt. Dieser subjektive

32 Vgl. Taft, *The Frequency of the Celebration of the Eucharist Throughout History*, S. 77–96.

33 Buchinger, *Liturgiegeschichte im Umbruch – Fallbeispiele aus der Alten Kirche*, S. 155.

34 Grundsätzliche Anmerkungen zu diesem Verhältnis: Rahner, *Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils*, S. 74–98.

35 Kinzig, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, S. 193.

36 Kinzig, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, S. 199.

Entscheidungscharakter ist dabei keineswegs mit Beliebigkeit zu verwechseln, denn der Bekenntnistext, zu dessen Bekennen man sich entscheidet, ist ein vorformulierter Text. Es geht dabei also nicht um ein Aussuchen dessen, was einem Subjekt am christlichen Glauben gefällt, sondern um die Konzentration auf das Wesentliche, das, worauf es wirklich ankommt oder zumindest in der Antike angekommen ist.

In den jetzigen, fast „missionarischen" Zeiten, in denen sich die Kirche in Europa befindet, kann die Geschichte helfen, sich auf das Wesentliche des christlichen Glaubens zu besinnen. In diese Richtung führt auch das Zweite Vatikanische Konzil, das in seinem Ökumenismusdekret auf der einen Seite vor einer „Verdunkelung" der Lehre warnte, aber auf der anderen Seite mit der Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten zu einer Besinnung auf das Fundament ermutigte.[37] Ebenfalls in diese Richtung führt das Programm von Papst Franziskus:

> Eine Seelsorge unter missionarischem Gesichtspunkt steht nicht unter dem Zwang der zusammenhanglosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren, die man durch unnachgiebige Beharrlichkeit aufzudrängen sucht. Wenn man ein pastorales Ziel und einen missionarischen Stil übernimmt, der wirklich alle ohne Ausnahmen und Ausschließung erreichen soll, konzentriert sich die Verkündigung auf das Wesentliche, auf das, was schöner, größer, anziehender und zugleich notwendiger ist. Die Aussage vereinfacht sich, ohne dadurch Tiefe und Wahrheit einzubüßen, und wird so überzeugender und strahlender.[38]

Die Zeit der Kirchenväter führt vor Augen, was das Fundament war und worauf es in der Alten Kirche ankam und auch heute ankommen kann. Es sind Glaubenswahrheiten, die eine allgemeine Normativität besitzen, aber eine subjektive erst gewinnen, indem sie geglaubt und bekannt werden. Eine Wahrheit kann nämlich erst verstanden werden, wenn sie in ein konkretes Leben integriert wird. Somit erweist sich dann die Wahrheit nicht als Gegenstand, den man entdecken muss, sondern als ein Weg.[39] Dieses Verständnis der Wahrheit, die ein Weg ist und die in ein konkretes Leben integriert werden muss, legte bereits Joseph Ratzinger in den 1950er Jahren vor:

---

37 Vgl. Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio", Punkt 11.

38 Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, Pkt. 35.

39 Vgl. Kubasiak, *Zwischen Existentialismus und Politik. Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski*, S. 245.

> Wenn Platonismus eine *Idee* von der Wahrheit gibt, so gibt christlicher Glaube die Wahrheit als Weg, und erst indem sie zum *Weg* wird, ist sie des *Menschen* Wahrheit geworden. Wahrheit als bloße Erkenntnis, als bloße Idee bleibt ohne Kraft; des Menschen Wahrheit wird sie erst als Weg, der ihn beansprucht, den er betreten kann und muss.[40]

Somit bietet ein Blick auf die Zeit der Kirchenväter nicht nur Erkenntnisse über die formative und in Teilen normative Phase der Kirchengeschichte, nicht nur Anknüpfungspunkte und Instruktionen für die Gegenwart, sondern stellt einen Baustein existenzieller Dogmatik dar, welche die Spannung von Wahrheit und Leben, von Lehramt und Subjektivität – wenn nicht aufhebt, dann zumindest mildert.

5. Zusammenfassung: Chancen einer väterorientierten systematischen Theologie

Die Beschäftigung mit den Kirchenvätern steht, wie gezeigt, vor vielfachen Herausforderungen und ist von drei möglichen Tendenzen – einer Nichtbeachtung, einer Romantisierung oder einer Instrumentalisierung dieser Zeit – bedroht. Gleichzeitig ist das Studium der Väter für die Theologie in Bezug auf die theologischen Inhalte, die theologische Methode sowie ihre praktische Bedeutung unverzichtbar. Für eine/n systematische/n Theologen oder Theologin zeigt sich die Zeit der Väter als eine formative, (zum Teil) normative, instruktive und in ihrem existenziellen Charakter für die Gegenwart viele Anknüpfungspunkte bietende Phase.

Der/die systematische Theologe oder Theologin ist kein/e Patristiker/in, aber als Systematiker/in kann er/sie die Patristik nicht ignorieren. Das hat einerseits einen sachlichen Grund: Sie ist ein gleichberechtigtes Element der von Karlheinz Ruhstorfer postulierten „Kon-stellation“ und eine Schatztruhe „im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse“, in der Ruhstorfer „nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben“ sucht.[41] Die Väter haben im wörtlichen Sinne etwas „Erbauliches“ und können „einen intellektuellen Wohnraum eröffnen“.[42] Andererseits lernt man bei den Vätern eine

40 Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, S. 61. Hervorhebung im Original.

41 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21.

42 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

Haltung: Eine systematische Theologie, die um die Verpflichtung der Väterzeit weiß, ist eine Theologie, die um ein gemeinsames Fundament weiß und gleichzeitig eine möglichst große Vielfalt zulässt, die wiederum keine beliebige Vielfalt ist, sondern eine, die Richtlinien bietet. Eine Patristik-inspirierte Theologie ist darüber hinaus eine bibelorientierte Theologie, die sich der modernen Philosophie nicht verschließt.[43] Eine solche Theologie ist schließlich eine, die existenziell ist. Die Väter stellen also viel mehr als nur Elemente der Dogmengeschichte, wie es Optatam totius nahelegt, dar. Sie sind Gesprächspartner.[44]

Um abschließend noch einmal die Frage zu stellen: Warum sollte sich ein/e systematische/r Theologe oder Theologin mit der Patristik beschäftigen? Die Antwort gibt der Jubilar selbst:

> Man könnte diese aktuelle Situation und mehr noch diese darin liegende Aufgabe eine *produktive Konstellation* nennen. Das Wort ‚*pro-duktiv*' steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen *hervor-gebracht* wird (*pro-ducere*). Zukunft soll aus der Geschichte *hervor-geführt* werden und zwar in einem ‚*produktiven*', weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation.[45]

Das vom Jubilar bisher Hervor-Gebrachte stellt ein Zeugnis dieser produktiven Auseinandersetzung mit der Theologie- und Geistesgeschichte dar. Für seine weitere Arbeit bleibt ihm zu wünschen, trotz aller Aufgaben, in „der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis"[46] weiterhin aus der Geschichte des bisher Gedachten und Geglaubten Innovatives – und somit eine Zukunft – hervorzubringen.

---

43 Vgl. Grundlegendes zur theologischen Methode: Ruhstorfer, *Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik*, S. 449–481. Dies zeigt auch Ruhstorfer mit der von ihm angelegten elfbändigen Reihe von Handbüchern der systematischen Theologie, in der er die biblischen Bücher nicht als Anfang, sondern als Ziel der Darstellungen festlegt: „Auf dem Weg von unserem eigenen geschichtlichen Ort über Postmoderne, Moderne, Neuzeit, das scholastische und patristische Zeitalter zur Wiege unserer Kultur wird schließlich die gründende Stellung der Heiligen Schrift bzw. der Person Jesu aufgewiesen. Die philosophisch-theologischen Deutungen der Geschichte dienen als hermeneutischer Schlüssel für ein heutiges Verständnis des Grundes, der gelegt ist (1 Kor 3,11): Christus." Ruhstorfer, *Christologie*, S. 9.

44 Dabei darf man nicht den Eindruck erwecken, „man könne von dem historischen Abstand, der uns von der Spätantike trennt, absehen und mit Augustin über die Jahrhunderte hinweg gewissermaßen unbefangen und ‚direkt' ins Gespräch treten". Kinzig, *Der Pontifex und die Patres Ecclesiae. Eine Skizze aus evangelischer Sicht*, S. 256.

45 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22. Hervorhebung im Original.

46 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 34.

Literatur

Balthasar, Hans Urs von: „Patristik, Scholastik und wir“, in: *Theologie der Zeit* (*Wien*) 3 (1939), S. 65–104.

Beinert, Wolfgang: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*. Regensburg: 1985.

Buchinger, Harald: „Zukunft aus der Geschichte? Historische Liturgieforschung im Wandel“, in: Peter Ebenbauer/Basilius J. Groen (Hrsg.): *Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen*. Wien: 2019, S. 9–25.

Buchinger, Harald: „Liturgiegeschichte im Umbruch – Fallbeispiele aus der Alten Kirche“, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hrsg.): *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte im neuen Licht*. Freiburg i.Br.: 2018, S. 152–184.

Das Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatam totius“, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br. u.a.: ^{35}2008.

Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br. u.a.: ^{35}2008.

Papst Franziskus: *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194. Bonn: 2013.

Hägglund, Bengt: „Die Bedeutung der ‚regula fidei‘ als Grundlage theologischer Aussagen“, in: *Studia Theologica Cura Ordinum Theologorum Scandinaviorum XII* (1958), S. 1–44.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt a.M.: 1986.

Kinzig, Wolfram: „Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?“, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hrsg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*. Leipzig: 2004, S. 181–202.

Kinzig, Wolfram: „Der Pontifex und die Patres Ecclesiae. Eine Skizze aus evangelischer Sicht“, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.): *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI*. Freiburg i.Br. u.a.: 2013, S. 250–273.

Kinzig, Wolfram: „Wie theologisch ist die ‚Historische Theologie‘? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung“, in: Klaus Fitschen/Wolfram Kinzig/Armin Kohnle/Volker Leppin (Hrsg.): *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien*. Leipzig: 2018, S. 49–91.

Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen): *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96. Bonn: 1989.

Kubasiak, Piotr: *Zwischen Existentialismus und Politik. Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski*. Ostfildern: 2020.

Merkt, Andreas: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*. Leiden u.a.: 2001.

Merkt, Andreas: „Die Kirchenväter und das ‚Dilemma der Theologie'. Zur patristischen Dimension im Denken des Theologen Joseph Ratzinger und des Papstes Benedikt XVI.", in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 50 (5/2021), S. 477–490.

Rahner, Karl: „Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils", in: Karl Rahner/Otto Semmelroth (Hrsg.): *Theologische Akademie Bd. 1*. Frankfurt a.M.: 1965, S. 74–98.

Ratzinger, Joseph: „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 148 (1/1968), S. 257–282.

Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: [14]2013.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik", in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 127 (4/2005), S. 449–481.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Paderborn u.a.: 2008.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Taft, Robert F.: „The Frequency of the Celebration of the Eucharist Throughout History", in: Maxwell E. Johnson (Hrsg.): *Between Memory and Hope. Readings on the Liturgical Year*. Collegeville: 2000, S. 77–96.

Wilken, Robert L.: *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the Face of God*. New Haven/London: 2003.

Der Schluss Hegels
The Conclusion of Hegel

Kurt Appel

Abstract

The article examines Hegel's philosophy at one of the neuralgic points at which its noetic, critical and ultimately also theological content is decided. It therefore aims to interpret the final passages of the Berlin Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in the 1830 Grundrisse, with a particular focus on the three (substantive) conclusions of religion and the three (formal) conclusions of philosophy. The problem one encounters when reading these sections is that on the one hand they form a keystone of the Hegelian system, while on the other hand being only a skeleton which must be filled by the reader itself. In this sense, this paper aims on the one hand at carry out something conclusive about Hegel's system, but on the other hand, at the same time, to indicate open paths in Hegel's wake and exit.

Keywords

GFW Hegel, Hegel's Encyclopaedia of 1830, conclusion(s) of Hegel's Encyclopaedia

1. Ausgangspunkt und Ziel

Karlheinz Ruhstorfer ist einer der wenigen Theologen Deutschlands und Europas, der sich nicht nur mit der Philosophie Hegels intensiv auseinandergesetzt hat, sondern Hegels Denksystem auch immer kritisch in Bezug zu postmodernen Fragestellungen gestellt hat. Ruhstorfers Theologie, die weder der Gottesfrage noch der Christologie ausgewichen ist und diese Fragen in bedeutenden Publikationen zu Wort kommen ließ, stellt sich konsequent einem kulturellen Umbruch, in dem die Gottesfrage, die Religion, aber auch das Christentum im tiefsten Sinne des Wortes fragwürdig geworden sind. Von daher scheint es angebracht, im Rahmen einer Festschrift auf Hegels Philosophie Bezug zu nehmen und zwar genau an einem der neuralgischen Punkte, an denen sich ihr noetischer, kritischer und letztlich auch theologischer Gehalt entscheidet.

© KURT APPEL, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_012
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

1.1 *Problematik des Unternehmens*

Der vorliegende Beitrag[1] zielt daher darauf, die Endpassagen der Berliner Enzyklopädie von 1830[2] zu interpretieren, wobei der besondere Schwerpunkt auf die drei (inhaltlichen) Schlüsse der Religion und die drei (formalen) Schlüsse der Philosophie gelegt wird. Man steht in der Lektüre dieser Abschnitte vor dem Problem, dass sie einerseits einen Schlussstein des hegelschen Systembaus bilden, andererseits aber nur ein Skelett darstellen, welches vom Lesepublikum gefüllt werden muss. Trotzdem scheint es sinnvoll, im Rahmen der Frage des Abschlusses des großen Systementwurfes Hegels auf den (Ab-)Schluss der Enzyklopädie einzugehen.

1.2 *Die drei Enzyklopädien von 1817, 1829 und 1830*

Die dritte Auflage der Enzyklopädie von 1830 hebt sich von der zweiten Fassung von 1829 vor allem dadurch ab, dass sie bei den abschließenden Schlüssen der Philosophie wieder in Grundzügen auf die Version von 1817 (erste Fassung) zurückgreift. In der Enzyklopädie von 1829 fehlen die Schlüsse der Philosophie und somit scheinen die Schlüsse der Religion den inhaltlichen Schlusspunkt darzustellen, deren (philosophische) Form implizit in ihnen enthalten ist. Gegenüber der Fassung von 1817 fällt auf, dass Kunst und Religion stärker abgehoben sind, insofern in der ersten Enzyklopädie ähnlich wie in der Phänomenologie des Geistes (PhdG) die Kunst unter der Religion subsumiert ist. Vor allem aber akzentuiert Hegel im Zusammenhang der Religion, dass deren Geist die „Einseitigkeit des Subjectiven“[3] abzulegen hat, was noch gesondert zu betrachten ist.[4] Außerdem schiebt Hegel in den beiden Enzyklopädien von 1829 und 1830 eine lange Passage ein, in der er sich gegenüber dem Vorwurf des Pantheismus verteidigt. Von Interesse ist hier eher die Tatsache, dass er dieser Thematik verhältnismäßig viel Platz einräumt, die inhaltlichen Argumente bringen kaum Neues.

1.3 *Einige bestehende Arbeiten zum Schluss von Hegels Enzyklopädie*

Besonders M. Theunissen hat dem Abschluss der Enzyklopädie viel Aufmerksamkeit gewidmet, und seine genaue Interpretation der abschließenden

1 Dieser Beitrag ist auch eine Vorveröffentlichung eines Bandes mit dem Titel *„Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit. Systeme der Vernunft 1821–1854“*, der im Meiner-Verlag erscheinen wird.

2 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Im Folgenden wird dieser Band kurz als Enzyklopädie XX zitiert unter Nachstellung der Seitenzahl. Der der Seitenzahl entsprechende Paragraph folgt in Klammer.

3 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 554 (§ 571).

4 Dafür wird eine Analyse der schönen Seele, die in der PhdG erwähnt wird, hilfreich sein.

Passagen bleibt bis heute lesenswert.[5] Wesentlich kürzer, aber ebenfalls sehr hilfreich sind die Ausführungen von T.S. Hoffmann,[6] um noch einen zweiten Referenzpunkt zu nennen. In den folgenden Überlegungen ist es nicht möglich, die beiden Schlüsse der Philosophie und Religion im Detail auszulegen, da eine solche Auslegung, der Kargheit und Dichte der Hegelschen Darstellung Rechnung tragen müssend, einen Rückbezug mindestens auf die gesamte Wissenschaft der Logik (WdL) nötig machte. Vielmehr soll das besondere Augenmerk auf die auch in der Einleitung zur Enzyklopädie angesprochenen drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität gelegt werden. Damit verbunden wird das Verhältnis von Sprache, Bewusstsein und Sein bei Hegel thematisiert, welches einer der tiefsten Hegel-Kenner des 20. Jahrhunderts, Bruno Liebrucks, ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt hat.[7] Liebrucks hat diese Verhältnisbestimmung anhand der beiden Hegelschen Hauptwerke, der PhdG und der WdL, vorgenommen. In diesem Artikel soll dies unter Berücksichtigung der PhdG und der WdL mittels der beiden Schlüsse der Religion und der Philosophie erfolgen, da die Thematik des Verhältnisses von Sprache und Bewusstsein letztlich auch den Schlüssel für ein adäquates Religions- und Philosophieverständnis Hegels bietet. Dafür können diese Schlüsse, selbst wenn sie nicht detaillierter ausgeführt sind, einen Beitrag leisten. Auf diese Weise soll der Intention des vorliegenden Bandes Rechnung getragen werden, etwas Abschließendes zum System Hegels auszuführen, sei dieser Beitrag auch noch so kursorisch, provisorisch und vor allem von der Hoffnung geprägt, offene Wege im Gefolge und im Ausgang Hegels erahnen zu lassen.

2. Objektiver und Absoluter Geist – objektive und absolute Freiheit

2.1 *Freiheit bei Leibniz, Schelling und Kant*

Hegels Philosophie zielt zweifelsohne darauf, die „existirende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen“[8] darzulegen. Die Idee der Freiheit als Angelpunkt und Telos seiner Philosophie, deren Idee gleichwohl dem „größten Mißverständnisse“ unterliegt,[9] ist durch das

5 Vgl. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*.
6 Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*.
7 Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*.
8 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 509 (§ 539).
9 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 476f. (§ 482).

> Christentum […] in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es[,] Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist.[10]

Bei Leibniz, der vielleicht der erste große, wiewohl von Hegel noch nicht als solcher anerkannte Denker der Freiheit war, gründet die Freiheit in einer Erkenntnis Gottes als des zureichenden Grundes der Welt, zu dem sich das Selbstbewusstsein philosophisch erhebt und so eine prästabilierte Harmonie von Natur und Gnade antizipiert. Schellings Philosophie, nicht zuletzt auch seine Spätphilosophie, steht in vielem Leibnizschen Gedanken sehr nahe und lässt die Freiheit letztlich in einem eschatologischen Moment gründen. Unsere empirische Welt und die chronologische Zeit ist für Schelling hoffnungslos subjektzersetzenden Mächten verfallen. Nur der denkerische Ausgriff auf eine unableitbare Zukunft, der freilich eine Ekstasis der Vernunft, ein göttliches Einwirken in Form einer unableitbaren Heilsgeschichte voraussetzt, führt zu einem Freiheitsgedanken, indem sich der Mensch von den heteronomen Kräften dieser Welt als befreit gesehen haben können wird.[11] Bei Schelling also ist Freiheit mit einer antizipierten Zukunft verbunden, die von der chronologisch ablaufenden Welt durch einen Hiatus getrennt ist. Kants Freiheitskonzept leitet sich ebenfalls aus einer Dichotomie ab, nämlich der zwischen dem Sollen als Prinzip der Vernunft, welches unsere Urteilskraft bestimmt, und dem Sein, dessen Telos Gegenstand der grundsätzlich endlichen, sich nicht auf einen absoluten Standpunkt setzen könnenden reflektierenden Urteilskraft ist. Diese Differenz, deren Verbindung der Mensch in seinem Dasein als sowohl endlich-natureingebettetes (und glücksbedürftiges) wie moralisches Wesen (durch die Achtung des moralischen Gesetzes allein ist Selbstbestimmung möglich) zum Ausdruck bringt, wird postulatorisch durch das Dasein Gottes überbrückt.[12]

---

10 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 509 (§ 539).

11 Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*; Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*; Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie Schellings*.

12 Zur Postulatenlehre vgl. Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion in Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven zwischen „skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*.

2.2 *Freiheit und Natur bei Hegel*

Hegel befreit den Freiheitsgedanken aus den metaphysischen Einbettungen, die von einer causa sui ausgehen und endliche Freiheit als abgeleitet aus einer unendlichen Freiheit setzen. Er nimmt ihr ebenfalls den utopischen Charakter, der ihr bei Schelling (und in gewisser Hinsicht auch bei Leibniz) zukommt und schließlich versucht er sie auch aus den moralischen Engführungen Kants herauszuführen, ohne die Motive der oben genannten Denker zu unterlaufen. Hegel zeigt auf, dass der Freiheitsvollzug den Charakter der Selbstbestimmung impliziert, dass aber die Idee der Freiheit in ein umfassendes Systemkonzept einzubinden ist. Freiheit hat geschichtliche, politische, religiös-künstlerische und auch naturphilosophische Implikationen. Besonders wichtig ist, dass Hegel aufzeigt, dass Freiheit nicht wie ein Deus ex machina zur Natur hinzukommt oder eine völlig unterschiedene Sphäre bildet, die dann utopisch oder postulatorisch zu überbrücken ist. Vielmehr enthält die Natur selbst in ihren mechanischen Abläufen ein Moment der Freiheit, wie nicht nur die Schlüsse der Philosophie zeigen, sondern auf grandiose Weise der Abschnitt „Der Mechanismus" in der WdL. Er ist die erste Objektivierung des Begriffes, der die Einheit von Bewusstsein und Sein, von Einzelnem und Allgemeinem darstellt und der aus der Wechselwirkung, die den logischen Status von Intersubjektivität anzeigt, folgt. Wenn der Mechanismus zunächst durch äußerliche Bestimmtheit gekennzeichnet ist, so bildet doch die Äußerlichkeit des Objekts die negative Einheit des gesamten mechanischen Prozesses,[13] und das Untergehen der Selbständigkeit des mechanischen Objekts in dieser Äußerlichkeit, sein Gesetztsein ist gerade in seiner Äußerlichkeit in sich reflektiert.[14] Dadurch ist das Aufheben des Bestimmtseins im Prozess selbst eine positive Reflexion desselben (des Aufhebens)[15] und bildet in dieser sich auf sich beziehenden Negativität des sich aufhebenden Aufhebens ein Moment absoluter Negativität als „Überbestimmung" jedes Mechanischen, welches dessen gesetzte Voraussetzung ausmacht. Mit anderen Worten: Selbst das Mechanische ist nie nur mechanisch, und in allen Stufen des Seins manifestiert sich die Freiheit

13 Hegel schreibt: „Es ist hiemit der Widerspruch vorhanden, zwischen der vollkommenen Gleichgültigkeit der Objecte gegen einander, und zwischen der Identität der Bestimmtheit derselben, oder ihrer vollkommenen Aeusserlichkeit in der Identität ihrer Bestimmtheit. Dieser Widerspruch ist somit die negative Einheit […]." Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, S. 136. In der Folge wird dieser Band wiedergegeben mit WdL XII und nachgestellter Seitenzahl.

14 Vgl. Hegel, *WdL XII*, S. 137.

15 Vgl. Hegel, *WdL XII*, S. 142.

des Begriffs, deren Telos das Leben und das Erkennen darstellt. Im allermechanischsten Objekt liegt bereits ein Moment der (Selbst-)Reflexion und damit der Freiheit, die nicht im Sinne der wesenslogischen Stufe der Kausalität ableitbar ist.

Nach Hegel verobjektiviert sich die Freiheit also bereits in der Natur. Man kann in diesem Zusammenhang auch noch einmal auf die PhdG hinweisen: Die *zweite übersinnliche Welt* des Kapitels *Kraft und Verstand* der PhdG leitet sich aus der Welt des sich Unterschiede setzenden Verstandes ab, der seinerseits damit wiederum das permanente Verschwinden der erscheinenden Welt, wie sie in der *sinnlichen Gewissheit* und der *Wahrnehmung* gewahr wurden, in den Griff bekommen wollte. Dieser Unterschied *als* Unterschied ist der Lebensprozess, der sich im Lebendigen hervorbringt und auch (in dessen Tod) zurücknimmt. Aber die gesamte Totalität dieses Unterschieds ist der sich auf sich beziehende Unterschied und damit Selbstbewusstsein, welches *sich* auf *sich* zu beziehen vermag. Bereits in der PhdG zeigt Hegel also auf, dass die Wahrheit des Seins der sinnlichen Gewissheit das Leben ist und das Leben in seiner Totalität selbstreflexiven Charakter aufweist, was heutzutage vielleicht weniger für physikalisch geschulte Philosophen, sehr wohl aber für viele Biologen ein Skandalon darstellt(e).

2.3 *Freiheit und Staat*

Ist die Freiheit in der Natur aber zunächst einmal noch Freiheit in nuce, tritt sie als objektive Freiheit, als Freiheit für Freiheit, in der Welt des (objektiven) Geistes hervor, und formt eine zweite Natur des Menschen in der Gestalt von Recht (Eigentum), Moralität und dann in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Letzterer scheint zunächst einmal der große Endpunkt der Philosophie Hegels, zumindest in der Rechtsphilosophie und der Enzyklopädie, und die Ausführungen über den absoluten Geist wirken auf den ersten Blick etwas aufgesetzt. Im Staat erfolgt die Anerkennung als Person und Rechtssubjekt, welches sich als Citoyen in der Beförderung des Allgemeinen und im Absehen von der eigenen Willkür realisiert. In dem Staat (so es ihn gibt), in dem das Bewusstsein der Freiheit voll entfaltet ist, ist der Einzelne in seinen Rechten unabhängig von ethnischer, geschlechtlicher oder religiöser Zugehörigkeit anerkannt. Der Staatsbürger kann sich sowohl als individuelles Wesen – mittels seiner wirtschaftlichen Selbstverwirklichung, die ihre Grenzen am Gemeinwohl findet, und mittels Kunst, Religion und Philosophie – als auch als soziales und politisches Wesen verwirklichen und hat, modern ausgedrückt, als Teil der Zivilgesellschaft Einfluss auf die politischen Geschicke.

Da der Staat an kontingente Momente des jeweils konkreten Ethos und wechselnder politischer und ökonomischer Umstände gebunden ist, ist er Moment der Weltgeschichte, die im Bewusstsein der Freiheit ihr Ziel erreicht hat. Dieser

> denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.[16]

2.4 *Der Schritt zum absoluten Geist*

Die Erfassung der Allgemeinheit würde bedeuten, dass sich der Geist als Geist erfasst und der „Begriff des Geistes seine Realität im Geiste hat"[17]. Der Geist verobjektiviert sich bereits als Freiheitsmoment in der Natur und bildet sich als Geist für den Geist[18] in den Institutionen Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Der Schritt zum absoluten Geist, so ist zunächst einmal festzuhalten, ist an die Selbsterfassung der Freiheit geknüpft, die wiederum die Vernünftigkeit sowohl der ersten (objekthaften: mechanischen, chemischen und biologischen) Natur als auch der zweiten Natur (d.h. der letztlich auf Freiheit zielenden Institutionen des Menschen, die auch sein soziales und individuelles Verhalten regeln) voraussetzt. Während der objektive Geist die Natur noch als entgegenstehend erfährt und sich damit immer Kontingenzen ausgeliefert sieht, die ja auch – man denke nur an die zum Zeitpunkt der Verfassung dieses Artikels grassierende COVID-19-Pandemie – Staaten und Institutionen prägen, steht der absolute Geist keiner objekthaften Natur mehr gegenüber.

Zunächst kann in diesem Zusammenhang auf die Dialektik von theoretischer und praktischer Idee in der WdL verwiesen werden: In der theoretischen *Idee des Erkennens* ist der Begriff der objektiven Welt entgegengesetzt; in der praktischen *Idee des Guten* wird die objektive Welt dagegen aufgehoben und dem Subjekt angeglichen. Was aber darin

> der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment des eigentlichen Bewusstseins selbst, dass nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriff für sich die Bestimmung des *äußerlichen* Seins erreicht hätte. – Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, dass der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt.[19]

Das Problem für die Praxis besteht zunächst also darin, dass die Natur den Vorschreibungen des Menschen Widerstand entgegensetzt und sich der unmittelbaren Verwirklichung des Guten entzieht, insofern sie den Zwecken des handelnden Subjekts (auch denen, die auf das Wohlergehen des Anderen

16 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 530 (§ 552).
17 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 542 (§ 553).
18 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 549 (§ 563).
19 Hegel, *WdL XII*, S. 233.

gerichtet sind) und damit dessen Gestaltungsspielraum mannigfaltige Grenzen setzt. Nicht berücksichtigt ist in dieser von Hegel kritisierten Auffassung aber *erstens*, dass eben die Logizität, d.h. gewissermaßen das Gute der Natur, gerade darin besteht, sich dem Geist entgegenzusetzen, d.i., ihr Telos besteht, wie noch näher zu zeigen sein wird, in der *Alterität*. Hegel drückt dies so aus, dass die „absolute Idee als der vernünftige Begriff […] den höchsten Gegensatz in sich [hat]"[20]. *Zweitens* führt Hegel in der WdL im Kapitel über die *Teleologie* aus, dass im Vermittlungsprozess selbst der Zweck schon erreicht ist, weil das Mittel mit dem Zweck an sich identisch ist.[21] Denn die Zwecke werden nicht äußerlich an eine von ihnen abgetrennte Objektwelt herangetragen. Vielmehr besteht die wahre Objektivität darin, einen Verweisungszusammenhang zu bilden, in denen der Zweck gesetzte Voraussetzung des Vermittlungsprozesses ist, die Objekte einander Mittel werden und sich gleichzeitig in diesem negativen[22] Vermittlungsprozess als bloße (fixierbare und äußerliche) Mittel aufheben. „Handle so, dass du die Menschheit / die Natur sowohl in deiner Person als auch in der Person / Natur jedes anderen jederzeit zugleich als Mittel, niemals nur als Zweck brauchst" könnte die Hegelsche Umkehrung Kants lauten, denn ein bloßer Zweck wäre eine völlig äußerlich abstrakte Wirklichkeit und starre Positivität. Im Gefolge Liebrucks' könnte man sagen, dass die Welt in der Einheit von Mittel und Zweck sprachlich und nicht mehr instrumentell aufgefasst wird, weil jedes Wort als Mittel schon den Zweck des Sprechens in sich trägt.

Zurückkommend auf die absolute Idee wäre zu sagen, dass die Tatsache, dass sich die Natur als *Mittel mitteilt*, bereits das Gute ausmacht und sie darin ihren Zweck verwirklicht, wobei eben die Geistigkeit der Natur darin besteht, sich nicht unmittelbar darzubieten, sondern vermittelt durch ihren negativen Charakter.

Diesen Gedankengängen folgend könnte man die Frage nach dem Verhältnis von absolutem und objektivem Geist dahingehend zusammenfassen, dass der absolute Geist die Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit, indem er sie auch in ihrer Gegen-Ständlichkeit (an-)erkennt und praktisch als Mittel (nie rein unmittelbar, d.h. sie ihrer Gegen-Ständlichkeit beraubend) nutzt. Diese Erkenntnis wiederum bringt sich in entsprechenden Institutionen und deren

20 Hegel, *WdL XII*, S. 236.

21 Hegel, *WdL XII*, S. 164.

22 Negativ ist der Vermittlungsprozess deshalb, weil auch das Mittel niemals auf eine positivierbare Entität beschränkt werden darf, sondern schon den gesamten Vermittlungsprozess beinhaltet.

korrespondierenden Geschichtsschreibungen zum Ausdruck. Fände also die objektive Freiheit ihren Niederschlag in Staat und bürgerlicher Gesellschaft, während die absolute Freiheit die philosophische Durchdringung der hinter diesen Institutionen sich befindlichen Dynamik bedeutete?

Wären dann Religion und Kunst letztlich, modern gesprochen, Stätten der Produktion von Signifikanten, die diesen Selbsterkenntnisprozess begleiteten? Dazu ist zu sagen, dass solche Überlegungen wohl nicht an den Intentionen Hegels vorbeilaufen, diese aber auch nicht erschöpfen. Letztlich wäre mit ihnen wohl auch kaum das Selbstverständnis des Christentums getroffen, welches Gott nicht auf eine Selbstreflexion des Geistes reduzieren und ihn auch nicht so an den Menschen rückbinden kann, dass er in völlige Abhängigkeit von menschlichen Selbstvollzügen geriete.

Im Folgenden soll daher anhand der drei Schlüsse der Religion und der Philosophie überprüft werden, ob sich aus ihnen eine weitere Vertiefung dessen, was absoluter Geist und Freiheit bedeuten, erschließen lässt.

3. Hegels Religionsverständnis

3.1 *Kunst und Religion*

In der ersten Fassung der Enzyklopädie werden Kunst und Religion noch zusammen abgehandelt, selbiges gilt auch für die PhdG, wo die Kunst dem religiösen Bewusstsein zugeordnet ist. In der Enzyklopädie von 1830 wird der Kunst zwar ein eigener Abschnitt gewidmet, aber etwa die Umstände, dass keine drei Schlüsse der Kunst präsentiert werden und die Kunst überhaupt nur äußerst knapp und im Durchgang zur offenbaren Religion erwähnt wird – die anderen Religionsstufen werden offensichtlich der Kunst zugeordnet –, weisen darauf hin, dass es Hegel nicht darum zu tun war, den spezifischen Inhalt der Kunst darzulegen. Er benutzt die drei Momente des absoluten Geistes: Kunst, (geoffenbarte) Religion und Philosophie gewissermaßen als Vehikel für eine Darstellung des Verhältnisses von Geist, Logik und Natur samt den daraus folgenden Konsequenzen für das Freiheitsverständnis.

3.2 *Das zerstörerische Potential der Freiheit in der Sicht der Phänomenologie des Geistes*

Vielleicht liegt Hegels tiefgründigste, auf alle Fälle aber wohl spekulativste Darstellung der Kunst in der PhdG vor. Die für Hegel maßgebliche Kunst, auf die er sich auch in der Enzyklopädie bezieht, wenn er ihr die Gestalt der Schönheit zuordnet, ist sicher die Kunst der Griechen, auch wenn diese genauso wie

die offenbare Religion (und auch alle anderen Religionsformen) in der PhdG von konkreten geschichtlichen Gestalten stark abgelöst wird und Ausgangspunkt für ganz spezifische Auffassungsweisen des Bewusstseins ist.

In Hegels PhdG stellt die Religion in Bezug auf die vorhergehenden Stufen einen radikalen Bruch dar: Von der sinnlichen Gewissheit angefangen bis in das Gewissenskapitel versucht das Bewusstsein, sich in der ihm gegenüberstehenden Welt zu verorten. Es reflektiert sich in sich selbst mittels der Welt (d.h. benutzt die Welt als Spiegel zur Selbstauffassung), verändert dabei den ihm gegenübertretenden Gegenstand und erfährt sich selbst in einer permanenten Versetzungsbewegung, die bewirkt, dass sich das Selbst als selbstentzogen erfahren muss. Es scheitert permanent an dem Versuch, sich in seiner Welt, die seiner Wissensbewegung und seinem Weltumgang entspricht, zu finden: Weder im Einzelnen der *sinnlichen Gewissheit* noch in der Dingwelt der *Wahrnehmung* oder der Gesetzeswelt des *Verstandes*, weder in der *Arbeit* oder der *Begierde* des anderen Selbstbewusstseins noch in der *beobachtenden Vernunft* oder der Selbstverwirklichung praktischer Vernunft vermag sich das Selbst zu finden. Schließlich scheitert auch ein Versuch der Beheimatung in der Polis oder der Familie am immanenten Gegensatz (von Einzelheit und Allgemeinheit) und der Negativität, die das Selbst konstituieren. In dieser zunehmenden Ortlosigkeit *bildet* es einen sich immer mehr intensivierenden Abstraktionsprozess der ihm immer stärker entgegengesetzten Welt heraus, eine Entortung des Seins der Welt, welche sich darin manifestiert, dass das Selbst die ihm begegnende Welt durch das Urteil und dessen Geltungsansprüche ersetzt. In diesem radikalen Abstraktionsprozess begegnet ihm die Welt aber letztlich als Leere, die es in Gestalt des *Terrors* in der Vernichtung aller substantiellen Einbettungen (Familie, Gemeinwesen, Tugend, letztlich sogar der eigenen Genese) performativ an der ihm entgegnenden Welt vollzieht. Hegels PhdG als Weg der Verzweiflung[23] zeigt den Weg des sich emanzipierenden und seiner Welt gegenübertretenden Selbst als Weg in den Nihilismus, in dem das Freiheitsbewusstsein der Moderne potentiell endet. Man sollte nicht übersehen, dass auch die letzten beiden Stufen, die Moralität und das Gewissen, ihre Herkunft aus dem Terror nicht verleugnen können.[24] Der Schritt hin zum Freiheitsbewusstsein besteht darin, dass sie aus partikularen Bindungen, die das Selbst noch in der Familie oder der Polis festgehalten hatten, herausgetreten sind, und erst im Verschwinden der substanzhaften Einbettung ihrer Wissensauffassungen das Selbst frei hervortreten kann. Allerdings versuchen sowohl die Moralität (als gehemmter Terror) als auch das Gewissen (als Internalisierung

23 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 56. Im Folgenden wird dieser Band als PhdG IX wiedergegeben.

24 Vgl. Bahr, *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*.

des Terrors) noch, sich in den Geltungsansprüchen ihres Urteilens zu verorten. Man muss also festhalten, dass Hegel, der wie kaum ein anderer Philosoph das Freiheitsbewusstsein zum Angelpunkt seines Denkens macht, die negative und zerstörerische Seite von Freiheit herausarbeitet. Einen endlichen, am menschlichen Handeln orientierten Weg sieht Hegel nicht, was zwar besonders in der PhdG akzentuiert ist, aber auch in den Ausführungen zum absoluten Geist bedacht werden muss.

3.3 *Kunst und Religion in der Phänomenologie des Geistes*

Am Ende des Gewissenskapitels, in den Ausführungen über das Brechen des harten Herzens, erfolgt die entscheidende Erkenntnis, dass der abstrakte und scheinbar absolute Ort, von dem aus das Selbst geurteilt hat und in dem es sich verorten wollte, ein durch und durch gesetzter Ort ist, oder in Worten der WdL am Übergang von Wesens- und Begriffslogik: *dass das Anundfürsichsein Gesetztsein ist*. Diese Erkenntnis geht einher mit der *Verzeihung*, der Anerkennung der Tatsache, den absoluten Ort, von dem aus geurteilt wird, nicht einnehmen zu können. Diese Verzeihung ist dabei wiederum kein absoluter Ort, an dem sich das Selbst in Form der Selbstgerechtigkeit gegenüber dem Anderen festhalten könnte; vielmehr kann es nur verzeihen, was an sich schon verziehen ist, nämlich die Tatsache der Kontingenz, die das Selbst mit der ihm entgegenstehenden Welt teilt. Das Selbst kann sich daher nicht mehr positiv in der Welt verorten und erfährt unmittelbar den Verlust der Welt (d.h. den Verlust von deren Substanz) als seine Wahrheit, weil der letzte Ort, der Standpunkt des absoluten Urteils verloren gegangen ist. Gerade in diesem Verlust erfolgt ein Versetzungsschritt aus dem sich bisher selbst bewahrenden Wissen samt dessen Verortungen, der nicht mehr handelnd oder urteilend vom Selbst bewerkstelligt werden kann.

Die Religion (inklusive der Kunst) ist in Hegels PhdG nichts anderes als der Ausdruck dieser substanziellen Verlusterfahrung und Versetzung des Selbst, die durch die Figuren der Religion symbolisiert werden.[25] Sie ist nicht die Projektion des Menschen und seiner unendlichen Bestimmung, vielmehr bedeutet sie das Ende aller Projektionen. Das religiöse Bewusstsein erlebt den Untergang aller Substanz, in der sich das Bewusstsein bisher wiederspiegelte, als Aufgang des Subjekts, welches Negativität, d.h. Verlust des positiven, sich am Gegenstand generierenden Selbstbezuges ist. Von daher tritt die Religion in der PhdG von Anbeginn an in Todesfiguren, die das Selbstverhältnis auslöschen, auf: Das religiöse Bewusstsein erlebt seine Fremde an der Befremdlichkeit des Tieres, an der Undurchdringlichkeit der Hieroglyphe, am Leidensweg des Künstlers,

25 Vgl. Appel, *Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 57–80.

der aus der „Tiefe seiner schöpferischen Nacht“[26] erfahren muss, dass seine gestalterische Tätigkeit der Erfahrung des Weltverlustes keinen adäquaten Ausdruck verschaffen kann. Dabei drängt sich die Frage auf, ob nicht gerade in dem Bruch zwischen dem Künstler und seiner Welt die Schönheit seiner Hervorbringungen liegt. Innerhalb der Kunstreligion akzentuiert Hegel im Gegensatz zur Enzyklopädie, wo die bildende Kunst im Zentrum steht, vor allem den Ausgang derselben in der Sprache. Denn die Sprache bringt nicht denotativ die Welt zum Ausdruck und repräsentiert sich durch ihre Gegenstände, vielmehr bedeutet sie den Tod der unmittelbaren Gegenständlichkeit von Welt, was schon die sinnliche Gewissheit erfahren hatte, aber noch nicht aussprechen konnte. Die Tragödie ist das Schicksal des Todes der Welt, der in der Sprache auf besondere Weise erfahren wird und die Komödie das Zerlachen dieses Todes.

Im Vergleich zur PhdG ist die Kunst in der Enzyklopädie sicher unterbestimmt. Auch hier bedeutet das Ideal, d.h. die Erfahrung des Geistes, die Ablösung von unmittelbarer Sinnlichkeit und ihren Repräsentationen, aber die damit verbundene „Reinigung des Geistes von der Unfreiheit“[27] ist „nur eine Befreyungs-Stuffe, nicht die höchste Befreyung selbst“[28]. Denn die Sinnlichkeit ist in ihr noch nicht befreit „zur unendlichen Reflexion in sich“ und die „Freiheit des Subjekts ist nur Sitte“[29]. Man könnte sagen, dass in der Kunstform, die in der Enzyklopädie im Zentrum steht, zwar die Erhebung zum Absoluten aus dem unmittelbar begegnenden Sein erfolgt, aber noch nicht dessen Negativität, d.h. das Sich-anders-Werden des Selbst (welches noch in der Selbstidentität der Sittlichkeit, des partikularen, die Fremde ausschließenden Volksgeistes gefangen ist), adäquat zur Darstellung kommt.

Hegels Kunstauffassung in der PhdG ist demgegenüber sicher differenzierter, erlaubt wohl wesentlich tiefere Anknüpfungspunkte an heutige Kunstformen und bietet auch eine ausgearbeitetere Überleitung zur Religion. Die Erfahrung, die hinter dem sich als Geist wissenden Geist steht, mit dem die Religion einsetzt, ist, wie bereits angedeutet, eine solche höchster Negativität, einhergehend mit dem Zerbrechen von Selbstgewissheiten und Selbstbezüglichkeiten, die unsere symbolische Welt im Alltag strukturieren. Die Enzyklopädie bietet wertvolle Verständnishilfen für ein Erfassen Hegelscher Denkbestimmungen; in manchen Teilen, z.B. in den Schlüssen zur Religion und zur Philosophie, auch spekulative Einsichten, aber ohne einen Gang durch die

26 Hegel, *PhdG VI*, S. 380.
27 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 548 (§ 562).
28 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 548 (§562).
29 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 544 (§ 557).

beiden Hauptwerke – die PhdG und die WdL – führt sie zu keinem adäquaten Verständnis der Möglichkeiten Hegelscher Philosophie, nicht zuletzt auch deshalb, weil die bei Hegel entscheidenden spekulativen Übergänge innerhalb der einzelnen Kategorien in der Enzyklopädie lehrbuchhaft positiviert werden.

In der PhdG schließt die Kunstreligion mit dem *komödiantischen Bewusstsein*, in dem der Tod zerlacht wird und in dem die Masken aller bisherigen Religions- und Bewusstseinsgestalten fallen, das nackte Selbst in seiner völligen Kontingenz hervortritt und gerade in dieser Kontingenz das absolute Wesen ist.[30] Vielleicht kann man Hegels Komödie schon als Wink an Nietzsches Übermenschen deuten, auf alle Fälle aber stellt sich das Problem, dass sich das Selbst nicht in der Nichtigkeit seiner Welt erhalten kann und mit dem Weltverhältnis auch das Selbstverhältnis zerbricht. Damit schlägt das komödiantische Bewusstsein wiederum in das *unglückliche Bewusstsein* um, welches das Bewusstsein dieses ganzen Verlustes ist. In dem Zusammenhang spricht Hegel das große Wort vom „Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, dass Gott gestorben ist"[31], und der den Übergang in die *offenbare Religion* einleitet.

3.4 *Die offenbare Religion und der Tod Gottes*

Der sich als Geist wissende Geist weiß also zunächst den Tod Gottes. Im Hintergrund dieses Todes Gottes steht aber Hegels der Tragödie und der Komödie folgende Einsicht, dass der Tod, leitendes Thema des Religionskapitels, der eigentliche Gott hinter all den Göttern des religiösen Bewusstseins war. Der Tod ist der allmächtige Herr, dessen Knechte wir sind. Der Zusammenbruch des Seins in der Komödie (Entäußerung der Substanz) und derjenige des Selbst im unglücklichen Bewusstsein (Entäußerung des Subjekts) geben den Weg frei für eine neue Form der Sinnlichkeit, verbunden mit einem Bewusstsein der Kontingenz, sodass der Geist des religiösen Bewusstseins nicht mehr „als die Wirklichkeit umschließendes Kleid" aufgefasst werden muss, sondern „die Wirklichkeit als selbständiges freyes Dasein" gewusst werden kann.[32]

Hegels Kritik am Christentum als letzter von ihm abgehandelter Religionsstufe ist nicht darauf zu beschränken, dass das Christentum in der Menschwerdung Gottes zwar die Vergöttlichung des Jesus von Nazareth angeschaut, aber nicht die Einheit von Mensch und Gott begriffen hätte. Der Inhalt der offenbaren Religion in der Sicht Hegels, wie er aus der PhdG (stärker noch als in den Religionsvorlesungen) und aus der Enzyklopädie hervorgeht, deren

30 Hegel, *PhdG IX*, S. 400.
31 Hegel, *PhdG IX*, S. 401.
32 Hegel, *PhdG IX*, S. 365.

Schlüsse der Religion freilich vor dem Hintergrund des hier Ausgeführten zu verstehen sind, ist diffiziler: Der Tod Gottes ist als spekulativer Satz aufzufassen, sodass nicht nur Gott am Tod zu Grunde geht, sondern auch der Tod an Gott. Das Revolutionäre von Jesus liegt daran, dass er in der Entäußerung seines Selbst nicht mehr den Tod als absoluten Herrn (und Herrensignifikanten) anerkennt. Die Gebrochenheit, nämlich der Substanz (der gestorbene Tod, die entäußerte Substanz) und des Subjekts (das entäußerte Selbst), vermag sogar die opake Gestalt des Todes, also des letzten Gottes, von sich zu trennen. In der WdL ist davon die Rede, dass das „Absolute […] sein eigener Verlust" ,[33] die „sich selbst auflösende Reflexion",[34] „der Schein als Schein"[35] bzw. sein eigenes Verschwinden ist. Auf diese Weise ist das „niedrigste […] also zugleich das höchste; das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin das *Tiefste*"[36]. Aus dem unendlichen Urteil des Todes Gottes erfolgt die Gebrochenheit, das Nicht-mit-sich-Identisch-Sein als Mitte zwischen Substanz und Subjekt,[37] zwischen Ich und Ich, letztlich zwischen Gott und Gott (und Tod und Tod).

Jesus ist die sinnliche Erfahrung dieses Bruches, die Inkarnation dieses Bruches im Absoluten, nicht die Inkarnation des Absoluten unmittelbar, denn in einem unmittelbaren Zusammenschluss des Absoluten und des Kontingenten fiele man in die Sphäre der Kunstreligion, zumindest wie sie von der Enzyklopädie aufgefasst wird, zurück. Man kann ergänzend festhalten, dass nun das Absolute nicht mehr der Raum der Totalität ist, sondern in sich negativ, was wiederum ganz grundsätzliches Licht auf die Methode der Hegelschen Dialektik und die Figur der doppelten Negation, über die Hegel am Ende der WdL Rechenschaft gibt, wirft.

33 Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*, S. 374. Im Folgenden wird dieser Band als WdL II wiedergegeben.

34 Hegel, *WdL II*, S. 375.

35 Hegel, *WdL II*, S. 374.

36 Hegel, *PhdG IX*, S. 406.

37 Dieses Moment wird schön herausgearbeitet bei Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Auf S. 380 schreibt er: „To recapitulate, the Hegelian motif of Substance as Subject means that the Absolute qua Real is not simply different or differentiated from finite entities – the Absolute is *nothing but* this difference."

4. Der Schluss der Enzyklopädie

4.1 *Die Beziehung des Unterschiedenen als solches auf sein Unterschiedenes*

In einer abschließenden Reflexion der WdL über die absolute Methode schreibt Hegel Folgendes:

> Die Beziehung des Negativen auf sich selbst, ist als die zweyte Prämisse des ganzen Schlusses [der absoluten Methode, d.h. der Dialektik] zu betrachten. Die erste [Prämisse] kann man, wenn die Bestimmungen von analytisch und synthetisch in ihrem Gegensatze gebraucht werden, als das analytische Moment ansehen, indem das Unmittelbare sich darin unmittelbar zu seinem Anderen verhält, und daher in dasselbe übergeht oder vielmehr übergegangen ist; – obgleich diese Beziehung, wie schon erinnert, eben deßwegen auch synthetisch ist, weil es ihr Anderes ist, in welches sie übergeht. Die hier betrachtete, zweyte Prämisse kann als die synthetische bestimmt werden, weil sie die Beziehung des Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes ist.[38]

Hegel bezieht sich in dieser wichtigen Passage, die die Dialektik als absolute Methode der Idee darstellt, auf die beiden fundamentalen Formen des theoretischen Erkennens, nämlich auf das analytische und das synthetische Erkennen. Das erste zielt auf Identität, d.h. auf die unmittelbare logische Durchdringung des Seienden. Im Falle der Dialektik handelt es sich um das Moment der Negation, welche im Prozess des Negierens den Übergang des Unmittelbaren in sein Anderes zum Ausdruck bringt. Insofern in der Logik im Prozess der Negation die einzelnen Stufen ineinander übergehen und dabei der Gegenstand innerhalb der Sphäre des Begriffs bleibt,[39] könnte in diesem Sinne von einem analytischen Erkennen des spekulativen Denkens die Rede sein. Das zweite Moment, das synthetische Erkennen, zielt auf den Unterschied bzw. auf Alterität, letztlich auf das Denken des *Übergangs als Übergang*, auf die Tatsache, dass jeder Schluss auch seine Gegenbewegung, d.h. den Ent-Schluss in sich trägt. Hegel fasst diese Bewegung, die entscheidend für ein Verständnis der Schlüsse der Religion und der Philosophie sein wird, auf grandiose Weise als *Beziehung des Unterschiedenen als solches auf sein Unterschiedenes*. Dieser Selbstbezug der Negation ist also durch eine ihm immanente Alterität

38 Hegel, *WdL XII*, S. 246.

39 Vgl. Hegel, *WdL XII*, S. 248.

geprägt,[40] die jeder Positivierung entgegensteht. Die doppelte Negation Hegels ist im Grunde genommen die Radikalisierung der Negation dahingehend, dass sie jede Rückkehr zu einem positivierbaren Ausgangspunkt verbietet, was von großer Bedeutung sowohl für den Anfang der Logik als auch für die Darstellung jeder einzelnen logischen Stufe ist. Man kann in diesem Zusammenhang phänomenal an eine doppelte Übersetzung denken oder an Menschen, die nicht nur die eigene Kultur verlassen haben, sondern sich in einer doppelten Fremde befinden, die keinen Ausgangspunkt, sondern nur mehr den Übersetzungsprozess als solchen kennt.[41] Das Selbst in Hegels Philosophie muss vor diesem Hintergrund betrachtet werden: Es ist weder metaphysische causa sui noch transzendentaler Begleiter, sondern es ist als sich auf sich beziehender Unterschied Freiheit im Freilassen seines Anderen.

4.2 *Die drei Momente der Religion*

Hegel gliedert die offenbare Religion nach den drei Momenten des Begriffs, dem Allgemeinen, dem Besonderen und dem Einzelnen, die sich zu- und ineinander vermitteln. Dabei besteht ein Parallelismus zu den Schlüssen der Philosophie, wobei allerdings in den Schlüssen der Religion das inhaltliche Moment (also eben das Allgemeine, Besondere und Einzelne) und in den drei Schlüssen der Philosophie das formale Moment (ausgedrückt durch die jeweilige Mitte des Schlusses: das Besondere, das Einzelne und das Allgemeine) im Vordergrund steht. Dass sich der Inhalt in die Form bewegt und umgekehrt, ergibt sich aus der Hegelschen Dialektik, wo die absolute Form den ihr entsprechenden Inhalt generiert und dieser die entsprechende Form als Voraussetzung hat.

4.2.1 Das Moment der Allgemeinheit

Hegel beginnt mit der Form der Allgemeinheit, der in der PhdG das Reich des Vaters entspricht. Es ist die Sphäre des reinen Gedankens, der absolute Geist, „der nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt“[42]. Davon hebt Hegel die Form der Vorstellung ab, die in der Reflexionsbestimmung der Kausalität Gott als Schöpfer von Himmel und Erde setzt. Entscheidend ist hier nicht die Kritik an dem Gedanken der Schöpfung, sondern an der Bestimmung der Kausalität,

40 Von daher ist A. Arndt völlig zuzustimmen, wenn er festhält, dass Hegelsche Dialektik „Bewusstsein des Nichtidentischen“ ist. Vgl. Arndt, *Die Vollendung des absoluten Geistes im objektiven Geist*, S. 709–719, 716.

41 Für die diesbezüglichen Hinweise danke ich ganz besonders Friedrich Kern. Vgl. Kern, *Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens*, S. 51–284.

42 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 567).

durch die das Andere des Geistes gerade nicht frei entlassen wäre, sondern in Abhängigkeit und in einem hierarchischen Gefälle zum Schöpfer bliebe.

Ein für die Ausführungen in diesem Artikel wichtiger Gedanke betrifft die Parallele des ersten Moments der Allgemeinheit mit der *schönen Seele*. In der Figur der immanenten Trinität, auf die Hegel hier zielt, ist der Sohn das Andere des Vaters, dessen Andersheit ewig aufgehoben wird. Damit ist er, wie Hegel sagt „die Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung“[43] und auf diese Weise die Unmittelbarkeit, Einzelheit und Subjektivität, die der Geist ist. In der PhdG war die schöne Seele im Gewissenskapitel jene Bewusstseinsstufe der Schwärmerei,[44] der die Kraft der Entäußerung fehlt.[45] Sie bildete eine Art ideale Kommunikationsgemeinschaft vollkommenen Verstehens und gegenseitigen Sich-Versicherns, d.h. die vollkommen symmetrische wechselseitige Anerkennung der Beteiligten. Zum Ausdruck kommt diese Anerkennung in einer „Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen“[46]. Das Problem, aber auch – wie gleich gezeigt wird – die Größe dieser Sprache liegt darin, dass sie *nichts* sagt. Weil es für die schöne Seele keine Realität (im Sinne der *res aliter*) gibt, ist ihre Sprache eine völlig inhaltsleere Selbstversicherung. Vielfach übersehen wird aber auch das Potential der *schönen Seele*, welches bei Hegel in den Ausführungen über das absolute Wissen angedeutet ist:[47] Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie den nicht (rein) denotativen Charakter der Sprache zum Ausdruck bringt. Bereits in der *Tragödie* und im *komödiantischen Bewusstsein* wurde die Sprache als Negativität gefasst, die der Tod der gegenständlichen, positivierbaren Welt ist. Die schöne Seele radikalisiert in ihrer Selbst-Bezüglichkeit die Trennung von Sprache und Sein. Man kann analog dazu sagen, dass im Moment der Allgemeinheit die Sprache als sich aufhebende Vermittlung gefasst wird, d.h. sich als Mittel dazu aufhebt, das Sein abzubilden und zu repräsentieren. Die Subjektivität, die der Geist auf dieser Stufe ist, bereitet die zweite Figur vor: Als *Vermittlung* der sich aufhebenden Vermittlung bestimmt der Geist die sich aufhebende Bestimmtheit und ist so als das bestimmte Bestimmte[48] das Moment der *concreten*

43 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 567).

44 Vgl. Hegel, *PhdG IX*, S. 354f., IX 360.

45 Zur schönen Seele vgl. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 159f.

46 Hegel, *PhdG IX*, S. 355.

47 Hegel, *PhdG IX*, S. 425–427; vgl. dazu auch Auinger, *Das absolute Wissen*, S. 159f.

48 Vgl. Hegel, *WdL XI*, S. 409. In diesem Zusammenhang soll auch auf das bereits fertiggestellte, zur Veröffentlichung anstehende Werk von Auinger, *„Individuum est effabile“. Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik“*, verwiesen werden, wo auf ausführliche und grandiose Weise die Begriffsbestimmungen dargelegt werden.

Einzelnheit, die sich auf dieser Stufe als Selbstbezug der sprachlichen Äußerung manifestiert, die dem allgemeinen Bedeutungshaushalt der Sprache eine nicht verobjektivierbare Signatur einschreibt und damit die Einzigartigkeit des Ausdrucks bewahrt.

4.2.2 Das Moment der Besonderheit

Der sich auf sich beziehende Geist, das Resultat des ersten Moments, tritt in die Mitte und trennt die ewige Selbstvermittlung des Vaters im Sohn, sodass der Sohn in den Gegensatz tritt. Weiters wird auch der Sohn von sich selbst durch dieses negative Moment getrennt einerseits in den Gegensatz von Natur und endlichem Geist und andererseits der endliche Geist von sich selbst, sodass er sich in sich besondert und – in dieser *in sich seyenden Negativität* stehend – zum Bösen verselbständigt. Das tragende Moment dieser Stufe ist also die *Besonderheit*, und erst in dieser Stufe konkretisiert sich die Alterität und die Negativität. Die allgemeine Sprache bleibt Voraussetzung, aber die Vermittlung erfolgt nun durch den Gegensatz von Geist und Natur, und die allgemeine Logizität des sprachlichen Ausdrucks bleibt auf diesen Gegensatz verwiesen. Ferner besondert sich der Logos gegenüber seinem natürlichen, d.h. auf Referenzialität beruhenden Ausdruck und bringt so eine Negativität in Gange, die die Kraft hat, entweder Freiheit und realisierte Einzelheit als sich von der unmittelbaren Referenzialität ablösende (und damit menschliche) Sprache zu sein oder aber als Perversion von Freiheit auch den logischen Sprachraum völlig zu destruieren: Das Böse ist nicht nur bei Schelling, sondern auch bei Hegel nicht so harmlos, wie es bei Letzterem auf den ersten Blick scheint. Beleg dafür ist z.B. das Kapitel über den *Terror* (als Perversion der Freiheit), das aufzeigt, wohin die Negativität als Vernichtung alles substanzhaft Seienden, letztlich auch der Sprache selbst, führen kann.

4.2.3 Das Moment der Einzelheit

Im Moment der Einzelheit durchdringen sich die Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, des Besonderen und des Einzelnen, und auf diese Weise kann man die dritte Figur der Religion in allgemeine, besondere und einzelne Einzelheit auseinanderlegen. Formal könnte man an das erste Schema A-B-E (Allgemeinheit als Ausgangspunkt, das Besondere als Mitte) und das zweite Schema B-E-A (Besonderes als Ausgangspunkt und Einzelnes als Mitte) nun das Schema E-A-B (mit dem absoluten Geist als Mitte) anschließen. Inhaltlicher Ausgangspunkt ist das Moment der Einzelheit, *die Subjectivität des Begriffs* selbst, die Resultat der zweiten Stufe war.

Diese Einzelheit ist mit der Allgemeinheit zusammengeschlossen, sodass Hegel sagen kann, dass die allgemeine Substanz (*als allgemeine Einzelheit*)

im einzelnen Selbstbewusstsein verwirklicht ist.[49] Angespielt ist hier auf die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, was auch dadurch verdeutlicht wird, dass Hegel vom *Sohn der ewigen Sphäre* spricht, der *in die Zeitlichkeit* versetzt ist.[50] In der Abstraktion der Reflexion, die den zweiten Schluss bestimmt hat, findet der Übergang in den dritten Schluss der Notwendigkeit statt, indem von wirklicher Individualität die Rede ist, die in Raum und Zeit angeschaut werden kann, die also als Körper Dasein erlangt. Freilich handelt es sich um ein Individuum, dessen man sich weder unmittelbar sinnlich vergewissern noch das man als Ding wahrnehmen kann. Es bedarf vielmehr einer intensivierten Sinnlichkeit, die nicht auf ihren Gegenstand unmittelbar referiert und ihn auf diese Weise in die Vorstellung hebt, sondern die den Gegenstand als negativen und aufgehobenen, d.i. in der doppelten Negation und der in ihr sich manifestierenden Gebrochenheit und Bewegung in den Geist hebt. Sie *reflektiert* also nicht den Gegenstand in ihre Vorstellungswelt, sondern erfasst den Bruch zwischen ihr und dem Gegenstand. Mit den Worten Hegels: Es braucht eine „Sinnlichkeit, die die sinnliche Existenz des absolut Concreten […] in das Urtheil setzend [auf diese Weise den Bruch vollziehend] und in den Schmerz der Negativität ersterbend [und damit nicht mehr der Positivität verhaftet]“[51] erkennt.

Hegel führt den Gedanken der Individualität fort und kommt dabei hochspekulativ auf das Erlösungsgeschehen zu sprechen: Das Böse stellt sich im Sohn der Zeitlichkeit – den Christen Jesus von Nazareth nennen – an sich als aufgehoben dar.[52] Hier ist nicht nur von einem unverbrüchlichen Band innerhalb des Begriffs die Rede – wie es die Potenzen Schellings auszeichnet, die auch ihre geschichtliche Kenosis in ihrer Einheit überdauern[53] –, ein Band, welches das Einzelne mit dem allgemeinen Wesen zusammenschließt, sondern Hegel radikalisiert die Negativität bis zum Äußersten: Sie wendet sich gegen sich selbst und bricht an ihr. Das Böse ist, wie die PhdG im Kapitel über die absolute Freiheit und den Schrecken ausführt, die Negativität als absolute Reflexion, die jedes inhaltliche Moment vernichtet und die dadurch alles in ein *prädikatloses Absolutes*[54] zusammenzieht. Dieses prädikatlose Absolute wiederum ist der Tod, der alles in Nichts (Nihil negativum) überführt, der wahre Herr der Metaphysik und der neuzeitlichen Welt, wie nicht nur Heidegger

49 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 569).
50 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 569).
51 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 569).
52 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 569).
53 Zur Schellingschen Potenzenlehre vgl. Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*.
54 Hegel, *PhdG IX*, S. 321.

erkannte. Genau diese absolute Reflexion wird gebrochen, was die absolute Methode in der Figur ihrer Prämissen und der doppelten Negation denkt und was selbst kein Geschehen endlicher Handlung (im Sinne der Poiesis, die sich an einem Gegenstand verwirklicht) sein kann, die immer im Bereich der Reflexion (indem sie den Gegenstand in der Handlung in sich reflektiert) verbleibt. Nach Hegel ist dieser Bruch der Reflexion die eigentliche Freiheit des absoluten Geistes, die sich in Jesus dadurch verwirklicht hat, dass dieser den Tod nicht als absoluten Herrn und prädikatloses Absolutes anerkannt hat, sondern in seiner Hingabe nichts mehr für sich zurückbehalten hat. Seine Partikularität ist in dieser absoluten Negativität „allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit *für sich* geworden"[55].

Wenn der Logos als unmittelbare Referenz zerbricht und wenn er die Welt an den Abgrund des Nichts geführt hat, wodurch die Welt dem Selbst fundamental fremd geworden ist, so stellt sich die absolute Rückkehr als unendliche Subjektivität nur in einem *Ablassen* dar: Hegel spricht in der folgenden Unterstufe (gewissermaßen die *besondere Einzelheit*) von einem „Entäußern des eigenen Willens" und einem „sich zusammen zu schließen mit jenem Beispiel [den Sohn der Zeitlichkeit] und seinem *Ansich* [dem ewigen Wesen] im Schmerze der Negativität".[56] Die Entäußerung und das Ablassen des Willens, der Sprache und der Handlung stellen für Hegel die höchste Freiheit dar, die die Freiheit des absoluten Geistes selbst ist und aus der allein eine Sinnerstellung menschlicher Welt erfolgen kann.

Dieses Ablassen als Ablassen des absoluten Geistes, welches sich im Ablassen von sich selbst manifestiert, bewirkt schließlich die „wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seyenden Geistes als des allgemeinen"[57], der gleichermaßen als *einzelne Einzelheit* bezeichnet werden könnte.

4.3 *Die drei Schlüsse der Philosophie*

Am Weg zu den drei Schlüssen der Philosophie, die die Enzyklopädie und in gewisser Weise auch Hegels System beschließen, macht Hegel im letzten Paragraphen des Religionsteils der Enzyklopädie eine wichtige Bemerkung:[58] Er betont, dass der „für sich seyende Geist", also das sich in der Religion

55 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 552 (§ 568).

56 Die genaue Formulierung lautet: „[es, die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts] auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eigenen Willens sich zu entäußern, und mit jenem Beispiel und seinem *Ansich* in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen." Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 553 (§ 570).

57 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 553 (§ 570).

58 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 554 (§ 571).

herausbildende Selbstbewusstsein der oben genannten unendlichen Subjektivität nicht formell in dem Sinne verstanden werden darf, dass aller Inhalt zunichte gemacht werden kann. Das Transzendieren denotativer Sprache bedeutet nicht, dass wie in der schönen Seele der Realität keine substantielle Bedeutung mehr zukommt: Die Realität ist im Ablassen von sich und im Freilassen des Anderen und in einer Sprache, die nicht mehr als Abbildung der Wirklichkeit verstanden werden darf, nicht ausgelöscht, sondern aufgehoben im Hegelschen Sinne. Die Bedeutungen unterliegen nicht der *hohlen Willkür*[59] des Subjekts, sondern das Subjekt selbst ist eingebettet in die Eröffnung eines unendlichen Verweisungszusammenhanges des ebenso absoluten wie *fürsichseyenden* Inhalts. Der Inhalt ist weder an sich festgelegt und vom Subjekt zu repräsentieren noch ist er vom Subjekt zu konstruieren. Vielmehr steht das *freye Denken* in Kommunion mit dem ebenso sich frei entfaltenden Inhalt, der niemals definitiv festgeschrieben ist und je neue Bedeutungsräume eröffnet, in deren Freiheit sich überhaupt erst die geistig-sprachliche Natur des Seins manifestiert.

Diese Einsicht führt direkt in die drei Schlüsse der Philosophie, die Hegel in der Enzyklopädie von 1829 nicht eigens ausgeführt hat, da die sich in ihnen darstellende Form vollkommen im Inhalt der Religion manifestiert ist. Allerdings sind sie insofern durchaus hilfreich und von zusätzlich informativem und spekulativem Gehalt, weil in ihnen noch einmal das Verhältnis von Logik/Sprache, Natur/Sein und Geist/Bewusstsein thematisch wird. Darüber hinaus spannt Hegel in den drei Schlüssen sowohl den Bogen zum Anfang der Enzyklopädie, insofern in ihnen die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität deutlich werden, als auch zur Philosophiegeschichte, da sich die drei Schlussfiguren unschwer der griechischen Metaphysik, dem kritischen Denken Kants (und Humes) und schließlich Hegels spekulativem Ansatz zuordnen lassen.

4.3.1 Der erste Schluss der Philosophie

Der erste Schluss der Philosophie könnte formal als A-B-E aufgezeichnet werden und hat damit die Form des *Schlusses des Daseins*, wobei das Allgemeine dem Logischen, das Besondere der Natur und das Einzelne dem Geist zuzuordnen ist. Ausgangspunkt dieses Schlusses ist der logische Raum der Sprache. Man könnte an den berühmten Satz des Aristoteles aus *De anima* denken:[60] hoti hê psychê ta onta pôs esti panta (dass also die menschliche Geistseele

59 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 554 (§ 571).
60 Aristoteles, *De anima III 8*, S. 431 b 21.

gewissermaßen das Ganze des Seienden ist).[61] Die Natur ist sprachlich verfasst, d.h. die Strukturen der Sprache und die Strukturen des Seins sind identisch; oder in Anklang an Parmenides formuliert: *Dasselbe sind Denken und Sein*.[62] Auf diese Weise ist das Sein durch Logizität gekennzeichnet und in der Sprache aufgehoben. Die Natur ist in dieser Auffassung die Vermittlung von Logizität und Bewusstsein und die Sprache hat denotative Funktion: In der sprachlichen Referenz wird das „Logische zur Natur" und die „Natur zum Geiste", der sich somit in der sprachlichen Äußerung[63] konkretisiert. Hegel hält abschließend fest, dass in diesem ersten Schluss „nur in dem einen Extreme die Freyheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist"[64]. Was hier noch nicht statt hat, ist das freie Anderssein der Natur als solcher.

4.3.2 Der zweite Schluss der Philosophie

Formal betrachtet hat die zweite Figur die Form B-E-A und entspricht damit dem *Schluss der Reflexion*. Wurde in der ersten Figur die Weltauffassung der Metaphysik dargestellt, so sind wir nun in der Sphäre des kritischen Denkens (Transzendentalphilosophie und kritischer Empirismus von Hume) angelangt. Der Standpunkt des Geistes war das Resultat des ersten Schlusses: Dieser tritt nun in die Mitte; als freies Bei-sich-Sein setzt er die noch nicht in die Freiheit gelangte Natur voraus und bezieht sich auf sie. In diesem Bezug ist er endlicher Geist und *subjectives Erkennen*, dessen Zweck die *Freyheit* ist. Er ist Geist für den Geist, die Natur bleibt dessen Anderes und wird mit dem Logischen über diese Gebrochenheit von Geist und Natur vermittelt. Die Sprache verliert auf diese Weise ihren unmittelbaren Weltbezug und bleibt in der Mitte als Bruch von Sein (Natur) und Bewusstsein (Geist). An die Stelle des Seins der ersten Stufe ist die Erscheinung als Reflexion in sich getreten. Das Logische (die Sprache) ist damit aber aus seinen (ihren) naturhaften Bezügen befreit und kann frei hervortreten. Als unfreies Moment bleibt auf dieser Ebene noch die Natur.

---

61 Vgl. dazu auch Klein, *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, S. 12.19–22; Busche, *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, S. 17.

62 Für eine genaue Übersetzung und Interpretation dieses fundamentalen Gedankens der philosophischen Tradition vgl. Vetter, *Parmenides. Sein und Welt*, besonders S. 95–97, 166–170.

63 Wenn in diesem Zusammenhang von Sprache die Rede ist, darf Sprache nicht auf Lautsprache reduziert werden. Vielmehr ist die Sprache überall da, wo ein Logos vernommen wird.

64 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 598 (§ 575).

4.3.3 Der dritte Schluss der Philosophie

Die Logik ist im dritten *Schluss der Notwendigkeit* in die Mitte getreten, der formal gesehen die Form E-A-B trägt. Als freie Negativität setzt sie nicht nur Natur und Geist in ihre Extreme, sondern ist auch immanente Negativität beider. Die Natur, die nun das Logische als Freies in sich enthält, kann frei entlassen werden, und der Geist ist Selbstbezug als Bezug auf die Natur und im Bezug auf die Natur *Thätigkeit* des (Selbst-)Erkennens. Die Natur ist auf diese Weise, wie B. Liebrucks treffend in seinem monumentalen Werk Sprache und Bewußtsein festgehalten hat, wahrhaft sprachlich verfasst, weil sie nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt ist, freie schöpferische Tätigkeit im Wort. Die Sprache referiert nicht mehr auf eine objekthafte Natur, sie ist ebensowenig bei sich bleibende Selbstreferenz, vielmehr referiert sie auf den Bruch zwischen Sprache und Bewusstsein, der ein objekthaftes Zusammenfallen dieser beiden Momente mit sich selbst verunmöglicht, und ist so Zeichen eines freien „Überschusses", das freie Eröffnen immer neuer Bedeutungen und Horizonte, die sich in der Natur, in der Familie und der Gesellschaft, dem Staat, der Kunst und der Religion je neu hervorbringen. Die höchste Freiheit besteht also darin, dass die Worte nicht lückenlos in ihren Bedeutungen und Repräsentationen gefangen sind[65] und zwar weder in der Natur noch im Geist. Sie sind die Beziehung des *Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes*, und in der daraus resultierenden Offenheit liegt die *Thätigkeit des Erkennens*, welches nicht mehr das Erkennen einer verendlichbaren Entität ist; vielmehr durchzieht diese Offenheit die gesamte Sphäre des Seins (und des Wesens und des Begriffs) und seiner Manifestationen in Natur und Geist. Darin ist die *„ewige an und für sich seyende Idee,* [die sich] *als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt"*[66].

Die höchste Freiheit des absoluten Geistes besteht also darin, dass Anderes bzw. dass das Offene als Anderes in Natur, Sprache und Geist sein darf, dass Freiheit auf Grund ihrer allgemeinen Dimension nicht mehr (nur) in Bezug auf endliche Individuen instanziiert werden kann und dass das Subjekt von sich als reinem Selbstbezug abzulassen vermag oder in die Lage eines solchen Ablassens versetzt wird. Um der Sprache, die einer solchen Freiheit entspricht und die auch von ihrer (ausschließlichen) Funktionalität befreit ist, das Wort zu geben, zitiert Hegel am Ende der Enzyklopädie die Metaphysik des Aristoteles. Hegel hätte auch einen anderen Bogen spannen können, nämlich den zu seinen eigenen Jugendschriften (hätte er diese zu jener Zeit publiziert gehabt). In seinem Versuch einer philosophischen Nachzeichnung des Lebens Jesu

65 Vgl. Strasser, *Journal der letzten Dinge*.
66 Hegel, *Enzyklopädie XX*, S. 571 (§ 577).

finden sich Ausführungen über die Liebe, die von Hegel in späteren Schriften, wohl auch aus Scheu vor inflationärem Missbrauch und Gefühlsduselei, nur mehr selten in den Mund genommen wurde. Dies ändert aber nichts daran, dass sie der wahre Begriff als Begriff und die höchste Form von Freiheit ist, die Beziehung des Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes.

> Diesen Reichthum des Lebens erwirbt die Liebe, in der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigkeiten der Seele, indem sie unendliche Unterschiede sucht und unendliche Vereinigungen sich ausfindet, an die ganze Mannichfaltigkeit der Natur sich wendet, um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken. Das eigenste vereinigt sich das noch getrennte in der Berührung, in der Befühlung, bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung. das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt, und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig aus sich [sich] entwickelnden und zeugenden ein lebendiges ist geworden. Das vereinigte trennt sich nicht wieder; die Gottheit hat gewirkt, erschaffen.[67]

Literatur

Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: 2008.

Appel, Kurt: „Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes", in: Thomas Oehl/Arthur Kok (Hrsg.): *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*. Leiden: 2018.

Aristoteles: *De anima* III 8, 431 b 21.

Arndt, Andreas: „Die Vollendung des absoluten Geistes im objektiven Geist", in: Thomas Oehl/Arthur Kok (Hrsg.): *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*. Leiden: 2018.

Auinger, Thomas: *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg: 2003.

Auinger, Thomas: *„Individuum est effabile". Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik*. Hamburg: 2021.

Bahr, Hans-Dieter: *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*. Tübingen: 1985.

Busche, Hubertus: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: 2001.

67 Hegel, *Frühe Schriften II*, Text S. 49, 90f.

Franz, Albert: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie Schellings*. Würzburg: 1992.

Hegel, Georg F. W.: *Wissenschaft der Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*, Gesammelte Werke, Band 11, hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke. Hamburg: 1978.

Hegel, Georg F. W.: *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede. Hamburg: 1980.

Hegel, Georg W. F.: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Gesammelte Werke, Band 12, hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke. Hamburg: 1981.

Hegel, Georg F. W.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Gesammelte Werke, Band 20, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas, u. Mit. v. Udo Rameil. Hamburg: 1992.

Hegel, Georg W. F.: *Frühe Schriften II*., Gesammelte Werke, Band 2, bearb. v. Friedhelm Nicolin, Ingo Rill u. Peter Kriegel, hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg: 2014.

Hoffmann, Thomas S.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: ^{3}2015.

Kern, Friedrich: „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens", in: Kurt Appel/Thomas Auinger (Hrsg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt a.M.: 2012.

Klein, Hans-Dieter: *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Wien: ^{4}1998.

Krüger, Malte D.: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*. Tübingen: 2008.

Langthaler, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion in Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven zwischen „skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz"*. Berlin: 2014.

Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein*, 7 Bände. Frankfurt a.M.: 1964–1979.

Schelling, Friedrich W. J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (2 Bde.), hrsg. v. Walter E. Ehrhardt. Hamburg: 1992.

Strasser, Peter: *Journal der letzten Dinge*. Frankfurt a.M.: 1998.

Theunissen, Michael: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: 2015.

Vetter, Helmuth: *Parmenides. Sein und Welt*. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert v. Helmuth Vetter. München: ^{2}2017.

Žižek, Slavoj: *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: 2012.

TEIL IV

Vernehmen des Wortes

Momenten erfüllter Gegenwart nachspüren

"Finding a Home in the World": Leads on the Foundations of Theology

Hilary Anne-Marie Mooney

Abstract

The paper reflects on some efforts to produce a contemporary theology of personal development and self-determination within two cultural and geographic settings. It looks at the transposition of the biblical notion of conversion in the theologies of Ruhstorfer and Lonergan. The paper opens with a poem from the Irish poet Pádraig Ó Tuama. In terms of the imagery of the poet, the human is destined to move out of an ambit of non-challenging comfort and to move into a world. The human is challenged to search for, and to find, a home in the world. Ó Tuama's tale-telling (of human seeking, human self-discovery, existing as one who is 'sheltered') signposts issues expressed in academic terms in the thought of Ruhstorfer and Lonergan. Quotations from Ó Tuama's narration of human development offer enlightening leads on issues treated in the two theologians' analyses of conversion and of the foundations of theology.

Keywords

Lonergan, Ruhstorfer, Ó Tuama, conversion, foundations of theology

And I said to him:
Are there answers to all of this?
And he said:
The answer is in a story
And the story is being told.

...

Then I said:
Will I ever find meaning?
And they said:
You will find meaning
Where you give meaning.

© HILARY ANNE-MARIE MOONEY, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_013
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

> The answer is in a story
> And the story isn't finished.[1]

In various geographic and cultural settings, academic communities have had to face the demise of a metaphysically focussed foundation for the enterprise of theological thinking. Different authors and schools of authors have dealt differently with the challenge which the resulting lacuna presents. In the continental European setting the writings of Martin Heidegger, Michel Foucault, Heribert Boeder, and Karlheinz Ruhstorfer have addressed the need for a revised understanding of precisely what constitute acceptable theological foundations. In the anglophone world, one important voice is that of the Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan.[2]

This short paper reflects on some efforts to produce a contemporary theology of Christian personal development and self-determination within two cultural and geographic settings. It looks at the transposition of the biblical notion of conversion in the theologies of Ruhstorfer and Lonergan. The paper opens with a poem from the Irish poet Pádraig Ó Tuama. His tale-telling (of human seeking, of human self-discovery, of existing as one who is "sheltered") signposts issues expressed in academic terms in the thought of Ruhstorfer and Lonergan. In terms of the imagery of the poet, the human is destined to move out of an ambit of non-challenging comfort and to move into a world. The human is challenged to search for, and to find, a home in the world. Quotations from Ó Tuama's narration of human development are occasionally presented within this paper; in alternative style they offer enlightening leads on issues treated in the two theologians' analyses of conversion and of the foundations of theology.

1. Thoughts On Today's Theological καιρός (Ruhstorfer)

In his publication from 2004, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Karlheinz Ruhstorfer demonstrates his interest in human conversion. He writes:

1 Ó Tuama, *In the shelter*, p.5 (Narrative Theology #1). The title of this paper is indebted to Ó Tuama's title and the volume.

2 A non-exhaustive list of Lonergan research institutes and centres for the study of Lonergan's work include those in Boston, Toronto, Seton Hall (New Jersey), University of Marquette (Milwaukee), Sydney, Melbourne; further groups of scholars interested in his work, and representing differing cultures and nationalities, meet in Rome, Piacenza, Innsbruck, Mexico City, Bogota, and Nairobi to discuss his writings.

> Der Begriff der Bekehrung wird hier einerseits in einem sehr weiten, andererseits in einem sehr engen Sinn verwendet. Die Bedeutung von Bekehrung ist sehr weit, insofern mit diesem Begriff nicht nur ein spezifisch *religiöser* Vorgang angesprochen wird, so dass damit nicht nur Bekehrung des Paulus oder Augustins, sondern auch ein bestimmter Sachverhalt bei Friedrich Nietzsche oder Michel Foucault bezeichnet werden kann. Auch ist weniger die *individuelle Erfahrung* von einzelnen Menschen, etwa diejenige des Paulus oder des Augustinus, gemeint, als vielmehr ein zentrales Moment im *Denken* auch dieser beiden christlichen Autoren, das letztlich jeden Menschen betrifft und somit von strenger Allgemeinheit ist.[3]

On reading this passage, the historically oriented reader basks in satisfied approval: here is an author who understands that all thinking is contextual, understands that no thinker is completely independent of the restrictions of their age, that both the act of meaning something and that which is thereby meant are historically rooted and, that the intellectual fruit which results is flavoured with the tang of contingency. The world of meaning which individuals inhabit is individual but also arises within an historical context which frames and forges their thought. For Paul this includes the Hellenism of the first century, the Jewish religion in the diaspora of the first century, the situation of the Roman occupation of Palestine, and the lifestyle of an itinerant preacher. For Augustine it includes remnants of Manichaeism, Neoplatonic philosophy, his training in rhetoric, and his attempts at control and decision in the face of various passions.

According to Ruhstorfer, in conversion a revision of one's intellectual position is always involved, even if the question remains open, whether a volitional moment precedes this or not. He writes:

> Gemeint ist hier eine Umkehr, ein Um-Denken … welches die Vernunft des Menschen betrifft, sei es, dass die Erneuerung der Vernunft der Bekehrung des Herzens vorausgeht – so Augustin in den "Confessiones"–, sei es, dass beide miteinander einhergehen, wie es das Paulinische Schriftentum nahe legt, oder sei es, dass das eigentliche Umdenken auf Geheiß des Willens zur Macht hin erfolgt (Nietzsche).[4]

Ruhstorfer is aware that conversion in the contemporary context is widely considered to involve a dynamic ongoing process. "Entsprechend kann Bekehrung in diesem gegenwärtigen Kontext lediglich das offene Sich-anders-Werden meinen, das keinen Anfang, keine Mitte und vor allem auch kein Ende kennt."[5]

3 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 17.
4 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 18.
5 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 19.

He is also aware the concept of conversion is used very differently in a New Testament setting and within a post-modern setting.

> Mit der Relativität des Wahrheitsanspruches sowie des Verbindlichkeitscharakters sind aber zwei zentrale Einschränkungen im Begriff von Bekehrung gegeben, die nicht mit den Konnotationen dieses Begriffs im Sinne des Neuen Testaments oder auch der christlichen Tradition vereinbar sind.[6]

Ruhstorfer traces the development of the notion of "conversion" within the history of philosophical and theological thought. In so doing, his attention is directed to theological foundations and the relation of modes of thinking to Christian theology. The theology of Paulus of Tarsus serves for him as an exemplary starting point. He examines how some Pauline ideas find their way into the theological tradition (for example via Augustine) but, on the other hand, how other thinkers distance themselves from Paul (Nietzsche) or are indifferent to impulses which proceed from his thought (Foucault).[7] With this in mind Ruhstorfer concludes:

> *Welche rationalen Verhältnisse zum Anfang aller Theologie, nämlich zur Offenbarung des Neuen Testaments, sind heute notwendigerweise zu berücksichtigen?*... Die Bejahung, die Verneinung und die Vergleichgültigung. Damit ist eine äußerste Reduktion der Verhältnisse zum Neuen Testament gegeben. ... Durch Foucault, Nietzsche und Augustinus hindurch ist ein Weg zur Offenbarung zu finden, der heutigem Denken zugemutet werden kann.[8]

Ruhstorfer argues that affirmation, negation and limitation exhaust the possible attitudes to Christian revelation. "Damit ist *die Vollständigkeit aller möglichen Qualitäten eines Urteils bezüglich der paulinischen Offenbarung erreicht, wodurch sich in unserer geschichtlichen Gegenwart ein neuer Zugang zur christlichen Offenbarung erschließen lässt.*"[9] This, for Ruhstorfer is the καιρός. Thus by means of his reflection on how Christian wisdom may currently be encountered intellectually, Ruhstorfer attempts to provide a new basis for systematic theology.[10] The theme of conversion – not only as individual experience, but also conversion in the sense of a central moment in variations of reason itself – thus leads to a reflection on the contemporary foundational possibilities open to theology. One matter seems clear to Ruhstorfer: one cannot simply evade the

6 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 20.
7 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 21.
8 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 448.
9 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 40.
10 Ruhstorfer, *Konversionen*, p. 35.

postmodern or fall back in time behind its defining lines. For some religiously interested readers and writers the postmodern view of individual things and times is to be joyfully embraced, the living-in-the-present of secularity are a liberation. Ó Tuama writes:

> I love the word *secular*. … To be secular is to be in *this* age of *this* world. What a damned relief. When I think of the anxieties of my youth, I remember how worried I always was about the future … All along an actual saving call was coming from *now*, from *here,* from *this,* from *look*, from *everything all around*, from *see*, from *taste*, from *feel*, from *hello*, the hells in it and the little song of the *o*.[11]

2. Thoughts On Today's Theological καιρός (Lonergan)

The contingency of life-informing meaning and its indebtedness to acts of personal interpretation has been thematised among others the Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan. While Ruhstorfer, in his review of the history of predominantly Western thought, speaks of 'Vernunfttypen' (figures or types of reason) and epochs within the history of philosophical thinking, Lonergan reviews the course of history and speaks of 'stages of meaning'.[12]

> In the main we have in mind the Western tradition, and we distinguish three stages. In the first stage, conscious and intentional operations follow the mode of common sense. In a second stage, besides the mode of common sense there is also the mode of theory, where the theory is controlled by a logic. In the third stage, the modes of common sense and theory remain, science asserts its autonomy from philosophy, and there occur philosophies that leave theory to science and take their stand on interiority.[13]

The stages are, according to Lonergan, "ideal constructs, and the key to the constructing is undifferentiation or differentiation of consciousness."[14] We encounter in this sentence technical terms which play a central role in Lonergan's phenomenology of interiority. Lonergan uses the word 'consciousness' in a very specific way. Patrick H. Byrne explains:

---

11 Ó Tuama, *In the Shelter*, p. 266–267.

12 On these figures of reason in Boeder and Ruhstorfer, cf. Enders, *Rezension Von: Ruhstorfer, Konversionen*, esp. pp. 205–207. For Lonergan's stages of meaning cf. Lonergan, *Method in Theology*, pp. 82–95.

13 Lonergan, *Method in Theology*, p. 82.

14 Lonergan, *Method in Theology*, p. 82.

> Lonergan … distinguished 'consciousness' from 'intentionality.' He meant something more primordial by 'consciousness' – something he called 'consciousness as experience.' By this he meant that consciousness is the experience that accompanies the performance of intentional activities such as seeing, hearing, inquiring, getting insights, reflecting, judging, etc. In order for *noetic* acts to have intentional relationships to *noematic* contents, the acts themselves must have the more primordial characteristic of being experientially conscious – that is to say, not only must the acts be intentional (i.e., have the property of being related to a *noematic* content), but they must also be the experiences of a subject who is performing them.[15]

Lonergan is not only interested in the individual conscious subject. He is also interested in processes which take place within the collectivity which defines a society. Moreover, Lonergan has an eye for culture as a whole and not merely for the specialised thinking involved in philosophical circles. According to Lonergan "[a] culture is a set of meanings and values informing a common way of life, and there are as many cultures as there are distinct sets of such meanings and values."[16] In analysing culture(s) and their processes of development, he identifies what he considers an important cultural transition. According to Lonergan, the move from what he calls classicist culture and classicist thinking to so-called empirical and historically minded thinking is highly significant and is already taking place in the nineteen seventies. In 1972, in his book *Method in Theology* he writes: The "classicist view … had flourished for over two millennia."[17] He characterises this way of viewing reality: "culture was conceived not empirically but normatively. … [I]t could not but claim to be universalist … its philosophy was the perennial philosophy."[18] He considers this cultural perspective to be limited and notes the timely revision which was already taking place:

> … I must contend that classicism is no more than the mistaken view of conceiving culture normatively and of concluding that there is just one human culture. The modern fact is that culture has to be conceived empirically, that there are many cultures, …[19]

This shift has repercussions for theology. Lonergan understands theology as one (in this case academic) mediation between religious experience – individual and/or communal – and a particular cultural setting. "A theology mediates

15 Byrne, *Ethics of Discernment*, p. 80.
16 Lonergan, *Method in Theology*, p. 281.
17 Lonergan, *Method in Theology*, p. 281.
18 Lonergan, *Method in Theology*, p. 281.
19 Lonergan, *Method in Theology*, p. 120.

between a cultural matrix and the significance and role of religion in that matrix."[20] There is not one perennial theology, there are many theologies.

What is the theological καιρός today according to Lonergan? Lonergan's recognition of the third stage of meaning, of interiority analysis and of the thematisation and appropriation of the dynamism inherent in consciousness provides the theoretical framework for his account of a methodologically differentiated theology. The concrete basis for such a theology is, according to Lonergan, the foundational reality in the religiously converted subject.[21] Individual conversion *itself* is of central importance in his works. Moreover, a central role is played by what he calls the *appropriation* of religious conversion. "Appropriation" in his writings, involves more than mere understanding. It involves appreciation, affirmation and response. We now look more closely at the dynamic structure of consciousness in general, and religious experience and conversion in particular, in the writings of Lonergan.

3. Lonergan: The Dynamic Structure of Consciousness

Lonergan advocates what he considers a necessary shift from "the metaphysics of the soul to the self-appropriation of the subject".[22] What does this self-appropriation involve? Within human cognitivity Lonergan identified a pattern of intentional operations. These operations he found to be recurrent and related. Lonergan focusses on experiencing, knowing, judging, deciding and loving as conscious operations and holds that they are linked by a dynamic thrust from one level of operation to its fulfilment on another "higher" level of operation. Lonergan advocates attending to the conscious dynamism inherent in all levels of human subjectivity and a subsequent grasp of what it is to be a knower, a perceiver of value, a decision maker, an agent of moral action, a lover. Appropriating this conscious pattern of operations involves attending to it, grasping the nature of the individual operations and their interweaving and

20 Lonergan, *Method in Theology*, p. 3.

21 Cf. Byrne, *Ethics of Discernment*, pp. 226–227. "Conversion in Lonergan's sense is not the same as conversion in the more familiar sense – conversion to a particular organized religious group or to a political cause, for example. Conversion in his special sense could eventually lead to joining some such group, but that is not his basic meaning of conversion. Conversion in the more fundamental sense begins with an act of choice. … Often enough the decision for the unrestricted value and love comes in the form of a decision against something that stands in opposition to them. … Lonergan identified three kinds of conversions: intellectual, moral, and religious." Byrne, *Ethics of Discernment*, p. 225.

22 Lonergan, *A Second Collection*, p. 45.

interaction with each other and, affirming the insights so gained within a value affirming, acquiescing judgment.

4. "Religion" within the Dynamic Structure of Consciousness

In his writings Lonergan adopts several approaches to the complex of themes religion, religious experience, and the religiously converted subject. The invitational approach – "grasp, realise, affirm, and savour that you have experiences of reaching out to an unrestrictedly loving other!" is omnipresence in his writings. Furthermore, one must point out that when it comes to describing just what religious experience is, his approach is strongly functional, a fact which dovetails with the widespread choice of methods within Religious Studies, even today.[23] Lonergan tells us what religious experience and religious conversion does in our lives. Religious experience is presented as a vitalizing force within our spectrum of activities. Lonergan observes that being in love with God is the fulfilment of our capacity for self-transcendence. This capacity was attested to in our questioning. However, falling in love with God is not the product of our knowledge or choice. "On the contrary, it dismantles and abolishes the horizon in which our knowing and choosing went on and it sets up a new horizon in which the love of God will transvalue our values and the eyes of that love will transform our knowing."[24] The friendly "summons" to experience and to appropriate our religiosity and the focus on the function of religion within conscious human operations are the two strongest vectors defining Lonergan's account of religion.[25]

---

23 Cf. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, p. 34.

24 Lonergan, *Method in Theology*, p. 102.

25 In chapter XIX of his earlier work *Insight* (first published 1957) treats of 'the notion of God' and of 'the affirmation of God' and his presentation in this book is analytical and rigorously argued. In *Method in Theology*, a book written relatively late in his career, he does briefly turn his attention to 'the question of God. He first identifies the contexts within which not the concept of God, but rather, the question of God arises. His line of argumentation is as follows. Our questions for intelligence intend an intelligibility in the universe of proportionate being. Does not such an intelligibility presuppose an intelligent ground? The question of God thus appears on the level of rational reflection. In one's limited judgments on proportionate being one affirms a virtually unconditioned. (For Lonergan, to assent to a proposition as a virtually unconditioned proposition means that all relevant questions regarding the proposition have been raised and satisfactorily answered.) The question arises, so Lonergan, whether an absolutely unconditioned is not presupposed. In traditional terms this is the question whether contingent being does not imply necessary being. It is a question about God. Most significantly, however, one raises questions for deliberation. One asks whether 'x' is worthwhile. The question also occurs in the case

In Lonergan's readership were, and are, many thinkers who identify with the Christian faith. Lonergan himself a Catholic, a priest, a Jesuit. It is, then, no surprise that he, in a further step, expresses his theory of religious experience in terms of Christian scripture. Lonergan repeatedly quotes two scripture texts. The first is Mark 12:30 which speaks of loving God with one's whole heart and whole soul and all one's mind and all one's strength. This text expresses the unrestricted nature of "being-in-love with God" (Lonergan's terminology). The second text which is regularly mentioned is Romans 5:5 with its reference to God's love flooding our hearts through the Holy Spirit given to us (applied by Lonergan to the case of religious experience and religious conversion). Against the background of these texts Lonergan develops his theology of religious experience as being-in-love with God. He also situates his own theology of religious experience in conversation with the positions of other Christian thinkers. He claims that the dynamic state of being in love with God is conscious but not necessarily known.[26] Because of this, according to Lonergan, we may speak of the experience as mysterious. On this basis, he develops links between his position and those of Ignatius of Loyola, Karl Rahner, Paul Tillich, and Rudolf Otto.[27] A lively theological discussion of Lonergan's œuvre has resulted. One point discussed in theological circles concerns the nature of religious experience and in particular whether it may be situated initially, or even predominantly, on the level of moral activity or whether it represents its own unique level of cognitional/volitional operation. In some texts Lonergan seems to hold that the experience of being in love with God is an experience on the fourth level of consciousness, as he numbers them. It is a conscious experience on that level of activity which deliberates, decides, acts responsibly. In other texts, Lonergan stresses the uniqueness of this experience by ascribing it a level of consciousness all of its own, a fifth level of consciousness, that of the lover.[28]

The lengthy treatment which Lonergan affords the immanent side of religious experience should not give the impression that he neglects the notion of the "Word" of the Christian religion. "By the word is meant any expression

---

of the universe of proportionate being – does it have a purpose? This question leads back to the question of God. Lonergan claims that this question of God is a phenomenon that lies within the horizon of humankind. It may be expressed in various ways but the basic questioning drive remains the same. To say that it lies within the horizon of the human is not to say that it lies within the achievement of the human. The question of God is an intending of, an orientation to, the divine mystery.

26 Lonergan, *Method in Theology*, p. 102.

27 Lonergan, *Method in Theology*, p. 102.

28 Cf. Blackwood, *Love, Grace, and Subjectivity*.

of religious meaning or of religious value."[29] He says that it is via the word that religion, up to this point spoken of as an experience, enters into what he calls the world mediated by meaning. The importance of this outward word within his writings should not be overlooked.[30] One needs the outer word if religious experience is to be thematized, and a full love relationship developed. Lonergan also stresses the importance of the word in bringing about a truly interpersonal relationship. As a Christian theologian he chooses to express this insight in trinitarian terms.

> Without the visible mission of the Word, the gift of the Spirit is a being in love without a proper object; it remains simply an orientation to mystery that awaits its interpretation. Without the [in]visible mission of the Spirit, the Word enters into his own, but his own receive him not.[31]

Lonergan defines faith as knowledge born of religious love.[32] He depends on Pascal's analysis of the heart's reasons and applies this to the reasons born of a religious love for God. Above all faith is concerned with value judgments: the absolute value of loving God and the relative values, which, now flowing from the love relationship with God, find a new center. It is also only through faith and the eyes of love that a solution to the problem of evil can be conceived and carried through. "Among the values that faith discerns is the value of believing the word of religion, of accepting the judgments of fact and the judgments of value that the religion proposes."[33] This is the context within which Lonergan handles religious belief: the context provided by faith. While religious belief has the same basic structure as all belief, the basis on which the belief stands varies. The basis of religious belief is faith. Beliefs rest on value judgments and the judgments of value relevant for religious belief are those born of the eyes of religious love.

Further comments on Lonergan's distinction between faith and belief are necessary. The source of the distinction lies in his conviction that in the area of

---

29 Lonergan, *Method in Theology*, p. 108.

30 To illustrate the importance of the word Lonergan takes the example of two people who indeed love each other, but have not yet revealed their love to, one another. "Their very silence means that their love has not reached the point of self-surrender and self-donation. It is the love that each freely and fully reveals to the other that brings about the radically new situation of being in love and that begins the unfolding of its life-long implications." Lonergan, *Method in Theology*, p. 109.

31 Lonergan, *Mission and the spirit*, p. 32. The text reads "Without the visible mission of the Spirit," clearly a typing error.

32 Lonergan, *Method in Theology*, p. 111.

33 Lonergan, *Method in Theology*, p. 114.

religion, love precedes knowledge. "There has begun a life in which the heart has reasons which reason does not know. There has been opened up a new world in which the old adage, *nihil amatum nisi pruis cognitum*, yields to a new truth, *nihil vere cognitum nisi prius amatum.*"[34] Faith is born of love, and beliefs emerge in the context of faith. Religious love as the cradle of faith is an important idea in his theology and one which he recognizes as innovative within some theological circles. Secondly, he has a particular interest in formulating his position in terms of the faith/belief distinction in order to facilitate dialogue with world religions.[35] Thirdly, Lonergan does not feel that he is departing from traditional ways of analyzing faith in anything more than in terminology. He therefore explains that what he calls the faith that grounds belief would have earlier – in Thomist circles – been referred to as *lumen gratiae* or *lumen fidei* or infused wisdom.

Bernard Lonergan's writings present a theory of the foundations of theology, innovative in that it explicitly invites the reader to their own series of conversions. Realising and affirming that one is a subject who experiences, understands, judges, decides and is consumed with love provides a basis for interreligious dialog which other mere theories of religion miss. The foundational reality to which Lonergan directs the reader's attention is, in his opinion, to a certain extent, pre-linguistic.[36] This grants it a certain measure of cultural independence, even though each human resides within a culture and the theology of each human subject will, at least in its uttered form, in its faith and in its beliefs, be couched in terms indebted to that culture.

5. Religion and Authenticity

"You will find meaning
Where you give meaning."[37]

Quotations from the poet Pádraig Ó Tuama have gestured us through this paper. To give meaning to something involves attention to the matter at hand,

34 Lonergan, *Christology today*, p. 74.

35 Lonergan seems to argue that it is a basic experience of spirituality is given to everyone in so far as 1 Tim. 2:4 announces that God wills all persons to be saved. In Lonergan's opinion this salvific will of God implies that God has also provided all with the means to achieve this end. Cf. Lonergan, *Philosophy of God, and Theology*, pp. 18–19.

36 This issue is a matter of intense discussion among Lonergan scholars. By way of example cf. Byrne, *Ethics of Discernment*, pp. 79; 85.

37 Ó Tuama, *In the shelter*, p.5 (Narrative Theology #1).

creativity, and the ability to express what one has discerned. The lines quoted above characterise the human person as discovering meaning in their own life in the very moment in which they creatively bestow meaning on a situation: the human being is presented as a radical interpreter poised between the meaning they discover and the meaningful which they achieve.

Bernard Lonergan, too, devoted much attention both to acts of meaning something and to the meaning present in texts, signs, actions and persons. The world mediated by meaning embraces the human subject. The subject lives through what others have bequeathed as a meaningful society and culture. Not a building, but a world mediated by meaning, is the true home of the human subject.

Whereas one spontaneously thinks of the meaning of a text or an inscription, meaning may also be embedded in the very acts and deliberate choices of a conscientiously lived life. In addition to the cognitive function of meaning, Lonergan speaks inter alia of a constitutive function of meaning.[38] Lonergan has written of an "incarnate meaning" realised in the person in his or her life, words and deeds.[39] Lonergan mentions, for example, the incarnate meaning which attaches to the Christian martyrs[40] and surely, we may elaborate, the notion is applicable to the "martyrdom" or witness of living out that which one holds to be right, even in cases where death is not the consequence. (We may observe that the end of life is, however, often the standpoint from which this form of meaning may be perceived and assessed. It is thus perhaps the orbituary column to which we must turn in order to tune into incarnate meaning.) Further Lonergan astutely points to the characters in a story or play (albeit often fictional characters and situations). Incarnate meaning becomes particularly perceptible in that distillation of the central significance of a life which the dramatic arts achieve.

We have learned that for Lonergan, human self-transcendence is attained through religious, moral, and intellectual self-appropriation, otherwise known as "conversion". As a complementary alternative to the notion of "conversion", Lonergan describes human development in terms of growth in authenticity. The word "authenticity" is explicitly self-referential. Associated with it are the notions of discovering one's deepest self, realising one's deepest self, being true to one's deepest self. Growth in authenticity includes growing in an appreciation of the religious stirrings in one's deepest self.

38 Cf., for example, Lonergan, *Method in Theology*, p. 76.

39 "Incarnate meaning … is the meaning of a person, of his way of life, of his words, or of his deeds." Lonergan, *Method in Theology*, p. 70.

40 Lonergan, *Method in Theology*, p. 70.

6 Authenticity and Theology

Lonergan was convinced of the link between human authenticity and good theology. He wrote:

> [...] the theologian's strategy will be, not to prove his own position, not to refute counter positions, but to exhibit diversity and to point to the evidence for its roots. In this manner he will be attractive to those that appreciate full human authenticity, and he will convince those that attain it. Indeed, the basic idea of the method we are trying to develop takes its stand on discovering what human authenticity is and showing how to appeal to it. It is not an infallible method, for men easily are unauthentic, but it is a powerful method, for man's deepest need and most prized achievement is authenticity.[41]

Now, individuals who are working as theologians are also candidates for growth in authenticity.[42] Not only their individual, personal spirituality benefits from growth in authenticity; their academic theology benefits as well, in Lonergan's opinion, from this religiously informed (Lonergan would say religiously converted) authenticity. It is in this foundational reality that the theologian's competence, passion and enthusiasm for academic investigation is rooted. So too is her or his ability to judge theological matters, to a significant extent, rooted in their individual authenticity. In all scientific fields, Lonergan insists that "[g]enuine objectivity is the fruit of authentic subjectivity. It is to be attained only by attaining authentic subjectivity."[43] This is particularly true in the case of academic theology, focussing as it does (or should) not only on the texts of tradition but also on the data of religious experience.

Lonergan is not the first theologian to have argued in this direction. Traces of the insight into the radical connectedness of human authenticity and the power to theologise and enter into meaningful dialogue on theological matters may be glimpsed in Augustine's work *De doctrina christiana*.[44] Augustine speaks of the role which caritas, the love which God bestows on us, plays in the process of interpreting the bible and interpreting the theological writings (in the context at hand, bible commentaries) of other authors.[45] Gregory of Nyssa knew the importance of personal spirituality for the ability to speak of

41 Lonergan, *Method in Theology*, p. 238. Lonergan, a child of his time, uses the masculine.

42 "... theologians attain authenticity through religious, moral, and intellectual conversion", Lonergan, *Method in Theology*, p. 273.

43 Lonergan, *Method in Theology*, p. 273.

44 Augustine, *De doctrina christiana*; cf. Pollmann, *Doctrina Christiana. Untersuchungen*.

45 Augustine, *De doctrina christiana*, II, 151, Green (ed.), pp. 131; III, 54, Green (ed.), pp. 156; I, 88–96, Green (ed.), pp. 50–54.

the things above (his conversations with Macrina demonstrate this principle and advance it to an implicit methodological consideration).[46] Persistence in correct choices shapes not only our courses of action, but ultimately also influences our perspective on things. Caution is, of course, required. The development which we receive as a gift from above may be vibrant and thought-changing, prudence, however, demands that we ever seek to discern between tenets truly fuelled by its power and, on the other hand, possible mis-readings of a situation, the latter fuelled solely by our own misguided enthusiasm. Being gifted with experiences of (divine) love sublates our power of judgment without neutralising it or extinguishing it, or making it superfluous.

What contribution does Lonergan make to the issue of speaking of God today? He takes the question of God seriously and thereby insists on defending the mystery that God is. His analyse of judgement as affirmation of a virtually unconditioned can help thinkers pick their way through debates on the plurality of truth(s). He places an emphasis on religious experience while not denying the importance of the outer word of religion. This provides him with a tenable position for interreligious dialogue. His writing on incarnate meaning and on growth in authenticity may resonate in discussions of religious development.

The selection of writings from the hand of Ruhstorfer and of Lonergan considered in this paper have, in my opinion, much in common. I hold this despite their theologies having been launched from within very different academic communities and their obviously differing spheres of influence. Both reflect on the historicity of all human knowing in general, and on theories of the contingency of conversion, in particular.[47] Both understand the human persons as makers of themselves and view them as existing in a state of ongoing change or development. Common, too, is the reflection on certain key Pauline passages including Romans 5: 5. Both offer an interpretation of the saving work of Jesus of Nazareth as an interior habitus (love/*Hingabe*) – an interpretation which is dependent on Johannine biblical texts. From a methodological perspective, both the authors of interest are trying to deal with the asserted relativism on the part of postmodernism. Both reflect on the issue of a surviving relevance of the inner and outer words of revelation and on the question of an adequate contemporary foundation for systematic theology.

Both authors tried or are trying to articulate suitable theological foundations for their day. Differing identifications of divisions of the history of

46 Gregory of Nyssa, *Vita S. Macrinae*, Woods Callahan (ed.), pp. 387–388. Cf. Gregorii Nysseni, *De anima et resurrectione*, A. Spira/E. Mühlenberg, (ed.).

47 Ruhstorfer, *Konversionen*.

thought, or the differing schemata for types of reason are, in this comparison, only of secondary importance. Perhaps the most significant divergence of the two thinkers' ways is the emphasis which the later Lonergan places on the affective side of the spiritual life and of human development. His works return again and again to these topics. Karlheinz Ruhstorfer's focus is more clearly on the rationale of the myriad new beginnings attested to in the writings of those influenced by Christianity. However, for much of the way they are striding side by side. Ó Tuama quotes the old Irish proverb *"giorraíonn beirt bothar"* – "two shorten the road".[48] May the conversation continue!

Bibliography

Augustine: *De doctrina christiana*, ed. by R. P. H. Green, Oxford: 1995.

Blackwood, Jeremy: *And Hope does not Disappoint. Love, Grace, and Subjectivity in the Work of Bernard J.F. Lonergan, S.J.* Milwaukee: 2017.

Byrne, Patrick H.: *The Ethics of Discernment. Lonergan's Foundations for Ethics*. Toronto: 2016.

Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the United States of America: *Holy Bible. New Revised Standard Version, Catholic Edition, Anglicized Text*. New York: 2007.

Enders, Markus: "Rezension von: Ruhstorfer, Karlheinz, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen in Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4 (2005), pp. 203–221.

Gregory of Nyssa: "Vita S. Macrinae". Ed. by Virgina Woods Callahan, in: Werner Jaeger/John P. Cavarnos/Virgina Woods Callahan (ed.): *Gregorii Nysseni. Opera*. 8/1 Opera ascetica. Leiden: 1963, pp. 347–414.

Gregory of Nyssa: "De anima et resurrection". Ed. by Andreas Spira/Ekkehard Mühlenberg, in: Werner Jaeger/Hermannus Langerbeck/Hadwiga Hörner (ed.): *Gregorii Nysseni. Opera. 3/3 Opera dogmatica minora*. Leiden: 2014.

Lonergan, Bernard: *Insight. A Study of Human Understanding*. Toronto: 1992.

Lonergan, Bernard: *Philosophy of God, and Theology*. Philadelphia: 1973.

Lonergan, Bernard: *A Second Collection*. Toronto: 2016.

Lonergan, Bernard: "Theology in its new context", in: Id.: *A Second Collection*. Toronto: 2016, pp. 48–59.

Lonergan, Bernard: "The Subject", in: Id.: *A Second Collection*. Toronto: 2016, pp. 69–86.

Lonergan, Bernard: *A Third Collection*. Toronto: 2017.

48 Ó Tuama, Pádraig, *Ar scáth a chéile.*

Lonergan, Bernard: "Mission and the Spirit", in: Id.: *A Third Collection*. Toronto: 2017, pp. 21–33.

Lonergan, Bernard: "Christology today", in: Id.: *A Third Collection*. Toronto: 2017, pp. 70–93.

Lonergan, Bernard: *Method in Theology*. Toronto: 2017.

Ó Tuama, Pádraig: *In the shelter. Finding a home in the world*. Minneapolis: 2015.

Ó Tuama, Pádraig: *In the shelter. Ar scáth a chéile a mhaireas na daoine*, <padraigotuama.com/poetry-audio> (date of last access: 22.01.2023).

Pollmann, Klara: *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*. Fribourg: 1996.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen in Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn u.a.: 2004.

Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: ^{3}2001.

Spirituell, aber nicht religiös!?

Über die Entgrenzung des Begriffs der Spiritualität als Chiffre einer Zeitenwende

Spiritual but Not Religious!?

The Extension of the Term Spirituality as a Key to the Turn of an Era

Ulrike Irrgang

Abstract

"I am spiritual, but not religious". Following Tomáš Halík's announcement of the current "turn from religion to spirituality", the article examines the extent to which this turn can be interpreted as a sign of the times. First of all, it will be explained how the contemporary understanding of spirituality came to be decoupled from its religious conceptual-historical tradition and how the postmodern delimitation of the concept came about. It then discusses the inner motives of contemporary spiritual quests. Furthermore, it explores the question of how the non-institutional forms of fluid spirituality shed a new light on the relationship between religion and secularity. On this basis, it is discussed whether and how the "areligious" forms of contemporary spirituality contain resources that can open up new spaces of interpretation and experience for the Christian faith in or beyond the postmodern era.

Keywords

spirituality, religion, religiousness, secularization, present-day spirituality, turn from religion to spirituality

„Ich bin spirituell interessiert, aber nicht religiös" – so die eigene Standortbestimmung einer wachsenden Zahl von Menschen in Sachen Religion und Glaube. In den USA hat sich dafür inzwischen sogar eine eigene Abkürzung etabliert: SBNR (Spiritual But Not Religious). Während sich in Deutschland die Kirchenaustrittszahlen potenzieren, erfährt der Begriff der Spiritualität seit Jahrzehnten eine zunehmende Wertschätzung. Auf dem boomenden Markt des *Lifecoachings* befindet sich Spiritualität längst auf der Liste

© ULRIKE IRRGANG, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_014
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

der anthropologischen Grundbedürfnisse oder Grundwerte.[1] Auch die Weltgesundheitsorganisation erachtet Spiritualität als eine „dynamische Dimension des Menschseins"[2], die insbesondere angesichts von Krankheit und Schmerz heilende Ressourcen freisetzt. Ebenso deutet die wachsende Zahl von Zeitschriften, Publikationen und Podcasts zum Themenfeld Spiritualität darauf hin, dass sich die Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung, die unsere „postsäkulare Gesellschaft" (Habermas) kennzeichnet, eher noch verschärft. Augenfällig wird dies nicht zuletzt an der Karriere des Begriffs der Spiritualität. Lange wurde Spiritualität als eine Dimension von Religion verstanden. Außerhalb verfasster religiöser Gemeinschaften aber scheint Spiritualität sich zum Alternativkonzept zu Religion entwickelt zu haben: Ich bin spirituell, aber eben nicht religiös.

Die hohe Affinität zum Begriff der Spiritualität bei gleichzeitiger Abgrenzung zum Begriff der Religion ist Ausdruck der hochgradigen Ambivalenz, mit der der Begriff der Religion für viele besetzt ist. Assoziationen wie „dogmatisch", „institutionell", „verstaubt", „fremd" bis hin zu „fundamentalistisch" erklären die Abneigung gegen diesen Begriff. Die gleichzeitige Präferenz des Begriffs der Spiritualität deutet auf ein vitales spirituelles Interesse jenseits der traditionellen religiösen Landschaft hin. Der tschechische Soziologe, Theologe und Philosoph Tomáš Halík erblickt in dieser „Wende von der Religion zur Spiritualität" die „wichtigste Herausforderung für das kirchliche Christentum heute"[3]. Sie sei das Symptom einer Zeitenwende, die die „Nachmittagsepoche des Christentums" einläute, d.h. ein durch die gegenwärtige „Mittagskrise" nicht nur geschwächtes, sondern ein gereiftes Christentum.[4] Längst sei klar geworden, dass die Säkularisierung das spirituelle Interesse spätmoderner Menschen nicht beseitigt habe, sondern dass vielmehr Religion und Glaube „über die alten institutionellen Ufer getreten sind"[5]. Während dabei die traditionellen Kirchen zunehmend austrocknenden Flussbetten gleichen, schwillt der Strom der Spiritualität jenseits der Kirchen an und wird zu einem beachtlichen Fluss.[6] Auf diesen „Durst nach Spiritualität"[7] seien die Kirchen weder vorbereitet noch werde ihnen spirituelle Kompetenz zugetraut. Spiritualität werde oft gar nicht mehr mit dem Christentum assoziiert, beobachtet Melanie

1 Vgl. Spenst, *Das 6-Minuten Erfolgsjournal*, S. 59.
2 Vgl. EAPC Reference Group on Spiritual Care, *What is Spiritual Care?*
3 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 210.
4 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 89–114, S. 110.
5 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 210.
6 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 210.
7 Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 210.

Wolfers.[8] Ob es auch zukünftig ein vitales Christentum gebe, hänge laut Halík „in hohem Maße davon ab, ob, wann und in welchem Ausmaß" kirchliche und theologische Akteurinnen und Akteure „die Wichtigkeit dieser Wende begreifen und wie sie auf dieses Zeichen zu antworten vermögen"[9].

Der vorliegende Beitrag stellt im Anschluss an Halíks Zeitansage die Frage, wie die „Wende von der Religion zur Spiritualität" als ein *Zeichen der Zeit* gedeutet werden kann. Ausgehend von der Überzeugung, dass sich auch unter den Denk- und Erfahrungsbedingungen der spät- bzw. postmodernen Gegenwart der Sinn des Christlichen neu und anders zu enthüllen vermag, wird folgenden Fragen nachgegangen: Wie kam es überhaupt zur Abkopplung des zeitgenössischen Verständnisses der Spiritualität von dessen religiöser begriffsgeschichtlicher Tradition und zur postmodernen Entgrenzung des Begriffs? Welche inneren Motive sind in zeitgenössischen spirituellen Suchbewegungen beobachtbar? Sind die außerinstitutionellen Formen fluider Spiritualität eher als Symptome der postmodernen Verflüssigung von Religiosität, als Teil des Schwundes der Großen Erzählungen zu deuten? Oder bergen gerade die „areligiösen" Formen gegenwärtiger Spiritualität Ressourcen, die dem christlichen Glauben in oder jenseits der Postmoderne neue Interpretations- und Erfahrungsräume eröffnen können?

1. Ursprung und Transformation des Spiritualitätsbegriffs

Im Kontext christlicher Tradition ist der Begriff der Spiritualität sowohl ein alter als auch recht junger Begriff. Zum Urgestein christlichen Glaubens reicht er zurück, insofern er im lateinischen *spiritus* wurzelt, der Übersetzung des griechischen *pneuma*. Im frühchristlichen Wortgebrauch, wie er sich vor allem in den Paulusbriefen niederschlägt, ist ein Leben dann *pneumatikos* (geistlich), wenn es von der lebensverändernden „Gegenwart des göttlichen Geistes" durchwirkt bzw. vom „heiligen Pneuma des erhöhten Christus durchdrungen" ist.[10] Frühchristliche Gemeinden verstanden sich als geistliche/spirituelle Bewegung innerhalb des Judentums, die sich von den „etablierten religiösen Formen und Institutionen distanzieren" wollte und ein Leben „ganz im Sinne des Heiligen Geistes zu verwirklichen" suchte.[11] Damit weist der Begriff Spiritualität schon in seinem Ursprung jene kritische Dimension gegenüber

8 Vgl. Wolfers, *Riechen und Hören*, S. 6.
9 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 210.
10 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 38.
11 Vgl. Benthaus-Apel, *Spiritualität – ein fluider Begriff*, S. 38.

etablierten religiösen Institutionen und legalistischen bzw. dogmatischen religiösen Gehalten auf, die ihm auch heute eignet und die wohl *eine* Ursache für seine Popularität ist.

Bei Paulus war das *Pneuma*, in dem die Christen leben und wandeln sollten, der Geist Gottes (Gal 5,22). Die Früchte des Geistes stellte Paulus den Werken des Fleisches gegenüber, die es abzulegen galt (Gal 5,19–25). Insofern ist es nicht verwunderlich, dass in der Scholastik der Begriff *spiritualitas* zum Gegenbegriff von *corporalitas* wurde.[12] Ein spirituelles Leben zu führen hieß, den körperlichen und materiellen Bedürfnissen und Zwängen abzusagen und sich dem Immateriellen zuzuwenden, das zur Sphäre des Göttlichen gehörte.[13] Diese anti-materielle und anti-körperliche Konnotation des Spiritualitätsbegriffs, die in dessen christlicher Begriffsgeschichte immer wieder anklingt, hat im gegenwärtigen Konzept des Begriffs Spiritualität eine diametrale Transformation erfahren. Menschen, die sich heute als spirituell bezeichnen, verbinden damit oft die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens (Psyche, Gesundheit, Körper, Beziehungen bis hin zu Gesellschaft und Politik) umfasst.[14]

Als ein jüngerer Begriff kann Spiritualität darum gelten, da seine heutigen Konnotationen vor allem durch den Gebrauch des Begriffs im französischen Katholizismus und dessen mystischer Bewegung *nouvelle spiritualité* ab dem 17./18. Jahrhundert geprägt wurden.[15] In dieser steht der Begriff der *spiritualité* für ein mystisch geöffnetes Christsein.[16] Diese französische, mystische Prägung des Spiritualitätsbegriffs wurde laut Peng-Keller im angelsächsischen Bereich rezipiert, wo der Begriff *spirituality* seine religionsübergreifende Weite erhielt, indem er auch indische bzw. hinduistische religiöse Einflüsse in sich aufnahm.[17] Nach wie vor kennzeichnet die Rede von *spirituality* ein Streben nach mystischer Unmittelbarkeit und eine Abgrenzung zu ritualisierten Gestalten des Religiösen.[18] Dass der Begriff der Spiritualität nicht selten auch im Sinne spiritistisch-esoterischer Ideen und Praktiken verwendet wird und sich gerade auf dem bunten Marktplatz vielfältiger Heilspraktiken einen festen Stand erobert hat, wurzelt laut Peng-Keller in der Verwendung des Begriffs in der

12 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 39.
13 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 39.
14 Vgl. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, S. 107.
15 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 39–41.
16 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 40.
17 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 41f.
18 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 42.

theosophischen Lehre Helena P. Blavatskys, welche in ihrem Werk *Isis unveiled* (1877) dargelegt ist.[19]

Im deutschen Sprachgebrauch fand der Begriff Spiritualität erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend Verbreitung und löste im christlichen Kontext das Wort *Frömmigkeit* ab, welches, einst positiv besetzt, seine Wertschätzung verloren hatte.[20] Hans Urs von Balthasar war einer der ersten deutschsprachigen katholischen Theologen, der den Begriff rezipierte. Unter Spiritualität verstand er die „subjektive Seite der Dogmatik"[21] bzw. die „praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch engagierten Daseinsverständnisses ist: eine […] Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her"[22]. In von Balthasars Definition sind bereits einige derjenigen Dimensionen von Spiritualität benannt, die auch heute noch diesen Begriff prägen: Subjektivität und eine Ausrichtung auf eine existentielle und umfassende Dimension des Daseins. Im Blick auf die heutige Verwendung des Begriffs Spiritualität zeigen sich aber markante Verschiebungen. So wird Spiritualität heute wohl kaum als „subjektive Seite der Dogmatik" betrachtet, sondern versteht sich viel eher in Opposition und Distanz zu spezifischen, institutionell festgelegten Vorgaben. Sie hat einen stark anti-dogmatischen Grundzug, da die Quelle spiritueller oder religiöser Erfahrung viel stärker im Subjekt gesehen wird als in religiösen Lehren oder Liturgien.[23]

Für von Balthasar scheint Spiritualität noch die subjektive Ausformung bzw. Folge von Religion, vor allem im Sinne einer Kirchlichkeit, zu sein. Aber ist es heute nicht eher umgekehrt? Gründet dieser Begriff inzwischen nicht viel stärker im Moment der Suche und der Sehnsucht als in „objektiven Letzteinsichten oder Letztentscheidungen", welche kulturell vermittelt oder intergenerationell tradiert werden? Ist nicht eine spirituelle Offenheit überhaupt die Voraussetzung dafür, sich in einer säkularen Lebenswelt für eine explizite religiöse Perspektive zu öffnen? „Objektive Letzteinsichten" werden heute jedenfalls weniger dem Konzept der Spiritualität zugeordnet; und wenn doch, dann bilden sie eher den Gegenstand einer Suche, und weniger eine vorausgesetzte kulturelle oder intersubjektive Gegebenheit. Zwischen von Balthasars Spiritualitätsverständnis und der zeitgenössischen, entgrenzten Verwendung

19 Vgl. Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, S. 42f.
20 Vgl. Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem*, S. 20.
21 Von Balthasar, *Spiritualität*, S. 227.
22 Von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, S. 715.
23 Vgl. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, S. 106.

des Begriffs liegt ohne Frage der Übergang von der denkerischen Gestalt der Moderne zur Postmoderne, in welcher es gerade kein „Letztes" bzw. „objektives" religiöses Daseinsverständnis oder gar dogmatisches Koordinatensystem gibt, dessen subjektive Aneignung als Spiritualität bezeichnet werden könnte.

Schließlich kann noch eine weitere Rezeptionslinie des Begriffs Spiritualität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen, auf welche Weise es zu einer Entgrenzung des Begriffs kam: dessen Rezeption im Gesundheitswesen. Auf der Suche nach einem Weg der ganzheitlichen Begleitung von Patienten hat sich der Begriff *Spiritual Care* etabliert. Ursprünglich von der englischen Ärztin und Begründerin der modernen Hospizbewegung Cicely Saunders aus einer christlich-religiösen Haltung heraus etabliert, erfuhr der Begriff bei dessen Übernahme durch die Weltgesundheitsorganisation eine Öffnung und Universalisierung. Spiritualität, im Sinne der Definition der WHO, ist eine „dynamische Dimension des Menschseins", die sich darauf bezieht, wie Menschen Lebenssinn und Transzendenz erfahren und ausdrücken, und wie sie sich zur Gegenwart, zu sich selbst, zu Anderen, zur Natur, zum Bedeutungsvollen und zum Heiligen verhalten.[24] Zum spirituellen Bereich gehören laut der WHO drei Dimensionen: der Umgang mit existentiellen Herausforderungen, wertebasierte Lebenseinstellungen sowie religiöse Grundüberzeugungen.

Ein zweifaches hat sich nun mit der Definition von Spiritualität durch die WHO vollzogen: Spiritualität wird zum einen als anthropologische Basiskategorie verstanden, die insbesondere in Grenzsituationen wie der Bedrohung durch Krankheit und Tod eine zentrale Rolle spielt.[25] Spirituelle Bedürfnisse in der Begleitung von Kranken zu verstehen und zu adressieren, fördert nachweislich das seelische Wohl der Patienten. Zum anderen wird ersichtlich, dass Spiritualität nun nicht mehr als eine Dimension von Religion verstanden wird, sondern eher Religion als eine Dimension von Spiritualität. Der Begriff der Spiritualität hat somit eine Universalität erlangt, die über den Begriff der Religion weit hinausreicht. Ein spiritueller Mensch zu sein, kann, aber muss nicht heißen, religiös zu sein. Eine Abkopplung des Begriffs Spiritualität vom Wortfeld Religion/Religiosität hat sich vollzogen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass verschiedene Facetten des gegenwärtigen, entgrenzten Verständnisses von Spiritualität in der Geschichte dieses Begriffes wurzeln: der Vorbehalt gegenüber institutionalisierten

24 Zur Definition von Spiritualität durch die Weltgesundheitsorganisation vgl. EAPC Reference Group on Spiritual Care, *What is Spiritual Care?*

25 Vgl. Utsch, *Kein Copyright auf Seelsorge*, S. 14f.

Formen von Religion, die Unmittelbarkeit transzendenzbezogener Erfahrung bzw. Mystik, die subjektbezogene Aneignung von Transzendenzerfahrungen, die Offenheit für und Vermischung mit anderen religiösen Traditionen, z.B. aus dem asiatischen/indischen Raum, und schließlich die Nähe des Begriffs Spiritualität zum Bereich der Gesundheit. In Grundzügen entsprechen diese Konnotationen denjenigen soziologischen Merkmalen, die Hubert Knoblauch für das zeitgenössische Verständnis von „alternativer" Spiritualität festhält: (1) eine *Orientierung an den subjektiven Erfahrungen*, die als besonders und herausragend gedeutet werden, (2) eine *Generalisierung des Charismas*, das nicht Einzelnen monopolartig vorbehalten ist, sondern potentiell jedem Menschen offen steht, (3) eine *Distanz zur Dogmatik religiöser Organisationen*, (4) eine *Nähe zum Individualismus*, (5) die *Distanz zu den großen religiösen Organisationsformen* und schließlich (6) eine Art der *Ganzheitlichkeit*, die sich auf alle Lebensbereiche erstreckt und für die Einzelnen zusammenhängende Deutungen ermöglicht.[26]

Die semantischen Verlagerungen in den Kategorien Spiritualität und Religion deuten darauf hin, dass das semantische Feld „Religion" im deutschsprachigen Raum an Umfang verliert, während an dessen Stelle das „Spirituelle" tritt, das „geradezu als Alternativbegriff fungiert"[27]. Diese Entwicklung liegt nicht zuletzt darin begründet, dass die Konnotationen des Begriffs der Spiritualität, die sich aus der Begriffsgeschichte ergeben, kompatibel sind mit konstitutiven Merkmalen und Wertvorstellungen spätmoderner Lebensführung: mit der Tendenz zu Individualisierung und Pluralisierung sowie mit dem hohen Wert der Selbstverwirklichung.[28] Die Gehalte des Spiritualitätsbegriffes bieten hier eine deutlich höhere Passgenauigkeit als die Begriffe „Religion" oder „Religiosität", welche mit (dogmatischen) Gehalten bzw. Antworten, institutioneller Verfasstheit und ritualisierten Glaubensvollzügen assoziiert werden. Mit dem Ideal lebenslanger persönlicher Entwicklung sowie dem Bedürfnis nach Individualität und subjektiver Erfahrung scheint „Religion" weniger kompatibel.

---

26 Vgl. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, S. 105–109.

27 Vgl. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, S. 108.

28 Vgl. Benthaus-Apel, *Spiritualität – ein fluider Begriff*, S. 39. Benthaus-Apel weist darauf hin, dass sich seit den späten 1960er Jahren (in den neuen Bundesländern seit den 1990er Jahren) der Wert der Selbstverwirklichung als Erziehungsziel durchgesetzt hat und das Selbstverständnis jüngerer Menschen in Deutschland zunehmend bestimmt. Vgl. Benthaus-Apel, *Spiritualität – ein fluider Begriff*, S. 37.

2. Dimensionen zeitgenössischer spiritueller Suche

Der Begriff der Spiritualität sträubt sich, ebenso wie der Begriff der Religion, gegen definitorische Festlegungen. Substantielle Definitionen des Begriffs begegnen, wenn überhaupt, dann im Plural. So verorten einige den Kern der Spiritualität im menschlichen Bedürfnis nach Sinn, sowohl dem „Sinn des Lebens" als auch dem Sinn einer bestimmten Lebenssituation.[29] Andere betonen den Aspekt der Sehnsucht nach intensiver Verbundenheit mit dem Kosmos, einem großen Ganzen, anderen Menschen oder auch sich selbst als zentralem Motiv der Spiritualität.[30] Wieder andere fokussieren noch stärker den Transzendenzaspekt, so z.B. Detlef Pollack, wenn er unter Spiritualität die Überzeugung versteht, dass „hinter der alltäglichen Welt eine höhere oder eine tiefere Realität existiert, die den Kern der Wirklichkeit ausmacht und mit allen Dingen der Welt in einer untergründigen Verbindung steht […]"[31]. Ein solcher Zugang zu Spiritualität operiert mit einem starken Transzendenzbegriff, den andere wiederum gar nicht zwangsläufig mit Spiritualität in Verbindung bringen. Ein vertikaler Gottesbegriff kann, aber muss nicht im Konzept der Spiritualität enthalten sein; vielmehr wäre Spiritualität eher als die Fähigkeit zu begreifen, die „Grenzen des Egos zu übersteigen" bzw. die „tiefere Dimension des Lebens"[32] zu suchen. Zeitgenössische Spiritualität zeigt sich als ein *travelling concept*, das je nach Kontext Unterschiedliches meinen kann.[33]

Um aber die „Wende von der Religion zur Spiritualität" als *Zeichen der Zeit* zu verstehen, ist es unerlässlich, genauer zu fragen, welche *inneren* Motivationen, Sehnsüchte und Erwartungen mit dem Begriff der Spiritualität heute verbunden sind. Als sehr aufschlussreich erweisen sich hierzu die Ergebnisse der religionsethnologischen Feldforschung von Ariane Martin. Mithilfe von Tiefeninterviews und der Analyse von Selbstdarstellungen im Internet, von Events und spiritueller Literatur versucht Martin phänomenologisch zu erheben, welche Dimensionen von dem erkennbar werden, was Menschen *selbst* als Spiritualität bezeichnen.[34] Diese Dimensionen bündelt und verdichtet Martin zu sieben Hauptdimensionen zeitgenössischer Spiritualität:

---

29 So etwa Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 276. Siehe auch Utsch, *Kein Copyright auf Seelsorge*, S. 15.

30 Vgl. z.B. Wolfers, *Riechen und Hören*, S. 4. Siehe auch Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular*, S. 13f.

31 Pollack, *Spirituell, aber nicht religiös?*, S. 29.

32 Ceming, *Aspekte einer Spiritualität der Zukunft*, S. 43.

33 So auch Benthaus-Apel, *Spiritualität – ein fluider Begriff*, S. 38.

34 Vgl. Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem*, S. 40f. Auf dieser überblicksartigen Zusammenstellung der Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität durch Martin basiert die obige Darstellung.

(1) **Reise zu sich selbst** – In dieser Dimension wird die Subjektorientierung zeitgenössischer Spiritualität besonders deutlich. Es geht um die Erkundung der eigenen Befindlichkeit, die Wahrnehmung der individuellen körperlichen, seelischen und geistigen Bedürfnisse. Die Sehnsucht richtet sich sowohl auf ein umfassendes *Well Being* als auch auf Selbstentfaltung und Selbstfindung.

(2) **Verzauberung** – Das Staunen über das Geheimnisvolle und Übersinnliche steht im Mittelpunkt dieser Dimension. Ein oft als trivial empfundener Alltag sowie die Durchformung des Lebens durch ein szientistisch-naturwissenschaftliches Welt- und Menschenbild wecken den Wunsch nach Grenzüberschreitung, ästhetisierender Überhöhung bis hin zum Nervenkitzel im Bereich des Paranormalen und Magischen.

(3) **Heilung** – Eine starke Motivation für das Wagnis einer spirituellen Suche ist die Hoffnung auf körperliche oder seelische Heilung. Transformation, Erneuerung, Freiheit, Frieden und Fülle sind zentrale Sehnsüchte spiritueller Menschen.

(4) **Festigkeit** – Diese Dimension bringt die Sehnsucht nach Stabilität, Orientierung, Bestimmtheit und Klarheit in Bezug auf die eigene Lebensführung und die Strukturierung des Alltags zum Ausdruck. Die Hochkonjunktur im Bereich des Coachings und der Lebensberatung zeigt die Intensität dieses Bedürfnisses nach konkreter und alltagstauglicher Lebenshilfe. Ziel ist die je individuelle Erfahrung von Sinnhaftigkeit und Verlässlichkeit.

(5) **Gemeinschaft** – Ein soziales Bezugssystem mit der Möglichkeit, sich mit dem eigenen kreativen und sozialen Potential einzubringen, stellt eine weitere Sehnsucht spiritueller Menschen dar. Sie streben nach einer Vernetzung mit Gleichgesinnten und sehnen sich nach Geborgenheit und spiritueller Heimat in einer oft als lieblos und kalt empfundenen Gesellschaft.

(6) **Reise in die Weite** – Diese Dimension ist vom Verlangen gekennzeichnet, in etwas Höheres, Weites, Übergeordnetes eingebunden zu sein. Seien es die Kreisläufe der Natur, die Erfahrungen des Pilgerns oder die virtuellen Weiten des Internets – es geht um die Erfahrung von Bewusstseinserweiterung und Transzendenz. Auch mystische Erfahrungen sind Teil dieser Dimension.

(7) **Weltverhältnis** – Diese Dimension von Spiritualität beinhaltet konkretes soziales, politisches und spirituelles Engagement für die Mit- und Umwelt. Ihr liegen Visionen von einer neuen Menschheit in einer erneuerten Welt zugrunde.

Einige dieser Dimensionen sind zentralen Grundzügen christlicher Religiosität nicht fern. So korreliert die Dimension der Verzauberung mit dem Sinn für das Heilige bzw. der den Alltag unterbrechenden Kraft religiöser Vollzüge; die Dimension der Gemeinschaft mit der Bedeutung der christlichen Communio oder die Dimension des Weltverhältnisses mit dem Engagement für das Reich Gottes. Zugleich fällt auf, dass eine zentrale Dimension christlicher Religiosität,

nämlich deren Erlösungsdimension, hier nicht unmittelbar angesprochen ist. Erlösung scheint nicht im Fokus gegenwärtiger Spiritualität zu stehen, wie es u.a. Loffelds Studie zum säkularen Relevanzverlust der Erlösungsdimension des christlichen Glaubens thematisiert.[35] Die Religions- bzw. Gotteskrise sei vor allem eine Krise des christlichen Erlösungsglaubens, der innerhalb säkularer Gesellschaften keine Passung mehr findet.[36] Die von Martin genannten Dimensionen zeitgenössischer spiritueller Suche scheinen diesen Befund zu erhärten. Zugleich besitzen sie analytisches Potential, mit Hilfe dessen die Erlösungsdimension des christlichen Glaubens so gedacht werden könnte, dass sie die tatsächlichen Fragen und Sehnsüchte spätmoderner Existenz aufnimmt. Inwiefern können Menschen z.B. eine „Reise zu sich selbst" erleben, d.h. im christlichen Erfahrungsraum ihrem persönlichen Lebenssinn auf die Spur kommen? All die erlebbaren Vollzüge christlichen Glaubens mit den von Martin erhobenen Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität zu konfrontieren, könnte erhellen, was es je konkret heißen kann, auf die „Wende von der Religion zur Spiritualität" eine Antwort zu finden. In diesem Sinn sind sie ein Instrument theologischer, liturgischer und pastoraler Selbstreflexion, um über die individuelle und kulturelle Relevanz christlichen Glaubens unter spätmodernen Lebens- und Denkbedingungen nachzudenken.

Die Transformation von der Religion zur Spiritualität kann so aus der diffusen Wahrnehmung einer unbestimmten Verflüssigungs- und Abwanderungsbewegung in eine vertiefte Wahrnehmung dessen überführt werden, was Menschen heute wirklich innerlich umtreibt. So erblickt etwa Loffeld in der *Erforschung der Fragen*, die Menschen heute haben, einen theologischen Paradigmenwechsel, nämlich vom Antwortgeben zum Fragennennen.[37] Bisher ging es theologischer Theoriebildung vor allem um die „Passgenauigkeit und Plausibilität ihrer Antwort", wobei vorausgesetzt wurde, dass die „Frage in jedem Menschen schlummert"[38] – und notfalls nur geweckt werden müsste. Angesichts der spirituellen Suche jenseits der Kirchen einerseits und zunehmender religiöser Indifferenz andererseits aber ist theologisches Denken heute dazu herausgefordert, von den Fragen der Menschen zu lernen und genau darin eine geistliche Aufgabe zu sehen, d.h. zu erforschen, wie Gott heute durch die Fragen der Mitmenschen wirkt.

Martins multi-dimensionaler Zugang zum Phänomen zeitgenössischer Spiritualität ermöglicht eine differenziertere Wahrnehmung desselben. Wenn

35 Vgl. Loffeld, *Der nicht notwendige Gott*, S. 157.
36 Vgl. Loffeld, *Der nicht notwendige Gott*, S. 157.
37 Vgl. Loffeld, *Mehr Transformation als Optimierung*.
38 Loffeld, *Mehr Transformation als Optimierung*.

Menschen z.B. ehrenamtlich einen „Umsonst-Laden“ im Stadtteil eröffnen, kann das Ausdruck ihrer Spiritualität sein, insofern hier starke Visionen eines neuen und gerechteren Zusammenlebens konkret werden. Oder wenn Menschen im Wald Achtsamkeitsübungen praktizieren, dann sind hier gleich mehrere Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität erkennbar, z.B. Heilung, Reise in die Weite und Reise zu sich selbst. Die von Martin erhobenen Dimensionen helfen zu erkennen, wo und wie Spiritualität heute – innerhalb und außerhalb von religiösen Organisationen – lebendig ist und was in ihnen zum Ausdruck kommt. Gerade von Seiten theologischer Akteurinnen und Akteure begegnen nämlich nicht selten Vorbehalte wie „schiere Selbstoptimierung“ oder „Subjektfixierung“ hinsichtlich von Formen von Spiritualität, die sich im Säkularen etablieren. Auch wenn die Verbesserung des eigenen Lebens ohne Frage ein zentrales Motiv zeitgenössischer Spiritualität ist, so sind die spirituellen Suchbewegungen und Praktiken der Gegenwart damit noch längst nicht beschrieben.

Ein Beispiel, das zu einer differenzierteren Wahrnehmung zeitgenössischer Spiritualität einlädt, ist der Erfolg der 6-Minuten-Tagebücher des Autors Dominik Spenst.[39] Mit Hilfe einer Morgen- und Abendschreibroutine werden Dankbarkeit und Achtsamkeit als existentielle Grundhaltungen über Wochen hinweg eingeübt. Die hohen Verkaufszahlen und die tausenden begeisterten Kommentare auf Amazon zeigen, wie sehr Spenst mit seinen Dankbarkeitstagebüchern einen Nerv trifft. Die Tagebücher von Spenst sind ein erfolgreiches Angebot auf dem Markt der Persönlichkeitsentwicklung bzw. des *Lifecoachings*, das die Lebenszufriedenheit vieler Menschen steigert. Er vermag es, die Ergebnisse der Glücks- und Dankbarkeitsforschung in inspirierende und praktikable Alltagsroutinen zu gießen. Sehr bewusst reflektieren die Dankbarkeitstagebücher dabei die Dimension der Selbsttranszendenz, die die Empfindung der Dankbarkeit mit sich bringt. So ist es u.a. ein Teil der täglichen Abendschreibroutine zu reflektieren, was die Schreiberin bzw. der Schreiber heute konkret Gutes für jemanden getan hat. Dies fördert nicht nur die Aufmerksamkeit für sich selbst, sondern auch für die Mitmenschen. Die 6-Minuten-Tagebücher tragen so dazu bei, Menschen dankbarer und liebevoller zu machen und üben damit Haltungen ein, die wohl in allen Religionen als erstrebenswert gelten. Das, was früher das dankbare Innehalten beim Morgen- und Abendgebet war, wird nun zur Morgen- und Abendschreibroutine, die den Tagesablauf wohltuend prägen. Losgelöst von religiöser Konnotation bzw. offen für verschiedene Wege der Weltdeutung, erwachsen neue Rituale und spirituelle Wege inmitten einer postsäkularen Kultur.

39 Spenst, *Das 6-Minuten-Tagebuch*.

3. Zeitgenössische Spiritualität – jenseits von Religion und Säkularität

Sind diese Phänomene zeitgenössischer Spiritualität wie etwa die Dankbarkeitstagebücher lediglich säkularisierte, individualisierte, ent-institutionalisierte und pluralismustaugliche Varianten einer vormals christlich geprägten Religiosität? Sind sie Zeichen einer rasant fortschreitenden Säkularisierung, Phänomene einer sich verdünnenden Religiosität?[40] Ein Nachhall der Großen Erzählungen, die einst kulturprägend waren? Oder bergen vielleicht gerade die in einer säkularen Kultur emergierenden Formen von Spiritualität einen (theologischen) Zuwachs an Erfahrung und Erkenntnis?

Der israelische Denker Boaz Huss, der sich als Professor für Kabbalah auch intensiv mit gegenwärtiger Mystik, Esoterik und New Age auseinandersetzt, ist der Überzeugung, dass die zeitgenössische Spiritualität eine neue kulturelle Kategorie, sogar ein „Schlüsselkonzept gegenwärtiger Kultur"[41] ist. Warum? Mit all ihren Facetten der Sinnsuche, der Anknüpfung an universal menschliche Grunderfahrungen, der Sehnsucht nach Verbundenheit, Lebendigkeit und (lebenspraktischer) Weisheit entlarvt nämlich zeitgenössische Spiritualität die Dichotomie von Religion und Säkularität als ein Konstrukt der Moderne, in welcher es zu einer Separierung von Religion als einer „abgegrenzten" Sphäre von anderen Sphären menschlichen Lebens, dem Säkularen, kam.[42] Diese Trennung von religiöser und säkularer Sphäre wurzele laut Huss in der Geschichte der Moderne, und ist geprägt von den historischen Entwicklungen der Reformation, des westlichen Kolonialismus, der Heraufkunft der Nationalstaaten und des Kapitalismus.[43] Inzwischen erscheine sie aber als ein kontingentes, historisch ableitbares, und keineswegs als ein universales Phänomen. Die Vitalität gegenwärtiger – spät- oder postmoderner – Spiritualität macht deutlich, dass die Trennung von religiöser und säkularer Sphäre nicht mehr zu überzeugen vermag, ja, dass sie sich überlebt hat. Immer mehr Menschen wollen nicht mehr „religiös" sein, im Sinne eines abgegrenzten Bereichs der Lebenswirklichkeit. Huss würde daher die neuen Formen spiritueller Suche auch nicht als „Wiederkehr des Religiösen" betrachten, sondern gerade als Zeichen des Abschieds von „Religion", insofern diese als „getrennte, separate Sphäre" vom Weltlichen verstanden wird. Menschen, die sich als „spirituell" bezeichnen, wollen nämlich weder „religiös" noch „säkular" sein. Postmoderne

40 So etwa Pollack, *Spirituell, aber nicht religiös?*, S. 35.
41 Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular*, S. 20.
42 Vgl. Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular*, S. 5f.
43 Vgl. Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular*, S. 3.

Spiritualität sprengt die Kategorien von Religion *und* Säkularität auf – genau darin liegt ihre wirkliche Bedeutung, darin kann sie als Marker einer Zeitenwende gelten, auch als Eröffnung eines neuen Selbstverständnisses des Christentums, dessen geistliche Kraft sich in der bewussten Ausdehnung in die Weltlichkeit erweist, in alle Dimensionen des menschlichen Lebens und der Kultur hinein. Die tiefe Diesseitigkeit des christlichen Glaubens riefen Menschen wie Dietrich Bonhoeffer, Karl Rahner, Dorothee Sölle oder Madeleine Delbrêl schon lange in Erinnerung. Die zeitgenössischen spirituellen Suchbewegungen jenseits von Religion und Säkularität bestärken erneut darin, die Diesseitigkeit des christlichen Glaubens noch tiefer zu entdecken.

4. Die „Wende von der Religion zur Spiritualität" mitvollziehen

Wenn die „Wende von der Religion zur Spiritualität" ein *Kairos* ist, eine „günstige, eine reife Zeit" – und eine Reifezeit – wie kann christlicher Glaube, können theologische Reflexion und pastorales Handeln an dieser Wende reifen? Die zeitgenössische Spiritualität ruft dazu heraus, die Aufspaltung der Wirklichkeit in eine religiöse und eine säkulare Sphäre zu überwinden. Halík wird nicht müde zu betonen, dass „die Zeit der *Selbsttranszendenz des Christentums*"[44] angebrochen ist. Darin liegt nicht nur ein Imperativ, sondern zunächst ein ganz nüchterner Indikativ. Glaube und spirituelle Suche *sind* längst über die Ufer der Kirche(n) getreten und das Sinnbedürfnis spätmoderner Menschen findet längst anderswo Resonanzräume. Für kirchliches Handeln heißt dies, noch mehr auf die *incarnatio continua* zu vertrauen und deren Spuren bewusst *jenseits* der eigenen institutionellen Grenzen zu suchen – und damit auch in den spirituellen Sehnsüchten spätmoderner Menschen. Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, das Geheimnis der göttlichen Inkarnation in Welt und Geschichte, stehen dafür, dass Gott selbst die göttliche Komfortzone transzendiert und aus der Perspektive des Menschen sehen möchte. Das soteriologische Potential des Christentums kann erst dann wieder einen gegenwärtigen Resonanzraum finden, wenn es ebenso diesen Perspektivwechsel wagt und die wirklichen *Fragen erforscht*. Die zeitgenössische Spiritualität mit ihrem Streben nach Ganzheitlichkeit und Heilung verweist darauf, dass ein Heilwerden des Menschen und der Welt eine tiefe Sehnsucht darstellen. Vielleicht sind die Universalität der christlichen Berufung, ihre Katholizität und ihr soteriologisches Potential heute stärker über das Motiv der Heilung zu erschließen.

44 Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 268.

Insbesondere die Subjekt- und Erfahrungsorientierung zeitgenössischer Spiritualität gilt es dabei als einen weiterführenden Impuls aufzunehmen. Die Schätze der biblischen und christlichen Tradition können nur dann Lebensrelevanz für die und den Einzelnen entfalten, wenn sie die „Tiefendimension des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur" erreichen.[45] Ein gelungener Beitrag in diese Richtung ist der LUV-Inspirations-Workshop, eine „Lebens- und Glaubensreise" für spirituell Interessierte mit oder ohne kirchliche Sozialisation.[46] Das Entwicklerteam um Rainer Koch vom Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers setzt dezidiert beim „postmodernen Mindset" und den spirituellen Sehnsüchten der Gegenwart an, um auf dieser Grundlage subjektiv-biographische Erfahrungs- und Deuteräume zu eröffnen und diese mit den spirituellen Ressourcen der biblischen Tradition in Berührung zu bringen. Stringent setzt die Reise ein bei der Wahrnehmung und Reflexion der eigenen Lebensgeschichte und sieht in dieser einen spirituellen Schatz. Biblische Impulse werden nicht im Sinne einer „Antwort" vermittelt, sondern vielmehr als Horizonterweiterung, als Deutemöglichkeiten, als „Weg in die Tiefe" angeboten. Die individuelle Erfahrung, dass gerade in dieser oder jener konkreten Lebenssituation die göttliche Gegenwart spürbar wurde, ist dabei nicht machbar – aber sie ist möglich. Die Offenheit für das Unverfügbare, für das Können, aber keineswegs Müssen ist dabei eine grundlegende Haltung. Hierin deutet sich ebenfalls ein Zugang zum Verständnis der Universalität des christlichen Glaubens an, das sich im Sinne einer Potentialität und nicht im Sinne einer Unbedingtheit begreift.[47]

Das LUV-Modell ist ein Beispiel dafür, was es heißen kann, sich christlicherseits auf die spirituellen Bedürfnisse von Menschen in der pluralistisch-spätmodernen Lebenswelt einzulassen. Gerade im Ernstnehmen der Subjektorientierung, des Bedürfnisses nach biographischer Konkretion und im Respekt vor der spirituellen Selbstbestimmung des und der Einzelnen kann ein Raum eröffnet werden, in dem das eigene Leben in einen größeren Horizont gestellt werden kann. Keineswegs geht es dabei darum, Menschen in bestehende kirchliche Formate zu integrieren. Vielmehr geht es um Räume für persönliches Wachstum, einer zentralen Sehnsucht zeitgenössischer Spiritualität. Heiner Wilmer formuliert zurecht: „Wachstum ist der Schlüssel für Spiritualität. Alles muss darauf zielen, dass der Einzelne wachsen und reifen

45 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 211.

46 Der aus der Schifffahrt entnommene Titel des Kurses „LUV" bedeutet „die dem Wind zugeneigte Seite". Vgl. die Homepage des *LUV-Workshops* der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover.

47 Loffeld, *Mehr Transformation als Optimierung*.

kann. […] Spiritualität ist das Tor zum Wachstum."[48] Die „Wende von der Religion zur Spiritualität" aufzunehmen, heißt darum insbesondere für kirchliche Organisationsformen, die spirituelle Autonomie aller Menschen zu fördern.[49] Gerade in Sachen Spiritualität gilt es der „Generalisierung des Charismas", wie sie Knoblauch als Merkmal zeitgenössischer Spiritualität benennt, Aufmerksamkeit zu schenken und die Glaubensgemeinschaft als Raum zu begreifen, in dem sich alle Menschen selbstbestimmt in ihrer persönlichen Spiritualität entfalten können.

Wenn Kirchen (wieder) als Orte der Spiritualität wahrgenommen werden möchten – eine Auszeichnung, die heute oftmals nur noch Klöstern zukommt –, dann braucht es die Förderung von vielfältigen Angeboten, die Menschen auf ihrer Sinnsuche begleiten. Und es braucht die Förderung und Qualifizierung von Menschen, die verantwortungsvoll die Aufgabe der spirituellen bzw. geistlichen Begleitung übernehmen. In dieser Spur könnte dann auch die zweite Herkunftslinie des Wortes *religio* wieder neu entdeckt werden: *relegere*.[50] Neben der Bedeutung von *religio* im Sinne eines Rückgebundenseins (*religari*), steht *relegere* für das deutende Wiederlesen, das Suchen nach Sinn. Kirchliche Orte könnten zu Erfahrungsräumen werden, in denen sinnstiftende und umfassende Horizonte für die eigene Lebensdeutung gewonnen werden können, Orte voller „robuste[r] und widerstandsfähige[r] Lebensweisheit"[51]. Im Licht der Schätze der biblischen und christlichen Tradition, die als „offene Narrative" erfahrbar werden, kann sich so für den oder die Einzelne(n) ein *big picture* des eigenen Lebens entfalten, ein Sinnzusammenhang, in den alles gestellt ist. Vielleicht liegt darin auch ein Weg, wie dem Verlust der *Großen Erzählungen* begegnet werden kann: im bewussten Annehmen biographischer Konkretion, Subjektivität, der Nahräume, der Lebenswirklichkeiten. Denn in einer Zeit, in der die Prägekraft der traditionellen religiösen Institutionen schwindet, wird die individuelle Biographie und deren Deutung immer wichtiger.[52] Die inneren Motive zeitgenössischer Spiritualität wie die Sehnsucht nach Heilung, Sinn, Selbsterkenntnis, Selbstentfaltung, Weltgestaltung und dem Eingebundensein in einen größeren Horizont könnten der Boden sein,

48 Wilmer, *Riechen und Hören*, S. 8.

49 Angestoßen durch die Aufarbeitung spirituellen Missbrauchs in der katholischen Kirche erfährt das Konzept der spirituellen Autonomie derzeit gesteigerte Aufmerksamkeit.

50 Vgl. Halík, *Der Nachmittag des Christentums*, S. 285.

51 Sellmann, *Leidenschaft für das Mögliche*, S. 10.

52 Dies ist ein Ergebnis einer Studie, welche die rasante Säkularisierung in den Niederlanden untersucht. Siehe De Hart/Van Houwelingen/Huijnk, *Religie in een pluriforme samenleving*, S. 171.

in dem auch heute die überraschende Erkenntnis wachsen kann: „Gott ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht“ (Gen 28,16).

Literatur

Benthaus-Apel, Friederike: „Spiritualität – ein fluider Begriff und seine lebensweltlichen Bezüge in der religiösen Familienbildung“, in: *Forum Erwachsenenbildung* 55 (4/2022), S. 36–41.

Ceming, Katharina: „Aspekte einer Spiritualität der Zukunft“, in: Martin Rötting/Christian Hackbarth-Johnson (Hrsg.): *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. Sankt Ottilien: 2018, S. 43–54.

De Hart, Joep/Van Houwelingen, Pepijn/Huijnk, Willem: *Religie in een pluriforme samenleving*, 2022, <scp.nl/publicaties/publicaties/2022/03/24/buiten-kerk-en-moskee> (Datum des letzten Zugriffs: 14.12.22).

EAPC Reference Group on Spiritual Care: *What is Spiritual Care?*, <eapcnet.eu/eapc-groups/reference/spiritual-care> (Datum des letzten Zugriffs: 12.12.2022).

Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannover: *LUV-Workshop*, <luv-workshop.de> (Datum des letzten Zugriffs: 12.12.2022).

Halík, Tomáš: *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*. Freiburg i.Br.: 2022.

Huss, Boaz: *Spiritual, but not Religious, but not Secular. Spirituality and its New Cultural Formations*, <academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft> (Datum des letzten Zugriffs: 15.12.2022).

Knoblauch, Hubert: „Soziologie der Spiritualität“, in: Karl Baier (Hrsg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: 2006, S. 91–111.

Loffeld, Jan: *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*. Würzburg: 2020.

Loffeld, Jan: „Mehr Transformation als Optimierung. Auf der Suche nach pastoraltheologischen Koordinaten einer ‚Second Church‘ für heute und morgen“, in: Harald Buchinger/Benedikt Kranemann/Alexander Zerfaß (Hrsg.): *Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft*. Freiburg i.Br.: 2023, 271–300.

Martin, Ariane: *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: 2005.

Peng-Keller, Simon: „Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care“, in: *Spiritual Care* 3 (1/2014), S. 36–47.

Pollack, Detlef: „Spirituell, aber nicht religiös? Analyse und Thesen zu einer möglichen Entwicklung“, in: Martin Rötting/Christian Hackbarth-Johnson (Hrsg.): *Spiritualität*

der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt. Sankt Ottilien: 2018, S. 25–42.

Sellmann, Matthias: „Leidenschaft für das Mögliche", in: *Herder Korrespondenz Spezial. Fromm und Frei? Spiritualität heute* (10/2021), S. 9–10.

Spenst, Dominic: *Das 6-Minuten Erfolgsjournal*. Paderborn: 2021.

Spenst, Dominic: *Das 6-Minuten-Tagebuch*. Reinbek bei Hamburg: ^{17}2021.

Utsch, Michael: „Kein Copyright auf Seelsorge", in: *Herder Korrespondenz Spezial. Fromm und Frei? Spiritualität heute* (10/2021), S. 14–17.

Von Balthasar, Hans Urs: „Spiritualität", in: Ders.: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln: ^{2}1960, S. 226–244.

Von Balthasar, Hans Urs: „Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche", in: *Concilium* 9 (9/1965), S. 715–722.

Wolfers, Melanie/Wilmer, Heiner: „Riechen und Hören, dass es etwas Größeres gibt", in: *Herder Korrespondenz Spezial. Fromm und Frei? Spiritualität heute* (10/2021), S. 4–8.

Wandernde Mystikerinnen und säkulare Arbeiter als theologische Orte

Das Andere der Andersorte bei Michel de Certeau

Itinerant Mystics and Secular Workers as Theological Loci

The Other in the Heterologies of Michel de Certeau

Bernhard Knorn

Abstract

Michel de Certeau explored how to speak of God after the modern crisis of representation. He studied early-modern mystics and secular workers of the 20th century, who searched for alternative and innovative ways to address God more appropriately. Both groups found themselves situated in the context of a strong theology and a lively Church: in early-modern scholastic theology and in the creative awakening of theology around the Second Vatican Council respectively. Only these exciting constellations of affirmative theologies and of searching the hidden traces of God in other places produced the critical potential of de Certeau's heterology. A similar constellation is present in the concept of the loci theologici: The loci alieni are only as strong as the loci proprii are. In this respect, the sources of the Christian faith remain necessary for the other ways to speak of God after postmodernism.

Keywords

Michel de Certeau, mysticism, apophatic theology, heterology, loci theologici, postmodernism

Der französische Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) ist einer der gegenwärtig inspirierendsten Denker, wenn es darum geht, Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne zu erkunden.[1] Obwohl seine Schriften

1 Zu Leben, Werk und Rezeption vgl. Füssel, *Zur Aktualität von Michel de Certeau*, S. 5–27; den Sammelband Bauer/Sorace (Hrsg.), *Gott, anderswo*; darin v. a. Bauer, *Verwundeter Wandersmann*, S. 13–75.

© BERNHARD KNORN, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_015
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

schon vor mehreren Jahrzehnten entstanden sind, erschließt sich zumindest im deutschen Sprachraum die Bedeutung seiner Analysen von einer Zeitenwende im religiösen Bewusstsein erst seit wenigen Jahren in größerer Breite. In seinen Studien zur Frömmigkeitsgeschichte gibt es durchaus Parallelen zu den Beobachtungen von Charles Taylor (geb. 1931): In einem langen Prozess, bereits über mehrere Jahrhunderte hinweg, sei ein allgemein anerkannter immanenter Rahmen entstanden, in dem ein Transzendenzbezug unverständlich wird.

Beide Autoren wollten die Säkularisierung nicht einlinig-pessimistisch als Abbruchgeschichte deuten. Taylor stellte entsprechende Gegenbewegungen an den „unruhige[n] Fronten der Moderne“[2] vor: etwa ein antireduktionistisches, humanes „Streben nach Ganzheit“, mit dem sich die abgeschlossenen Weltstrukturen wieder ein wenig öffnen, auch eine „Rehabilitierung des Körpers und der Begierden“[3]. Beides waren auch für de Certeau zentrale Themen. Im Unterschied zu Taylor sprach dieser in der Regel allerdings nicht von ‚Säkularisierung‘, um die möglichen negativen Konnotationen dieses Begriffs zu vermeiden. Er rückte vielmehr Personen ins Zentrum, die den neuen Rahmen annehmen und den Glauben unter den neuen Bedingungen anders praktizieren: zum Beispiel Mystiker/innen und Arbeiter/innen. Für den französischen Denker war der Bruch zum heute unvorstellbaren Vorher irreversibel. Dieser Bruch begründe vielmehr eine Transformation, durch die man Gott anderswo finden und anders glauben könne – womit man dem Gottsein Gottes unter Umständen besser entspricht.

Ausgehend vom klassischen Konzept der *loci theologici* nach Melchor Cano (um 1509–1560) wird im vorliegenden Beitrag zu fragen sein, inwiefern die von de Certeau so genannten Heterologien, das „Reden über den Anderen“[4] bzw. die „Sprache vom Anderen“[5], und die Heterotopien, die Andersorte, *loci alieni* sind und welche Beziehung sie zu den *loci proprii* haben. Der/das Andere ist dabei keineswegs unmittelbar der ungenannte Gott, sondern es bezeichnet zunächst eine grundsätzliche Alterität. Damit die von de Certeau exemplarisch vorgestellten Mystiker/innen, die diese Alterität praktizieren, als Bezeugungsinstanz des christlichen Glaubens wirken können, so die These, bedarf es eines starken Gegenübers in den *loci proprii*, von dem sie beständig aufbrechen. Dies

2 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 1179; zu den Gegenbewegungen siehe Kap. 15–20.

3 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 1121 (beide Zitate); zum Thema vgl. auch S. 990–1015.

4 Certeau, *Heterologies*, S. 68: „discourse about the other“.

5 Certeau, *Heterologies*, S. 93: „language of the *other*“. De Certeau bevorzugte das Konzept der Heterologie gegenüber der Heterotopie (nach Michel Foucault), weil jene die für ihn wichtige Pragmatik und Diskursivität besser zum Ausdruck bringt. Doch ist auch bei ihm häufig von (anderen, fehlenden, produzierten, durchmessenen, imaginierten, verbotenen, ersehnten …) „Orten“, von „Topographie“ und „Topik“ die Rede.

wird im Sinne einer „produktiven Konstellation“[6] nach Karlheinz Ruhstorfer gedeutet.

1. Ein Bruch, der ein neues Glauben begründet

Michel de Certeau entwickelte keine systematische Theologie. Er analysierte die Situation, die Sprache und die Praktiken des Glaubens und versuchte damit Orte und Weisen desselben zu entdecken, die in der herkömmlichen Theologie übersehen werden. Denn die „Desintegration des Zeichens […] trifft mit voller Wucht sämtliche christliche Vorstellungen“[7] in der Moderne. Religiöse Aussagen werden demnach nicht mehr als Wirklichkeitsaussagen verstanden, die Gottes Handeln oder seinen Willen zum Ausdruck bringen – zumindest in den Leitwissenschaften, mit denen gegenwärtig die Wirklichkeit erklärt wird. Der französische Jesuit bezog sich dabei hauptsächlich auf die Geschichtswissenschaft, die Soziologie und die Psychologie, mit denen durchaus religiöse Phänomene beschrieben werden und in denen er auch selbst forschte. Die Theologie ziehe sich dagegen in ihren spezifisch theologischen Aussagen auf ein partikuläres Feld mit einer Binnenlogik zurück, was von vornherein den Anspruch allgemeiner Wahrheitsaussagen untergrabe. Dennoch untersuchen die erstgenannten Humanwissenschaften in ihren Teilbereichen Religionsgeschichte, Religionssoziologie und Religionspsychologie die Entstehung sowie den anthropologischen und soziologischen Sinn theologischer Inhalte wie Heil, Erleuchtung, Gnade oder Befreiung. Aber während bestimmte soziale Systeme oder psychologische Strukturen früher mit religiösen Deutungen erklärt worden seien, würden nun die religiösen Gehalte soziologisch oder psychologisch erklärt.[8] Damit werde das Religiöse nicht in seiner Eigenart erfasst, schon gar nicht als Aussage über die Wirklichkeit, über allgemeinverbindliche Werte oder den Sinn der Geschichte. Folglich streite man auch nicht mehr über theologische Aussagen, weil sie als bedeutungslos für allgemeingültige Aussagen angesehen würden. Sie würden gleichsam zu Legenden. So „nimmt das Reale in all den regionalen Diskursen die Gestalt des verlorenen Objekts an. […] Es wird als überall *vorausgesetztes* und überall *fehlendes* ungreifbar.“[9]

6 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

7 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 160; zur „Krise der religiösen Sprache“ vgl. auch Certeau, *Der Fremde*, S. 155–164.

8 Vgl. Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 161–165.

9 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 166. Hier und in allen weiteren Zitaten werden die Formatierungen aus dem Original übernommen.

Der psychoanalytisch interessierte Jesuit erkannte in diesen vorausgesetzten, aber fehlenden Gehalten unter der Oberfläche des Thematisierten weiterhin wirksame, treibende Kräfte. Es gebe auch in den heutigen Leitwissenschaften zum einen das Apriori ihrer Rationalität, das in der jeweiligen Wissenschaft selbst nicht zu begründen ist, sondern ihr als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt. Zum anderen melde sich Verdrängtes etwa durch den Protest von marginalisierten Personengruppen oder deren grundsätzlich andere Zugänge zur Wirklichkeit, die als subjektiv bis abergläubisch aus den Wissenschaften ausgegrenzt werden. Damit werde der gemeinhin als unüberwindlich geltende Referenzrahmen angefragt.[10]

Der christliche Glaube sei nun weder mit jenem grundlegend Vorausgesetzten noch mit parawissenschaftlichen Zugängen gleichzusetzen. De Certeau erkannte darin aber eine „unmöglich zu eliminierende Alterität", die in den nicht-theologischen Wissenschaften „als undenkbar"[11] gelte. Wenn sich der Glaube auf eine analoge Alterität und ein ähnlich Undenkbares beziehe, sei er zumindest nicht von vornherein als irrational abzutun. Der Jesuit wollte für die Theologie allerdings keineswegs den verlorenen Anspruch wieder geltend machen, global gültige, wahre Aussagen zu machen oder sogar das in allen anderen Wissenschaften Vorausgesetzte zu begründen und ihnen bereitzustellen. Das Christentum müsse sich mit seinem Platz zufrieden geben, nur mehr partikular anerkannte Aussagen machen zu können. Indem es aber mit dem abwesenden, unfassbaren Anderen rechnet, sich von ihm herausfordern lässt und es in „einer geradezu mystischen Bescheidenheit"[12] nicht-identitär, unprätentiös, irreduzibel plural in Sprache zu heben versucht, verweise es auf die Unabgeschlossenheit des allgemein anerkannten Deutungsrahmens und auf die universalen Fragen nach dem Grund des Daseins, die sich weiterhin stellen.[13]

Weil die Repräsentation von Zeichen und Bezeichnetem in der Theologie immer weniger allgemein nachvollzogen werde, seien in ihr das inhaltliche Sprechen und jegliche Metaphysik fraglich, wenn nicht sogar unmöglich geworden. Doch sah de Certeau dies nicht als das Ende von sinnvollem christlichen Denken an, sondern als einen „gründende[n] Bruch"[14], der eine neue Fundierung ermöglicht. Zum einen erweist er die untergründige Alterität, die in jeder Wissenschaft unfassbar da ist, in der Tat als undenkbar und damit als

10 Vgl. Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 167–170.
11 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 174 (beide Zitate).
12 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 167.
13 Vgl. Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 174f.
14 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 173.

nicht eliminierbar. Wenn im christlichen Denken dieses Andere wirklich in seiner Unverfügbarkeit wahrgenommen wird, können sich Theologen nicht mehr damit begnügen, eine Reihe von Aussagen oder logischen Ableitungen aus Offenbarungswahrheiten herzuleiten. Sie müssen mit einer Bezeugung des Anderen auf eine ihm entsprechende Weise rechnen.

In dieser neuen Situation verstand Michel de Certeau unter „Glauben" „zunächst nicht den Gegenstand des Glaubens (ein Dogma, ein Programm etc.), sondern das Setzen der Subjekte auf eine Behauptung und den *Akt* des Aussagens, wenn sie für wahr gehalten wird – anders gesagt, eine ‚Modalität' der Bejahung und keinen Glaubensinhalt."[15] Glaube(n) ist demnach nicht primär ein System von Inhalten, sondern als Verbalsubstantiv ein Tun, ein Versprechen und ein Vertrauen im Rahmen einer Beziehung, in der die Alterität des Anderen anerkannt wird. Es zeigt sich nach de Certeau in leiblichen Aktivitäten von Alltagspraktiken; es hinterlässt Spuren wie Zeugnisse und Erzählungen und wird wahrgenommen in Stimmen oder Wundern.

2. Mystiker/innen des Alltags als Herausforderung selbstsicherer Glaubensinstanzen

Michel de Certeau fand sowohl den genannten gründenden Bruch als auch die Gestalt dieser neu fundierten Weise zu glauben vor allem bei Mystikern des Alltags, die sensibel sind für die Veränderungen im religiösen Bewusstsein ihrer Zeitgenossen und gerade die professionellen Vertreter von Kirche und Theologie mit ihren überkommenen Plausibilitäten der Gotteserkenntnis hinterfragen. Die vorgestellten Personen verkörpern die erwähnten Charakteristiken jener anderen Weise zu glauben: Es sind Nomaden auf der Suche statt an einem sicheren Ort; einfache Menschen, die keine theologisch begriffliche, affirmative Sprache pflegen, sondern ihre Erfahrungen vom Fehlen Gottes ausdrücken, in einfachen, alltäglichen Worten vom unverfügbaren Anderen sprechen oder diesem auch nur in ihrem Handeln einen Raum geben, der seiner Eigenart als Vorbeigehendem oder Verborgenem entspricht.[16] So definierte de Certeau:

> Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht.* Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit diesem da zufriedengeben. Das

15 Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 316; vgl. auch zum Folgenden Zmy, *Orte des Eigenen*, S. 242–244.

16 Vgl. Eckholt, *Gast eines Anderen*, S. 47–56.

> Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt nirgendwo.[17]

Dennoch werfen die Mystiker, die de Certeau vorstellte, die Texte oder Ausdrucksformen der religiösen Tradition nicht einfach über Bord. Der de Certeau-Interpret Daniel Bogner schreibt, die Mystiker „begeben sich freiwillig auf die Ruinenfelder der Tradition, weil sie darin Anschlussstellen erkennen – die Enden eines gerissenen Fadens, der wieder aufzunehmen, aber nun ganz anders und neu zu knüpfen sein wird, als dies bisher der Fall war."[18] Doch interpretieren sie die christliche Lehre nicht neu, weil jede Interpretation eine Distanz markiert. Vielmehr gehen sie in ihren Sprachpraktiken der Realität so nach, dass diese in Sprache und Praxis präsent wird, ohne damit identisch zu sein. Sie sprechen heterologisch „anders" und „vom Anderen".[19] Die Mystik ziele darauf,

> *innerhalb* der Religion eine Wahrheit zu enthüllen, von der zu vermuten ist, dass sie zuerst in der Art einer nichtsagbaren Randbemerkung zu orthodoxen Texten und Institutionen ausgesagt worden ist und nunmehr aus den Glaubensvollzügen wieder ans Licht gehoben werden kann. Die Untersuchung der Mystik erlaubt demnach eine nichtreligiöse Exegese der Religion.[20]

Auf das in diesem Zitat angespielte Verhältnis von Mystik und Texten sowie Institutionen der Glaubensüberlieferung ist genauer einzugehen. Ein Auseinandertreten dieser Instanzen beobachtete de Certeau bereits in der Zeit vom 12. bis 16. Jahrhundert. Mystik entstehe dabei durch das Fehlen eines Körpers. Die Mystiker/innen nehmen wahr, dass das Korpus der kirchlichen Lehre wie der kirchliche Leib Christi den ‚Körper' Christi nicht mehr repräsentiere. Sie erfinden deshalb einen „differenten Körper"[21] und lösen sich von der Institution. Diese identifiziere in Reaktion darauf den sakramentalen Leib mit ihrer eigenen sichtbaren Realität und begründe damit die „klerikale Macht"[22]. Dies wiederum führe die Mystiker dazu, sich vom Hören und Berühren auf das Sehen zu konzentrieren, was eine Distanz markiert. In der Theologie zeige sich dieses Hinausdrängen der Mystik darin, dass allegorisches Denken allmählich

17 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 487.
18 Bogner, *Von den Mystikern lernen*, S. 204.
19 Vgl. Certeau, *Heterologies*, S. 81–83; *Mystische Fabel*, S. 19–25, dazu im Nachwort von Bogner, S. 505–508.
20 Certeau, *Mystique*, S. 526; übers. in Bogner, *Von den Mystikern lernen*, S. 204.
21 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 133, zum Thema vgl. S. 127–135.
22 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 135.

verloren gegangen sei.[23] Diese Prozesse haben die Ausgangslage geschaffen für die Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts, die de Certeau genauer analysierte.

2.1 *Mystik und die Zweite Scholastik des 16./17. Jahrhunderts*

Die Mystiker dieser Zeit versuchten anders zu glauben in einer Epoche, in der nach dem Bruch der Reformation sowohl die kirchliche Hierarchie, das nunmehr katholisch-konfessionelle Selbstbewusstsein als auch die akademische Theologie wieder am Erstarken waren. Es war die Zeit der tridentinischen Reformen, in der die katholische Kirche ekklesiologisch die sakramentale Sichtbarkeit ihres Leibes betonte und die Theologie durch die Rezeption der Scholastik wieder einen eigenen Stand gewann, während die konfessionellen Streitigkeiten gegen Ende des 16. Jahrhunderts abnahmen.[24] Nicht nur in der Ekklesiologie, auch in der theologischen Erkenntnislehre der Zweiten Scholastik suchte man nach sicherer Gewissheit. Dazu rekurrierte man intensiv auf positive Quellen. Tiefergründig manifestierte sich diese Suche nach Fassbarkeit in der univoken Rede von Gott, welche sich über die Rezeption des Nominalismus in der Theologie verbreitete. In der Hochscholastik noch konnte etwa bei Thomas von Aquin die analoge Rede die immer größere Unähnlichkeit Gottes besser wahren.

De Certeau stellte in dieser Situation nun dar, wie im religiösen Leben des 17. Jahrhunderts das Verborgene, die Unklarheit des Sinns umso wichtiger wurden, indem zum Beispiel die in der Theologie verloren gegangene Allegorie von den Mystikern wieder praktiziert wurde, also das „Sagen von etwas Anderem", und zwar „mit den Repräsentationen von dem, was man gerade verliert. Das Heilige wird die Allegorie einer neuen Kultur"[25]. Die Allegorie wurde also nicht mehr verwendet, um mit vertrauten Symbolen über das weithin ineffable Heilige zu sprechen, sondern biblische Zitate oder religiöse Handlungen, die nicht mehr alltäglich verständlich waren, wurden von den Mystikern verwendet, um auf die Alterität im Alltag hinzuweisen. Eine ähnliche Umstellung ergab sich in Bezug auf die Quellen. Der in der Theologie seit dem Renaissance-Humanismus so beliebte *recursus ad fontes* ermöglichte keine vergegenwärtigende Repräsentation der Vergangenheit mehr, sondern zeigte mehr und mehr die Verschiedenheit der Geschichte – und ebenso die Problematik der Gegenwart, sich auf das Andere der Geschichte zu beziehen. So fanden die Mystiker gerade das immer mehr aus der Theologie ausgegrenzte

23 Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 141–148.

24 Für eine Darstellung der Theologie dieser Zeit siehe Knorn, *Theologie in Umbrüchen*.

25 Certeau, *L'écriture de l'histoire*, S. 168: „avec les représentations de ce qu'elle [sc. une société entière] est en train de perdre. Le sacré devient l'allégorie d'une culture nouvelle".

Legendarische attraktiv, weil man damit einerseits die Sehnsucht nach dem fehlenden Heiligen und andererseits das Andere im Fremden ausdrücken konnte.[26]

Der von de Certeau eingehend erforschte Jesuit Jean-Joseph Surin (1600–1665) stellte der Professionalisierung des Wissens in der Frühen Neuzeit wilde, aber erleuchtete Ungebildete und Narren gegenüber, die das Symbolische und Apophatische wieder in den Diskurs brachten.[27] Gegenüber der Rationalisierung des Geistlichen traten arme und einfache Laien etwa als Gottesfreunde oder Propheten auf, die den Priestern und Prälaten freimütig das Schweigen und die Zuwendung zu den Armen ans Herz legten, um Gott wieder näher zu sein, um Trost und den wahren Schatz des Evangeliums zu finden.[28] Gegenüber der machtvollen Etablierung einer kirchlichen Institution wie der Gesellschaft Jesu schließlich meldeten sich junge Ordensleute und kleine Propheten zu Wort, die öffentlich überlegten, wie der Jesuitenorden zu reformieren wäre, und damit auf dessen Defizite hinwiesen, während andere junge Jesuiten außergewöhnliche, körperliche und ekstatische Frömmigkeitsformen suchten. So sollte in einer Zeit, in der die Institution des Ordens in Administration aufging, einerseits der Geist des Anfangs wiederentdeckt werden, andererseits einer blutleeren Organisation wieder ein Körper gegeben werden – beides Ausdruck einer Sehnsucht nach dem verlorenen Gotteskontakt.[29]

Michel de Certeau sah in Jean de Labadie (1610–1674), der vom Jesuiten und Mystiker zum Wanderprediger, Sympathisanten der Jansenisten von Port-Royal, Calvinisten, Millenaristen und schließlich zum Gründer pietistisch inspirierter Gemeinden wurde, ein Beispiel für eine ins Extrem getriebene Sehnsucht nach dem Fehlenden. Es war der nomadische Wanderer auf der unablässigen und zugleich unbeirrbaren Suche nach einem Ort, der an keiner der traditionellen Instanzen von Kirche, Theologie, Glaube und religiösem Leben eine Verankerung fand. Er sei stattdessen ein Gefährte des Anderen gewesen. Er brach mit jeglichem Sozialkörper, obwohl er einen solchen zu finden suchte, und lebte „als ‚einsamer' Geist, der ‚an einem anderen Standort lebt'."[30]

Es gab zu dieser Zeit den funktionierenden Sozialkörper Kirche in seiner religiösen Bedeutung noch, ebenso eine starke Theologie und einen lebendigen Klerus. Anders hätten sich die vorgestellten Mystiker und Propheten nicht davon absetzen können, um gerade die Andersheit und das Anderswo Gottes

26 Vgl. Certeau, *L'écriture de l'histoire*, S. 170f.; zum Gegenüber und den Übergängen von positiver und mystischer Theologie in der Zweiten Scholastik vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 171–176.

27 Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 330–338.

28 Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 372–390.

29 Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 436; zum Thema insgesamt: S. 391–441.

30 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 458; zum Thema insgesamt vgl. S. 442–481.

zu suchen – gegen das Selbstsichere und Machtvolle, das allzu menschlich Vernünftige, das denkerisch wie administrativ Greifbare.

2.2 *Einfache, säkulare Gottsuche in Zeiten einer starken Kirche im 20. Jahrhundert*

Im 20. Jahrhundert gab es definitiv andere Ausgangsbedingungen des Glaubens. Doch auch da fand Michel de Certeau Mystiker/innen, die auf den abwesenden Gott hinwiesen und gerade darin diesem mehr entsprachen als die kirchliche Verkündigung ihrer Zeit. Er stellte in einem Artikel von 1957 das „Gebet von Arbeitern“[31] vor, und zwar anhand von empirischen Untersuchungen, um der empirischen Welt des Untersuchungsgegenstandes zu entsprechen und nicht vorschnell religiöse Schlüsse zu ziehen. Kurze, bewusst gelebte Pausen brächten demzufolge manche Arbeiter/innen zur Sammlung gegen die Zerstreuung, zum Schweigen gegen den Fabriklärm, zur Einsamkeit trotz der sie umgebenden Massen der Gesellschaft, zur Verbindung mit der Natur. Solidarität mit Arbeitsgenossen bis hin zum Opfer beobachtete de Certeau; eine Verbundenheit mit den Verwandten, den Nachbarn und den Notleidenden führe zu einem ganz einfachen Bittgebet. Doch Gott bleibe fern am Horizont: als Schutz, als Hoffnung auf Befreiung, als Grund des Lebens. Seine Zuwendung werde in menschlichen Gesten der Sympathie, in Anfängen der Liebe erahnt.[32]

Nun ist auch in diesem Zusammenhang zu erkennen, dass die beschriebenen unthematischen Bezüge auf Gott im alltäglichen Leben nur vor dem Hintergrund eines Wissens um ihn und aus einer lebendigen Beziehung zu ihm entsprechend religiös gedeutet werden können, wie de Certeau es tat, wenn er etwa schrieb, „das Geheimnis des Gott-Menschen selbst wohnt ihrem Gebet inne“, und „schließlich drückt nichts besser das eucharistische Geheimnis aus“[33] als ihre Lebenshingabe an den Anderen. Es fehlten „in der industriellen Welt […] die Zeichen Gottes und die Sprache der Menschen“[34], so dass de Certeau letztlich das Gebet Christi selbst in den Arbeitern erkannte. Doch teilte offenkundig nicht nur der Jesuit, der den impliziten Gottesbezug der Menschen seiner Zeit entsprechend deutete, diesen Glauben. Ähnlich wie das 16./17. Jahrhundert waren die Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), in denen der Artikel entstand, von dynamischen kirchlichen Erneuerungsbewegungen und einer sich aktiv entwickelnden Theologie gekennzeichnet.

31 Certeau, *Täglich aufbrechen*, S. 73–89.
32 Vgl. Certeau, *Täglich aufbrechen*, S. 76–85.
33 Certeau, *Täglich aufbrechen*, S. 87 (beide Zitate).
34 Certeau, *Täglich aufbrechen*, S. 88.

Es war die Zeit einer immer noch starken Kirche. So dürfte es auch hier wieder das Anliegen de Certeaus gewesen sein, in aller affirmativen Glaubenspraxis und -reflexion auf andere Menschen, die anders glaubten, und letztlich auf die Alterität Gottes hinzuweisen. Dazu konnten wiederum ‚einfache' Menschen ihre Zeitgenossen prophetisch herausfordern. Es handelt sich beim „Gebet der Arbeiter" also weniger um den Versuch zu glauben in einer durchweg säkularen Welt, als vielmehr um ein weltzugewandtes Beten und eine Form des Lebens, die Gottes Alterität achtet, in einer religiösen Welt – und gegenüber einer sich Gottes Gegenwart allzu sicheren Kirche. Entsprechend stellte de Certeau das Gebet der Arbeiter/innen dem von Professoren und Studenten gegenüber, die mit der kirchlichen Tradition beten konnten, weil sie zu ihnen sprach, und mit den im Gebet gewonnenen Ideen zur Erneuerung von Welt und Kirche beitragen wollten.[35]

3. Die anderen Orte in ihrem Verhältnis zu den *loci proprii* der Theologie

Schon in Zeiten einer starken Theologie und einer mächtigen Kirche nahm Michel de Certeau sensibel wahr, dass das Eigentliche des Glaubens verloren gehen kann. So brauche es nicht nur eine „Adaptation" an die heutige Welt, sondern „eine neue und tiefe Einsicht in die evangelische Offenbarung"[36]. Dies dürfe allerdings nicht dazu führen, dass

> die Sorge um eine echte Einsicht in den Glauben […] zu lehrmäßiger Starre [wird …], zur Weigerung, die menschliche und religiöse Tragweite der Fragen der Gegenwart anzuerkennen, schließlich zu einem Rückzug auf die Institutionen und auf einen Orthodoxismus.[37]

Die Theologie müsse auf ihren Anspruch, allgemeingültige Wahrheitsaussagen zu machen, verzichten, denn „sich als partikulär anzuerkennen heißt, die Existenz des anderen, des Zeichens für den ‚größeren Gott', anzuerkennen."[38] Wie aber kann diese andere Weise des Sprechens vom immer größeren Gott in der Theologie gelingen? Welche Rolle können dabei die vorgestellten Mystiker und Arbeiter mit ihrem „anderen Sprechen" von „anderen Orten" spielen?

35 Vgl. Certeau, *Täglich aufbrechen*, S. 81.
36 Certeau, *Der Fremde*, S. 164 (beide Zitate).
37 Certeau, *Der Fremde*, S. 164, zum Thema vgl. S. 194–203.
38 Certeau, *Der Fremde*, S. 212.

3.1 *Neue Konstellationen von Autorität*

Michel de Certeaus Anliegen wäre missverstanden, würde man diese Gottsucher/innen, so sehr sie auf zentrale Punkte im Gott-Mensch-Verhältnis hinweisen, als neue vorrangige Autorität einsetzen. Denn er plädierte für eine Vielfalt von Autoritäten:

> Jede Form von Autorität in der christlichen Gesellschaft ist gezeichnet von der Abwesenheit dessen, was sie begründet. Ob es sich um die Schrift, die Traditionen, das Konzil, den Papst oder sonst jemanden handelt – was sie *zulässt*, das *fehlt* ihr. Jede Autorität *manifestiert* das, was sie *nicht ist*. Daher ist es unmöglich, dass eine von ihnen das Ganze, die ‚Mitte' oder die Einzige ist. Allein eine unhintergehbare *Pluralität* von Autoritäten kann die Beziehung anzeigen, die jede von ihnen mit dem unterhält, was sie als ‚christliche' postuliert. […] Ihre notwendige Beziehung zu anderen schafft und sagt das Wesen der Beziehung zu dem Anderen, der sie autorisiert.[39]

Die Autoritäten bezeichnen das Bezeugte also nicht direkt, sondern es entsteht im Tun der Wahrheit, auf dem Weg, im Zwischen der verschiedenen Bezeugungen. De Certeau schrieb mehrdeutig vom „*inter-dictum*"[40], um nicht nur auf die unaussprechliche, sondern auch dem menschlichen Zugriff entzogene Mitte anzuspielen.

Im Zitat sind klassische Autoritäten der katholischen Theologie erwähnt, die in der Lehre von den *loci theologici* systematisiert sind. Dabei fällt auf, dass de Certeau diese nicht hierarchisch verstehen wollte, als würde die untere Instanz die jeweils höhere bestätigen. Vielmehr spannen diese gleichsam ein horizontales Bezeugungsnetz auf, in dessen freier Mitte sich das ergebe, was bezeugt werden soll. Zugleich verweise jede Instanz auf etwas anderes als sich selbst und könne „nicht ohne"[41] den und die anderen bestehen; keine sei aus sich selbst heraus autorisiert, sondern vom Anderen. Konstellationen in Räumen, die von Handlungen, Beziehungen, Erzählungen, Konventionen, von einem Außen und einem Innen bestimmt sind, ergeben Autorität – nicht einzelne, eindeutige Orte.[42] Wenn der französische Jesuit von den Heterologien der Mystikerinnen und Arbeiter spricht und von einer Topik des Dazwischen, der anderen, unzugänglichen Orte[43], stellt sich die Frage, ob in dieser neuen

39 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 178.

40 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 186.

41 Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 177. Die nicht-identitäre Denkform „nicht ohne", die den Raum auch für das unbegreiflich Andere Gottes offenlässt, ist charakteristisch für de Certeau, der sie von Martin Heidegger übernahm, vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 7; Valentin, *Nicht ohne Dich*, S. 85–90.

42 Vgl. Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 217–220; Gruber, *Orte und Wege*, S. 227–231.

43 Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, S. 117–128.

Bestimmung der Glaubensbezeugung das Verhältnis von *loci proprii* und *loci alieni* noch dem klassischen Modell entspricht.

3.2 *Ein kritisches Potential durch Pragmatik, Kontext und Erfahrungen von den Rändern*

Melchor Cano versuchte während der Jahre des Konzils von Trient (1545–1563), in denen er sein Werk *De locis theologicis* erarbeitete, eine Vergewisserung über die Prinzipien katholisch-theologischer Argumentation zu erreichen. Die Hauptfrage dieser 1563 postum veröffentlichten Schrift lautet: Welche Instanzen haben welche Autorität für die Begründung theologischer Aussagen? Cano identifizierte sieben Instanzen (*Orte*), die für die Theologie spezifisch sind, weil sie sich auf die christliche Offenbarung beziehen und diese auslegen (*loci proprii*):[44] Die Heilige Schrift sowie die Traditionen Christi und der Apostel als die eigentlichen Prinzipien; deren Auslegung im Glauben der gesamten Kirche, in den Konzilien und der römischen Kirche, v. a. im Papst; ferner die übereinstimmende Auffassung der Heiligen bzw. der Theologen. Daneben kannte Cano drei weitere Instanzen, mit denen Theologen argumentieren. Sie werden *loci alieni* genannt, weil sie unterstützende Argumente von außerhalb der Theologie bieten: die natürliche Vernunft, die Humanwissenschaften und die Geschichte. Mit ihnen kann etwa der Kontext bestimmter Auslegungen des Glaubens erschlossen werden, um diese besser zu verstehen und scheinbare Widersprüche zu klären.

Dieses System der *loci* stammt aus derselben Zeit, in der die von Michel de Certeau vorgestellten Mystiker auftraten. Diese Zeugen, die ihm zufolge besonders angemessen den Glauben vertreten, sind in Canos System nicht leicht zu lokalisieren. Zwar könnte man sie unter den Heiligen fassen, doch meinten Cano und die ihn rezipierenden Theologen der Frühen Neuzeit damit vor allem die als Kirchenväter verehrten Theologen mit ihren für die Lehrentwicklung wichtigen Schriften.[45] Denn es ging den Scholastikern der Frühen Neuzeit um möglichst allgemein anerkannte Belege für bestimmte Interpretationen von Schriftworten und die Konklusionen daraus. Für de Certeau dagegen kam es bei den Mystikern des einfachen Glaubens und alltäglichen Lebens auf deren überzeugende Glaubenspraxis an und auf eine Erfahrung, welche die Andersheit Gottes achtete. Er wandte sich explizit gegen ein vorrangiges Verständnis des Glaubens als ein System von wahren Sätzen. Die wichtige Rolle der Praxis in der Glaubensbezeugung wurde etwa in Peter

44 Vgl. Cano, *De locis theologicis*, cap. I,3; XII,3; zum Thema vgl. Knorn, *Theologie und ihre Quellen*, S. 23–27.

45 Vgl. Knorn, *Theologie und ihre Quellen*, S. 31–33.

Hünermanns Neukonzeption der *loci theologici* aufgenommen. Er führte die Liturgie „als pragmatische[n] Topos“[46] in die *loci proprii* ein und sah in der evangelisierenden und diakonalen Praxis der Kirche weitere „Verleiblichungen ihrer Grundvollzüge“[47], in denen der Glaube bezeugt wird – also nicht nur in geistigen, sondern in körperlichen Vollzügen, die auch de Certeau für zentral hielt. Eine weitere Gemeinsamkeit zeigt sich im Verständnis der *loci*, die Hünermann nicht als Gefäße immer gültiger Aussagen, sondern über ihre Kommunikationspragmatik verstand: Sie werden erst dadurch zu Autoritäten, dass sie im Dialog mit geschichtlichen Kontexten situations- und erfahrungsbezogen die Wahrheit der Glaubensaussagen erweisen.[48]

Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass Hünermann mit Cano von Vollzügen in der Mitte kirchlichen Handelns ausging, während de Certeau auf die prophetische Praxis an den Rändern hinweisen wollte. Dieses kritische Potential, mit dem theologische Überzeugungen im Mainstream der Überlieferung hinterfragt werden, um auf verdeckte Elemente der Offenbarung Gottes aufmerksam zu machen, findet sich in Hünermanns Vorschlag der *loci proprii* nicht.[49] Er lokalisierte die Möglichkeit der Horizonterweiterung eher in den *loci alieni*. Durch je neue Inkulturationen der christlichen Botschaft, ihre Konfrontation mit aktuellen wissenschaftlichen Überzeugungen oder anderen Religionen, auch angesichts verschiedener Aufbrüche in der Geschichte, die als Zeichen der Zeit gedeutet werden, könne es zu einem kritischen Hinterfragen der Innenperspektive kommen.[50] Nach de Certeau leisten die Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionsgeschichte eine derartige, nicht eigentlich theologische Behandlung von Inhalten und Praktiken des Glaubens, wodurch diese aus einem anderen Blickwinkel gesehen werden. Ohne den Begriff zu erwähnen, beschreibt er diese Wissenschaften wie *loci alieni*: Sie analysieren religiöse Phänomene genauso wie nichtreligiöse, ohne auf den transzendenten Grund der ersteren zu stoßen.[51] Sie entbergen dennoch herausforderndes Material für diejenigen, die auf diesen transzendenten Grund hoffen. Auch das gewöhnlich in der Theologie eher am Rande Wahrgenommene

46 Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, S. 212.

47 Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, S. 214.

48 Vgl. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, S. 222; Knorn, *Theologie und ihre Quellen*, S. 37–39.

49 Allenfalls in seinen Ausführungen zur akademischen Theologie sowie zum neuen *locus* der Glaubensüberlieferungen in anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften lässt sich ein wenig kritisches Potential gegenüber den anderen *loci* erkennen: Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, S. 218–222.

50 Vgl. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, S. 223–236, 247–251.

51 Vgl. Certeau, *GlaubensSchwachheit*, S. 161–165; *L'écriture de l'histoire*, S. 146f.; *Täglich aufbrechen*, S. 74.

könne Wichtiges von Gott zu erkennen geben, obwohl es nach bisherigem Verständnis nicht zur rationalen Begründung des Glaubens dient: Volksfrömmigkeit, mit ihrem Alltag betende Arbeiterinnen, unbekannte Heilige. Darüber hinaus waren Reiseberichte von Missionaren für de Certeau eine ergiebige Quelle, weil in ihnen die religiöse Praxis in ihrer kontextuellen Einbettung, in Verbindung mit dem gesamten Rahmen menschlicher Erfahrung erscheint.

So sehr dieses Material heute zumeist von einem theologiefernen Ort bereitgestellt wird, so wichtig war es dem französischen Jesuiten für die Fragen theologiespezifischer Gotteserkenntnis. Insofern verschränkt sich hier der Bezug auf die *loci alieni* mit einem Erkenntnisinteresse, das in klassischer Theologie den *loci proprii* zugeordnet ist. Dadurch werde nach Margit Eckholt der Referenzrahmen der *loci* umgestellt.[52] Angesichts zahlreicher Krisen im Inneren der Kirche und angesichts ernster Schwierigkeiten in der Vermittlung des überlieferten Glaubens kommen neue Räume in den Blick, an denen die Wahrheit des Glaubens klarer erscheint als an den gewöhnlichen zentralen kirchlichen Instanzen der Offenbarungsdeutung. Eher an den Grenzen im Dialog mit Nichtchristinnen und Fremden, in interkultureller Begegnung oder im Blick auf kirchenferne Suchbewegungen erschließen sich theologische Gehalte neu, und der Glaube kann sich auf ungewohnte Weise ausdrücken und verkörpern.[53]

3.3 *Ein ständiges Aufbrechen von den bleibend wichtigen Quellen der Theologie*

So sehr die *loci alieni* ins Zentrum gerückt, ja fast zu anderen *loci proprii* geworden sind: Ihr kritisches Moment würde verloren gehen, wenn die klassischen eigentlichen Orte der Theologie ihre Bezeugungsfähigkeit einbüßten. Ihre Kritik ist nur so stark wie das Gegenüber, das sie herauszufordern suchen. Insofern betont Daniel Bogner zurecht:

> Das Gegen-den-Strich-Lesen der herkömmlichen Tradition findet hier noch innerhalb der religiösen Welt statt. Aber die Mystik steht damit bereits Pate für jene ‚Wanderungen des Glaubens', die mit fortschreitender Modernisierung die religiösen Eingrenzungen oder gar kirchlichen Orte verlassen haben […]. Das ursprünglich religiöse und von den Mystikern zuerst geprägte Schema bleibt weiterhin wirksam: Es ist die Geste des ständigen Aufbrechens, der nimmersatten Suche nach einem abwesenden, nicht greifbaren ersten Grund, der

52 Vgl. Eckholt, *Gast eines Anderen*, S. 67f.; auf eine ähnliche Umstellung mit Blick auf die Suche genuin theologischer Erkenntnis aus den „Zeichen der Zeit" verweist Marschler, *Zeichen der Zeit*, S. 52–54.

53 Vgl. Eckholt, *Gast eines Anderen*, S. 166–178.

> noch als Auslöser eines Begehrens wahrgenommen, aber an keinem der eingenommenen weltlichen Orte je mit Sicherheit identifiziert werden könnte.[54]

Es gehört zum Wesen und zur Wirksamkeit der mystischen Wahrnehmung des Anderen, die herkömmlichen religiösen Orte zu überschreiten. Doch muss es ein „ständiges Aufbrechen" bleiben, das von jenen Orten ausgeht, von denen es sich absetzt und nach einem fehlenden Ziel sucht: „eine Anstrengung des Darüber-hinaus-Gehens mit einer durch die Zeit beschädigten und verdunkelten Tradition"[55]. Die Mystiker bieten dabei „nicht so sehr Ergänzungs- oder Ersatzkenntnisse, -topographien und -instanzen als vielmehr einen anderen Umgang mit der christlichen Tradition"[56]. Wie bereits erwähnt, standen sowohl die Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts als auch die Arbeiter der 1950er-Jahre an einem Übergang, bei dem das Eigentliche der Theologie fremd wurde, aber noch mächtig schien. Könnte ihre sich in einfachen Formen artikulierende Sehnsucht nach dem Anderen noch wahrgenommen werden, wenn jenes Eigentliche fast entschwunden ist? Insofern braucht es auch heute weiterhin Menschen, welche in dieser Tradition leben und die Quellen der Theologie sowie ihre Deutungsgeschichte in den verschiedenen Bezeugungsinstanzen lesen. Diese Verbindung zu den Quellen bedarf selbstverständlich der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Fragen und gegenwartsrelevanten Denkformen, damit sie offen und anschlussfähig für die kritischen, verfremdenden Lektüren bleibt und so die Herausforderung vom Anderen überhaupt wahrnehmen kann.

An diesem Punkt setzt Karlheinz Ruhstorfers Vorschlag an, die transzendentale Weisung der Heiligen Schrift erneut als „existentiale[n] Ort"[57] zu verstehen, der „nach metaphysisch-theologischer Affirmation, nach modern-anthropologischer Negation, nach postmoderner De-Limitation" wieder zu erschließen ist, indem diese „Vielfalt der kategorialen Verhältnisse"[58] zu den *loci theologici* genommen wird. Im Durchgang durch die verschiedenen „produktiven Konstellationen" von Glaube und Vernunft, welche die europäische Geistesgeschichte herausgebildet haben, kann es Ruhstorfer zufolge zu „eine[r] radikal neuartige[n] *Zusammenstellung* von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken in deren Bezogenheit auf die christlichen Basisnarrative der Bibel"[59] kommen. Ähnlich war es für de Certeau wichtig, durch die Transformationen, Verschiebungen und Dezentrierungen des Glaubens hindurch zu

54 Bogner, *Von den Mystikern lernen*, S. 206.
55 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 29.
56 Certeau, *Mystische Fabel*, S. 28.
57 Ruhstorfer, *Quelle des Glaubens*, S. 109, nach Eberhard Jüngel (1934–2021).
58 Ruhstorfer, *Quelle des Glaubens*, S. 108 (beide Zitate).
59 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 23 (beide Zitate).

einem neuen Leben in der Überlieferung zu kommen. Er stellte einen heterologen Umgang mit den fremd gewordenen Quellen des Glaubens und Andersorte vor, an denen diese Überlieferung nicht affirmativ bezeugt wird, sondern in deren Konstellationen sich lediglich eine Ahnung vom Anderen einstellt. Doch aus ihrem Umgang mit den „Ruinenfeldern" der Quellen werden sie zu theologischen Bezeugungsinstanzen, mit denen die transzendentale Weisung auf eine der Alterität Gottes angemessene Weise erschlossen und gelebt werden kann.

Literatur

Bauer, Christian: „Verwundeter Wandersmann? Michel de Certeau – eine biographische Spurensuche", in: Christian Bauer/ Marco A. Sorace (Hrsg.): *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern: 2019, S. 13–81.

Bauer, Christian/ Sorace, Marco A. (Hrsg.): *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern: 2019.

Bogner, Daniel: „Von den Mystikern lernen? Michel de Certeau und die Rolle der Religion heute", in: *Herder Korrespondenz* 64 (4/2010), S. 202–207.

Cano, Melchor: *De locis theologicis libri duodecim*. Salamanca: 1563.

Certeau, Michel de: „Mystique", in: *Encyclopaedia universalis* 11 (1971), S. 521–526.

Certeau, Michel de: *L'écriture de l'histoire*. Paris: 1975.

Certeau, Michel de: *Heterologies. Discourse on the Other*, übers. v. Brian Massumi. Minneapolis, MN: 1986.

Certeau, Michel de: *Kunst des Handelns*, übers. v. Ronald Voullié. Berlin: 1988.

Certeau, Michel de: *GlaubensSchwachheit*, übers. v. Michael Lauble, hrsg. v. Luce Giard. Stuttgart: 2009.

Certeau, Michel de: *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. Michael Lauble. Berlin: 2010.

Certeau, Michel de: *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit*, übers. v. Andreas Falkner. Stuttgart: 2018.

Certeau, Michel de: *Täglich aufbrechen zu den anderen. Reflexionen zur christlichen Spiritualität*, hrsg. v. Andreas Falkner. Würzburg: 2020.

Eckholt, Margit: *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*. Ostfildern: 2020.

Füssel, Marian: *Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk*. Wiesbaden: 2018.

Gruber, Judith: „Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von *De Locis Theologicis* mit der Raumtheorie Michel de Certeaus", in: Christian Bauer/ Marco A. Sorace (Hrsg.): *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern: 2019, S. 225–250.

Hünermann, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*. Münster: 2003.

Knorn, Bernhard: „Die Theologie und ihre Quellen. Zur Rezeptionsgeschichte der *Loci theologici* Melchor Canos", in: Dirk Ansorge/ Bernhard Knorn (Hrsg.): *Zwischen Dogma und Erfahrung. Erkundungen zum Grund des Glaubens*. Münster: 2021, S. 21–39.

Knorn, Bernhard: *Theologie in Umbrüchen. Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts im Dienst der Reform*. Münster: 2023.

Marschler, Thomas: „Zeichen der Zeit als neuer *locus theologicus*?", in: Jan-Heiner Tück/ Magnus Striet (Hrsg.): *Jesus Christus – Alpha und Omega*. Freiburg i.Br.: 2021.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Die Quelle des Glaubens und Denkens. Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute", in: Thomas Söding (Hrsg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*. Freiburg i.Br.: 2007, S. 98–149.

Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa", in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.

Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt a.M.: 2009.

Valentin, Joachim: „‚Nicht ohne Dich'. Mystische Sprache bei Michel de Certeau", in: Christian Bauer/ Marco A. Sorace (Hrsg.): *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern: 2019, S. 85–97.

Zmy, Manfred: *Orte des Eigenen – Räume des Anderen. Zugänge zum Werk von Michel de Certeau aus raumphilosophischer Perspektive*. Göttingen: 2014.

Offenbarungsereignisse – ein fundamentaltheologischer Vorschlag

Revelatory Events - Theological Proposal

Thomas Schärtl

Abstract

The article raises the question in what sense revelation can be understood as an event. The paper proposes a specific notion of event coined by Badiou and tries to enrich it with insights from phenomenology and hermeneutics. In doing so revelatory events appear to get their significance because of their ability to let a surplus of meaning emerge which contributes to the transformation of a subject that is drawn into the narrative the event initiates as its mode of reception.

Keywords

Revelation, Event, Phenomenology, Performative Reception, Badiou, Surplus of Meaning

1. Anfragen und Aufgaben

Peter Zeilinger hat in verschiedenen Publikationen darauf aufmerksam gemacht, dass wir systematisch-theologisch das Konzept des Offenbarungs- und Heilsereignisses neu zu bedenken haben.[1] Den wichtigsten Anstoß für seinen Appell und sein Programm liefert eine nüchterne Einsicht in das – in manchen Fällen kaum entzifferbare[2] – Maß der Historizität jener „Ereignisse“,

1 Vgl. hierzu bes. Zeilinger, *Offenbarung als Ereignis*, S. 25–101.

2 Vgl. ebenso Zeilinger, *Repräsentation einer Leerstelle*, S. 212–283, bes. 228: „Für ein angemessenes Verständnis der politischen Dimension des Exodus-Narrativs ist es von größter Bedeutung, dass es sich *nicht auf eine reale Migrationsbewegung von Punkt A nach Punkt B bezieht*, also auf keine historische Wanderungsbewegung rückblickt aus einem geographisch zu verortenden Land Ägypten in das Land Kanaan/Israel. Diese Art von ‚Nicht-Historizität‘ des Gründungsnarrativs der biblischen Tradition ist von größter Bedeutung – und zwar nicht in kritischer, sondern in höchst produktiver Hinsicht. Erst jetzt, erst unter der Voraussetzung

© THOMAS SCHÄRTL, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_016
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

auf die die biblischen Schriften zu referieren scheinen. Aber diese Referenz wird im Lichte historischer und archäologischer Erkenntnisse brüchig, sodass sich die Frage stellt, womit wir es – etwa dann, wenn wir die durchaus komplexe Entstehungsgeschichte der Torah ernst nehmen und die ethisch-politische Programmatik darin zu dechiffrieren lernen – beim semiotischen Kosmos der biblischen Bücher am Ende nun genau zu tun haben: mit einer fiktionalen Aufladung historischer Ereignisse, mit einer mythologischen Rahmung religiöser Erfahrungen, mit einer religiös-politischen Utopie? Aber sind diese Fragen – und auch darauf spielt Zeilinger an – nicht selbst noch einmal Produkt einer zu starren Denkform, die den semiotisch belangvollen Vorgang des Repräsentierens an einer bestimmten Weise des Referierens festmacht – etwa im Sinne eines Referierens auf Identifizierbares, das sich als vergangenes Faktum festmachen lässt oder (idealerweise vielleicht sogar) als etwas Gegenwärtiges einstellt? Zeilinger stellt demgegenüber in einer von Derrida u.a. angeleiteten Auslegung der Text- und Zeichendimension etwa der Exodus-Erzählung heraus, dass die biblische Denkart ein anderes Bezeichnungs- und Referenzmodell einführt,

> in der der Blick auf die Zukunft kulturgeschichtlich erstmals eine positive gegenwartsverändernde Bedeutung erhält. Diese Zukunftsorientierung lässt sich strukturell am besten mit der Zeitform des Futur II zum Ausdruck bringen. Israel wird auf das Leben im Gelobten Land nicht als einem zukünftigen Ereignis ‚vertröstet', sondern an dieser – Vergangenheit und Gegenwart transformierenden – Zukunft ist das gesamte Geschehen schon jetzt (d.h. schon vom Auszug aus der alten Ordnung an) ausgerichtet. Eine aufmerksame Lektüre aber zeigt, dass die befreite Gegenwart auch tatsächlich bereits von der Ordnung der Zukunft geprägt sein muss (auch wenn ihre ‚Vollendung' noch aussteht), um die Wüstenwanderung zu beenden und den Einzug ins Gelobte Land zu vollziehen.[3]

Diese von der Darstellungs- und Kommentierungsweise biblischer Schriften her angeleitete Perspektive schüttelt das in die Theologie der Gegenwart ererbte heilsgeschichtliche Paradigma noch einmal durcheinander – zumindest macht sie sensibel für ein nicht zu tilgendes Referenzproblem, das sich insbesondere

---

dieser Art von fiktionaler Erzählung eröffnet sich für den/die LeserIn oder VermittlerIn des Textes die Frage, wovon der Exodus eigentlich spricht. Erst jetzt wird der Text frei vom Bal[l]astst nachträglich eine mehr oder minder nachvollziehbare Gestalt der Aufzeichnung eines einmaligen historischen Geschehens zu präsentieren. Nun wird die Lektüre vielmehr frei, um nach jenem geschichtlichen Kontext zu fragen, der seiner Entfaltung und Gestaltung zugrunde liegt und den dieser gerade *nicht* unmittelbar *präsentiert*, sondern vielmehr auf eine zur aufmerksamen Lektüre auffordernde Weise *repräsentiert*."

3 Zeilinger, *Repräsentation einer Leerstelle*, S. 261.

daran zeigt, dass Offenbarungsereignisse sich einer Offenbarungsqualität zu entledigen scheinen, wenn wir sie wie historische Ereignisse fassen wollten, die sich in einem geradezu univoken Sinne dem Zugriff der historischen Vernunft – also damit auch den Zugriffen des historischen Erklärens darbieten. William Craig offeriert in seinem (von Wolfhart Pannenberg übernommenen und evangelikal eingefärbten) Umgang mit der Auferstehung Jesu und der Deutung der Auferstehung als eines „historischen" Ereignisses ein Anschauungsbeispiel für die Tiefenschichten einer offenbarungstheologischen Referenzproblematik:

> Early Christians believed in Jesus' (physical, bodily) resurrection.
> […] The best explanation of that belief is the hypothesis of the disciples' discovery of Jesus' empty tomb and their experience of post-mortem appearances of Jesus.
> […] The hypothesis of the disciples' discovery of Jesus' empty tomb and their experience of postmortem appearances of Jesus has the explanatory power to account for that belief.
> […] Rival hypotheses such as spontaneous generation within a Jewish context, dreams about Jesus, cognitive dissonance or a fresh experience of grace following Jesus' death, etc., lack the explanatory power to account for that belief.
> […] The best explanation for the facts of Jesus' empty tomb and postmortem appearances is the hypothesis that Jesus rose from the dead.[4]

Dieser Zugang sieht sich gewissermaßen eingekeilt in die Rivalität möglicher historischer Erklärungshypothesen zur Auferstehung Jesu. Der Tonfall ist apologetisch insofern, als die Referenz auf ein historisches Ereignis supranaturalen Ursprungs gegenüber möglichen alternativen, mit Wahrscheinlichkeiten behafteten Erklärungsmöglichkeiten verteidigt und im Gelingen solcher Verteidigung auch die Verwurzelung des Auferstehungsglaubens versprochen wird. Aber selbst wenn wir uns für Craigs Sicht erwärmen könnten und die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis deuten wollten, bleibt doch die Frage bestehen, was nun dieses „supranaturale" Ereignis zu einem *Offenbarungsereignis* macht?[5] Ist es seine angeblich supranaturale Seite *per se*? Oder liegt es

4 Craig, *Reasonable Faith*. S. 351f.

5 Peter Zeilinger hat die hier angetippte Frage noch grundlegender und allgemeiner formuliert; vgl. Zeilinger, *Offenbarung als Ereignis*, S. 83: „Es wird somit für das Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes notwendig, den Gestus des *Lesens* bzw. der ‚Lektüre' (das heißt den Zugang zu einer Erkenntnis, deren Gehalt nicht unmittelbar präsent, sondern in irgendeiner Form *medial vermittelt* ist) nicht nur auf die *narrativen Aussage*[n] der biblischen Texte zu beziehen, sondern auch auf ihren geschichtlichen, sozialen und politischen Kontext. Wovon ‚spricht' eine Tradition, eine Kultur oder eine religiöse Überlieferung, wenn sie *nachträglich*, in einem großen zeitlichen Abstand, Deutungen und Texte hervorbringt, denen sie nicht nur größte Verehrung entgegenbringt, sondern diese zugleich zur Grundlage ihres Weltbildes und ihres gesellschaftlichen wie politischen Handelns macht? Wovon

an einem bestimmten Gehalt, der mit und durch solch ein (übernatürliches) Ereignis transportiert wird?

Karlheinz Ruhstorfer hatte auf ähnliche Weise im Zusammenhang mit einer Kritik an möglicherweise verkürzten Modellen und Vorstellungen des Handelns Gottes auf die prekäre Bestimmung des Verhältnisses von Ereignishaftigkeit und Offenbarungsqualität verwiesen:

> Was ist Offenbarung? Sagen wir: Die Geschichte mit dem brennenden Dornbusch. Dann wäre aber zu klären, ob dieses Ereignis jemals so stattgefunden hat. Ähnliches gilt von der Gestalt Abrahams, vom Auszug aus Ägypten, wie er in der Bibel beschrieben ist, von der Gottesoffenbarung am Sinai. Wir haben die Grenze zum Mythos bereits überschritten. Was unterscheidet diese Texte aber von anderen altorientalischen oder altgriechischen Mythen und Erzählungen, denen wir freilich keine Offenbarungskraft zusprechen?[6]

Auf diese Frage Ruhstorfers würde William Craig vermutlich unter einer religionsgeschichtlich-exzeptionalistischen Hinsicht mit einer Referenz auf supranaturale Ereignisse antworten, die in den biblischen Schriften belegt und bezeugt, in den außerbiblischen Mythen aber lediglich fingiert seien – eine Antwort, die die religionsgeschichtlichen mytho-poietischen Parallelen zwischen der Bibel und den außerbiblischen Schriften im Grunde beiseiteschiebt und für die eigene christliche Position einen Sonderstatus reklamiert. Zeilinger würde dagegen auf die revolutionären politisch-theologischen Zusammenhänge verweisen, die die Referenz der biblischen Texte als aktualisierten Blick in eine verheißene Zukunft zu erkennen geben, wobei es eben diese politisch-theologische Signatur sei, die biblische Texte noch einmal vom Mythos unterscheide.[7]

---

spricht eine Tradition, wenn sie sich – im Unterschied zu mythischen Vorstellungen – auf *geschichtliche* Erfahrungen bezieht und in ihren Texten nicht ‚Berichte' von geschichtlichen Ereignissen formuliert, sondern kunstvoll und mehrstimmig gestaltete ‚Deutungen'? *Inwiefern* sind diese Vermittlungsgestalten ‚geschichtlich' und *inwiefern* lassen sie sich als Bezug auf konkrete geschichtliche Erfahrungen von ‚Offenbarung' lesen? Der Versuch einer klaren Unterscheidung oder gar Trennung einer Ebene der inhaltlichen Vermittlung und einer Ebene der äußeren Form (z.B. der Gattung oder des Stils) würde hier das Wesentliche verfehlen und die Texte als ‚Aufzeichnungen' missverstehen."

6 Ruhstorfer, *Offenbarung*, S. 393.

7 Vgl. Zeilinger, *Repräsentation einer Leerstelle*, S. 231–239. Auch Zeilinger muss a. a. O. einen gewissen Exzeptionalismus bedienen, wenn und weil er die Torah aus dem mythologischen Umfeld des Alten Orients herauszubrechen versucht und unter besonderer Bezugnahme der Theologie des Dtn die Souveränität von Schrift und Gesetz als kulturelle Sonderleistung Israels gegenüber den Königsmythologien der umgebenden Kulturen herauszustellen versucht. Zwar ist damit ein Supranaturalismus eindeutig vermieden; aber über die Offenbarungsqualität solcher Konstellation ist noch nicht entschieden – es sei denn, wir dürften

2. Annäherung über eine Analogie

Die folgenden Überlegungen versuchen jedoch, einen dritten Weg zu beschreiten, der sachlogisch zwar einige Kerngedanken Zeilingers aufgreift, dem Mythos gegenüber jedoch weiterhin freundlich eingestellt bleibt[8] und die inhaltlich-qualitative Seite von Offenbarung nicht allein an einer ethisch-politischen oder religiös-utopistischen Botschaft festmacht. Im Zentrum steht dabei eine gewisse Revision des Ereignisbegriffes, die nicht auf eine neue Mystifizierung des Ereignishaften hinauslaufen soll, sondern in den von Craig und anderen herangezogenen, sozusagen „herkömmlichen" und wissenschaftlich zugerüsteten Ereignisbegriff eine hermeneutische und eine phänomenologische Dimension einträgt, die uns theologisch hilft, das Offenbarungshafte an Ereignissen zu verstehen und einen religionsgeschichtlichen Exzeptionalismus zu vermeiden, indem eine vorsichtige Kriteriologie des Offenbarungsartigen angedeutet wird. Zeilingers Kern-These, die in diese Zusammenhänge so übersetzt wird, dass wir sagen wollen, dass die Referenz biblischer Texte auf „Ereignisse" nicht einfach so vorliegt, sondern über eine performative Aktualisierung erst „erzeugt" wird, sodass der aktualisierende Umgang mit biblischen Texten für ein Verständnis von Offenbarung geradezu lebenswichtig ist, soll in den hier zu skizzierenden Vorschlag eingebettet werden.

Karlheinz Ruhstorfer bietet für den Richtungssinn der hier vorzustellenden Arbeit am Ereignisbegriff und für das damit einhergehende Verständnis biblischer Schriften, insbesondere ihrer Referenzeigenart, den entscheidenden Einsatzpunkt. Geschichtsphilosophisch verweist er zudem auf den für die Theologie schlicht nicht zu ignorierenden postmodernen Umgang mit den Eigenarten von Sprache und Text, der es uns gestattet, über ein allzu einfaches, von Protokollen und Berichten her erborgtes Verständnis von Referenz hinauszugehen und den biblischen Schriften gerade in der ihnen eigenen Zeichendimension eher gerecht zu werden. Ruhstorfer konzentriert sich aber, anders als Zeilinger, auf den biblischen Bezug zu Jesus Christus[9]:

---

ein offenbarungstheologische Rahmentheorie voraussetzen, die darlegen kann, dass sich Gottes Gegenwart im Aufbruch aus politischen Ordnungen oder im Durchbruch einer besonderen ethischen Perspektive versteht. Dass es für solch eine Theorie auch Hürden und Anfragen geben wird, sehen wir z.B. bei Menke, *Theorie der Befreiung*, S. 344–469.

8 Diese neue Freundlichkeit habe ich von den inspirierenden Arbeiten von David Brown gelernt und übernommen. Vgl. hierzu weiterführend Brown, *God and Mystery in Words*.

9 Das hat insofern einen theologischen Vorteil, als sich eine politisch-ethische Kriteriologie des offenbaren Gegenwärtigsein Gottes nicht in den Vorwürfen verheddert, die Christoph Menke insbesondere an die Theologie des Dtn formuliert (wobei er die Befreiungsbotschaft des Buches Exodus dem Gesetz gegenüberstellt. Vgl. Menke, *Theorie der Befreiung*, S. 433: „Die Befreiung zu vergessen ist […] keine psychologische, charakterliche oder intellektuelle

> Die Postmoderne […] eröffnet noch eine neue Perspektive auf die Jesusgeschichte und mehr noch auf die biblischen Texte überhaupt. Diese stellt nicht die historische Referenz in das Zentrum, sondern die Narrativität. Man muss nicht so weit gehen wie Derrida und das Außerhalb des Textes in Frage stellen. Klar ist aber, dass uns die unzähligen Geschichten der Bibel und in besonderer Weise die vielen Geschichten über Jesus etwas zu sagen haben, auch wo sie nicht von historischer Referenz getragen werden. Der Signifikant der so genannten Offenbarungsschriften rückt ins Zentrum der Analyse. Die Textur der Bibel wird signifikant, und Jesus selbst wird zum Zeichen. Dieses Zeichen wird aber von jedem und jeder anders gedeutet. Die bezeichnete Sache erscheint als Leerstelle, die jedoch zugleich eine Lehrstelle ist.[10]

Ruhstorfer meint damit natürlich nicht, dass die biblischen Schriften auf „nichts" referieren; denn nur ein sehr schablonenhafter historisierender Faktualismus könnte uns die Schwarz-Weiß-Alternative aus Referenz auf historische Fakten versus Fiktion aufdrängen. Gemeint ist eher, dass sich erst in der performativen Aktualisierung der biblischen Texte die Referenz „auftut", weil sich das als Vergangenheit angesagte Verheißungsfutur „präsentiert" – d.h. darbietet und präsentisch macht.

Den Auftakt für die Darstellung der ersten Umrisse einer derartigen Sichtweise bildet für die weiteren Überlegungen zunächst eine nicht-theologische Analogie, die vielleicht etwas drastisch wirkt, aber die Absicht verfolgt, für eine erste hermeneutische und phänomenologische Plausibilität zu werben.[11] Das Beispiel, das hier herausgegriffen sei, ist der Brand der Kathedrale *Notre-Dame de Paris*. Dieses „Ereignis", auf das wir uns auch im Sinne einer historischen Tatsache beziehen, die am 15. und 16. April 2019 *stattgefunden hat*, wird in einer Rezeptionsgeschichte, die sich im Kontext einer mehrjährigen Pandemie, eines in Europa tobenden Krieges und einer sich abzeichnenden verschärfenden ökologischen Krise u. a. m. herauskristallisierte, als Menetekel

---

Schwäche […], sondern eine Notwendigkeit, die in nichts anderem als dem Gebot gründet, die Befreiung zu erinnern. Das Gebot der Erinnerung bringt selbst das Vergessen hervor. Das ist das Gesetz des Gebots: Das Gesetz des Gebots ist seine Vergesetzlichung. Das Gebot schlägt in sein Gegenteil um, in das Gesetz. Damit aber hört es auf, das Gebot der Befreiung zu sein; denn das Gebot befiehlt und vollzieht – beides in einem – die Befreiung nur, indem es die Form des Gesetzes durchbricht. Durch seine Vergesetzlichung wendet sich das Gebot gegen sich selbst; es beraubt sich seiner befreienden Kraft." In der von Menke so angedeuteten Dialektik von Gesetz und Befreiung wären Jesus (und Paulus) sozusagen die Protagonisten, die das Gebot über das Gesetz hinausragen lassen und damit die Befreiung mit der Transfiguration des Gesetzes identifizieren könnten.

10 Ruhstorfer, *Offenbarung*, S. 397.

11 Ich verdanke diese Analogie meiner Kollegin Stephanie Rumpza aus einem Gespräch im August 2022 in Schloss Fürstenried. Sie führt als Quelle ihr Gespräch mit Jean-Luc Marion an; beide waren Augenzeugen des Ereignisses.

eines Untergangs *gelesen*, bei dem z.B. die Frage aufgeworfen wird, ob sich ein wertebasiertes und zukunftsoptimistisches, über-nationales Europa nicht verbraucht hat. Was sich – nehmen wir derartige Deutungen und Rezeptionen in das innere Gefüge der Ereignishaftigkeit hinein – hier „wirklich" ereignet hat, geht *über* die historisch rekonstruierbaren Konstellationen der Tatsache „Kirchenbrand" hinaus; eine rein faktualistisch-rekonstruierende Ermittlung in Hinsicht auf Brandursache und -hergang verrät uns nicht viel oder nichts Entscheidendes darüber, *wie* sich das Ereignis *präsentiert* und welche weitere aktuelle Bedeutung emergierte.

Im konkreten Beispielfall verdankt sich diese Emergenz von Bedeutung einerseits dem Brand an einem europäischen Wahrzeichen, andererseits aber auch einem Deutungs-„Rahmen" einer schon vorliegenden Grammatik (und mit diesem Hinweis geht die skizzenhafte phänomenologische Herangehensweise eindeutig in eine hermeneutische über), die man – für das vorliegende Beispiel – vielleicht ungenau und unfertig mit einer apokalyptischen Krisenstimmung umschreiben könnte. Ohne hier eine perfekte phänomenologische und hermeneutische Analyse vorlegen zu können, dürfen wir aber durchaus festhalten, dass das in Rede stehende Ereignis sich in einer bestimmten Weise präsentierte, – nämlich als Ereignis des In-Flammen-Aufgehens eines europäischen Einheits- und Friedenswahrzeichens – und dass mit dieser Präsentation in einem gegebenen Rahmen eine Bedeutungsemergenz angestoßen wurde, die sich jetzt schon refigurierend darauf auswirkt, wie wir das in Rede stehende Ereignis nunmehr sehen und wie wir davon erzählen. Refiguration des Sehens und Sagens sind aber nicht äußerlich oder arbiträr der Präsentation des Ereignisses angefügt; vielmehr stehen die präsentierten Qualitäten des Ereignisses in einer organischen Verbindung mit den Qualitäten der refigurierten Bezugnahme, durch die das Ereignis jeweils aktualisiert und gedeutet wird.

Ist der Brand der Kathedrale von *Notre-Dame de Paris* ein Offenbarungsereignis? Vielleicht wirkt solch eine Analogie schon im Ansatz ein bisschen überspannt; aber das Beispiel folgt der Spur gegenwärtiger Phänomenologie, die – bei aller Besonderheit des Religiösen – Offenbarungen im weitesten Sinne als *Manifestationen* des Eigentlichen oder zumindest als das durchaus disruptive In-Erscheinung-Treten des Wahren versteht. Erfahrungen der bildenden Kunst, der Musik, der gesellschaftlich-politischen Zäsur, der Ausgeliefertheit, der Be- oder Entgrenzung, der Intimität … dürften in dieser Hinsicht als Offenbarungen in einem sehr weiten und religiös noch unspezifischen Sinne verstanden werden. Aber obwohl sie religiös noch nicht spezifisch sind, lässt sich an ihnen – wie das Beispiel anzudeuten versuchte – eine Art Grundgrammatik von Offenbarungsereignissen ablesen, die mit einigen veränderten Vorzeichen auch für ein christliches Verständnis von Offenbarung dienlich

sein kann. Vier Aspekte ließen sich für dieses Verständnis von Offenbarungsereignissen („Offenbarung" sozusagen mit kleinem „o") herausstellen:

i. Wir sollten zwischen den Faktoren, die ein historisches Faktum konstituieren und den eigentlichen Qualitäten eines Ereignisses zu unterscheiden lernen. Während es dem wissenschaftlichen Nachbau oder der geschichtlichen Forschung um die Rekonstruktion der Konstellationen und Faktoren der Tatsache geht, geht es der ereignisphänomenologischen Bezugnahme um die emergierende Bedeutung. Dass ein Ereignis sich als Ereignis *präsentiert* und dass darüber hinaus eine neue Bedeutung emergiert, ist – so die hier zu unterstellende These – nicht die Summe der Eigenbedeutungen der Faktoren, aus denen das Ereignis konstelliert ist.[12] Daher dringt eine rein am Paradigma der nachstellenden Wiederholbarkeit orientierte, faktoren-analytische Rekonstruktion des Ereignisses nicht zu dem vor, wie sich ein Ereignis präsentiert und welche neue Bedeutung zudem aus ihm entspringen könnte.

ii. Die Umrisse und Inhalte einer emergierenden, überschießenden Bedeutung werden erst durch die Rezeption, also die Wirkung auf die Rezipienten der Bedeutung, sichtbar; diese Wirkung wirkt insofern auf die Tatsache zurück, als die überschießende neue Bedeutung wichtiger und phänomenologisch erstrangiger wird als die sich langsam abdunkelnde Eigenbedeutung des sich präsentierenden, auf der Tatsache aufruhenden Ereignisses. Wir können dem Ereignischarakter des Ereignisses daher nicht nur durch Erklärung und Rückführung gerecht werden, sondern nur durch die Bezeugung seiner Bedeutung bzw. der emergierenden Bedeutung, indem wir das Ereignis eröffnen für das Bündel jener Ereignisse, die jeweils unserem ureigenen Leben Bedeutung verliehen haben und verleihen. Die performative und transformative Kraft bezeugt die Bedeutung eines Ereignisses.[13]

iii. Obwohl die Konstellationen und Faktoren der Tatsache für den phänomenologisch und hermeneutisch nun bedeutsamen Ereignischarakter eines Ereignisses nicht von Belang sind, sind sie für das Auftreten des Ereignisses allerdings schon relevant, sodass sich die Frage stellt: Wie können bestimmte Konstellationen in einer Tatsache ein Ereignis bilden, das sich in einer Weise so präsentiert, dass eine emergierende Bedeutung daraus hervorgeht? Die Faktoren, wenn ein Ereignis mehr sein soll als ein

12 Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, S. 200f. Vgl. hierzu die Diskussion bei Zeilinger, *Offenbarung als Ereignis*, S. 55–62.

13 Im Hinblick auf die eingangs als Problemaufhänger benutzte Frage nach dem Umgang mit dem „Ereignis" der Auferstehung Jesu habe ich diese Überlegungen an anderer Stelle zu konkretisieren versucht. Vgl. Schärtl, *Ostern und Einsicht*, S. 153–168.

Faktum, werden in der Selbstpräsentation des Ereignisses nicht präsentiert, während sie in der Präsentation des Faktums als eines Faktums als Konstituenten des Faktums aufscheinen müssen. Dennoch markieren sie in ihrer Wirksamkeit das, was man den Ort des Auftretens des Ereignisses nennen könnte (die Ereignisstätte), weil wir eine Welt ohne das Eintreten des Ereignisses – einen „Zustand davor" sozusagen – kennen.[14] Anders gesagt: Nähmen wir die für die Ereignispräsentation abgeblendeten Konstellations-Faktoren aus unserer Gesamtrechnung heraus, käme es nicht zu einem Eintreten des Ereignisses und – in der Folge – auch nicht zu der am Beispiel angedeuteten Emergenz von Bedeutung.

iv. Schlussendlich müssen wir festhalten, dass die sich mit einer eigenen Qualität präsentierende Eigenbedeutung des Ereignisses von den Faktoren, die ein Ereignis konstellieren, ausgeht und ein Emergieren der Bedeutung zulässt, wenn und sofern ein bestimmter Rahmen gegeben ist, der eine Wirkung, Aneignung, Aufnahme oder Aktualisierung des Ereignisses induziert, sodass sich diese neue Bedeutung zeigt. Die Rolle, die die Konstellationsfaktoren für die Selbstpräsentation des Ereignisses und die Emergenz von Bedeutung spielen, lässt sich vermutlich eher schlecht als recht unter dem Stichwort der „Kausalität" versammeln, weil wir hier nicht mit notwendigen Zusammenhängen operieren können. Wir müssen aber einen wie auch immer zu benennenden Zusammenhang konstatieren,[15] weil nicht jede beliebige Bedeutung aus einer beliebigen Konstellation von Faktoren zu emergieren scheint, während aber andererseits die Qualität und Eigenart der Konstellationsfaktoren von der Qualität der emergierenden Bedeutung überschritten wird.

Schon an dem oben gewählten Beispiel einer alltäglichen, disruptiven Offenbarung – den Brand der Kathedrale *Notre-Dame de Paris* – ließen sich die genannten Aspekte bewähren: Die Bedeutung dessen, was da geschieht – greifbar in der Deutung einer Epochenzäsur – geht über die physischen Konstellationen der Brandursache hinaus; die faktums-konstellativen Faktoren für den Brand (ob Kurzschluss, Unachtsamkeit oder Brandstiftung) präsentieren sich in der Ereignisbedeutung auch nicht mehr. Aber sie müssen insofern in die Rechnung einbezogen werden, als – sagen wir – eine Überflutung der Kathedrale eben nicht diese Bedeutungsemergenz ermöglicht hätte. Für die Wahrnehmung des Ereignisses, d.h. für die Aufnahme seiner komplexen Bedeutung und Bedeutungsschichten, treten die konstellativen Faktoren in den Hintergrund,[16] weil das Ereignis seine Ereignishaftigkeit dadurch bewährt, dass es

14 Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, S. 206.
15 Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, S. 201f.
16 Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, S. 207f.

einen Rezeptionsprozess, ja sogar einen narrativen Deutungsprozess in Gang setzt, der sich in die Identitäten der bezeugenden bzw. erzählenden Personen einschreibt.

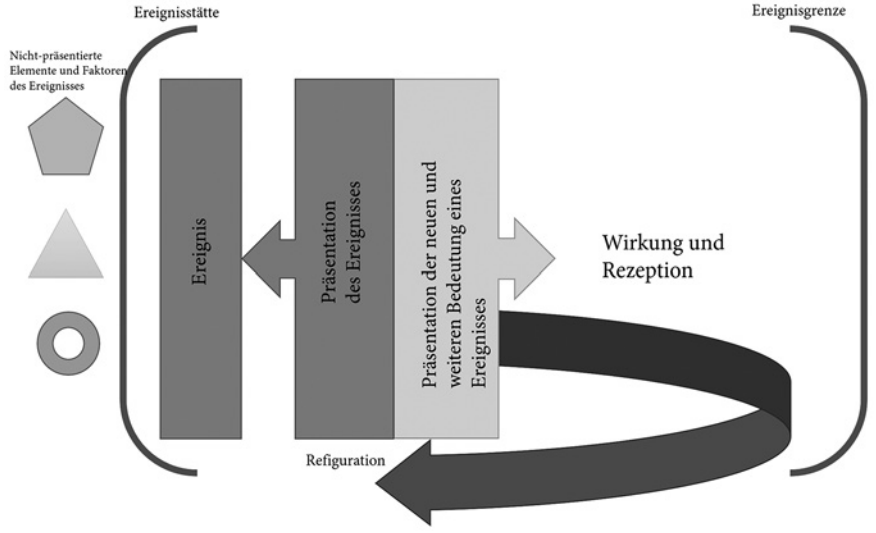


Abb. 1 Ereignispräsentation und Bedeutungsemergenz[17]

Theoretisch sollten wir der Ereignisstätte – als einer Form der Lokalisierung des Ereignisses im Weltgefüge der konstellativen Faktoren – als einer ersten Begrenzung auch eine Ereignisgrenze auf der anderen Seite zugesellen (vgl. Abb. 1). Dies ergibt sich aus der ebenso theoretischen Forderung, dass Ereignisse sich von anderen Ereignissen abgrenzen lassen sollten. Die Grenzmarkierung kann hier aber nicht entlang der konstellativen Faktums-Faktoren und ihrer kausalen Wirkungen gezogen werden, denn diese liegen ja ihrerseits schon vor der ersten Grenze; sie ermöglichen das Sein des Ereignens, sind aber nicht das Ereignen selbst, das eigentlich erst im Bedeuten und der Aufnahme emergierender Bedeutung Bestand hat.

Es scheint daher nicht abwegig, die Ereignisgrenze (also die rechte Klammer der Abb. 1) dort angebracht zu sehen, wo sich die Bedeutung des Ereignisses verliert und seine Rezeptionswirkung aufbraucht oder – mehr noch – wo die emergierende Bedeutung oder die Rezeptionsprozesse selbst zu faktumskonstellativen Faktoren werden, sodass hinter der rechten Grenze die neue linke Begrenzung einer neuen Ereignisstätte ansichtig wird.

17 Die Graphik wurde vom Autor des Beitrages erstellt.

3. Theologische Anverwandlung

Der kundigen Leserin wird nicht entgangen sein, dass sich die hier skizzierte Grammatik eines analog verstandenen Offenbarungsereignisses – gedacht als Manifestation eines Eigentlichen, in dessen Rezeption wir narrativ-figurativ selbst verwoben werden – im Wesentlichen drei Impulsen verdankt: An erster Stelle steht Alain Badious Reflexion auf das Ereignishafte.[18] Doch schon an der zweiten Stelle ist Jean-Luc Marion zu nennen, der in seiner Reflexion auf Exzessphänomene und die aus ihnen entspringende, unsere Vormeinungen und kategorialen Vorformulierungen sprengenden Anamorphose von Bedeutung überhaupt die Bahn spurt für jenen Umgang für eine Eigenart des Ereignishaften, die oben als Emergenz von Bedeutung beschrieben wurde. Marion beschreibt in einem ersten Angang Offenbarungsphänomene als Manifestationen des Disruptiven:

> Die Gewalt und das Ausmaß dessen, was sich in Szene setzen läßt, kann nur so in die Grenzen des phänomenologischen Horizonts treten, daß sie ihn aufhebt: Jede Linie des Phänomens interferiert mit allen anderen, als ob sie sich kreuzten oder sich widerspiegeln würden – die eine in der anderen oder jede an den Rändern des Rahmens. Diese Auflösung des Horizonts durch die Offenbarung markiert *qua* Erfüllung die korrekte, d.h. paradoxe Relation des einen mit dem anderen: Eine Offenbarung tritt in die Phänomenalität nur in der Gestalt des Paradoxs ein – in der Gestalt erfüllter [= gesättigter; TS] Phänomene, die ihrerseits den ganzen Horizont der Phänomenalität ausfüllen.[19]

An anderer Stelle wird sich Marion noch expliziter auf die von ihm herausgearbeiteten gesättigten Phänomene beziehen, sodass wir hier den Gedanken der Bedeutungsemergenz angelegt sehen können; gleichzeitig deutet Marion aber schon eine Richtung an, die uns helfen dürfte, das, was wir christlicherseits unter Offenbarung verstehen („Offenbarung" mit großem „O"), von eher allgemeinen Manifestationen des Eigentlichen noch einmal zu unterscheiden:

> Therefore we must try to describe the counter-experience of Revelation as a paradigmatic saturated phenomenon. And in making this attempt we shall respect two already secured certainties. First: we will never leave the position and the status imposed on the *I* by the saturated phenomenon, namely that of the witness. […]
> A second certainty follows: we must always consider that that which reveals itself in the saturated phenomenon of Revelation involves, as its *alpha* and its *omega*, a single and unique excess: that of charity.[20]

18 Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, S. 205–226.
19 Marion, *Aspekte der Religionsphänomenologie*, S. 102.
20 Marion, *Givenness and Revelation*, S. 59f.

Die dritte Stelle des vorliegenden Entwurfes nimmt Paul Ricœurs Reflexion auf die Narrativität von (personaler) Identität ein[21] – und zwar insofern, als die Kraft einer Manifestation des Eigentlichen daran gemessen werden kann, wie sehr aus ihr eine Transformation einer für uns jeweils identitätskonstitutiven Narration erfolgt. Schon das oben bemühte Beispiel des Brands der Kathedrale *Notre-Dame de Paris* bewährt seine (im weiteren Sinn gemeinte) Offenbarungsqualität daran, dass sich dieses „Ereignis" in die Biographien der Zeugen einprägt und – wenn auch im kleinen Maßstab – zu einem Neuerzählen, einem Neufassen des narrativen Selbstbezugs beiträgt.

Der Rekurs auf Ricœur steht natürlich in einer gewissen Spannung zu einem rein phänomenologischen Ansatz, wie ihn Jean-Luc Marion zu vertreten sucht; denn Ricœur würde es nicht nur erlauben, sondern sogar empfehlen, dass wir im Bezug auf das, was sich ereignet und dann in unseren Narrationen eingeholt wird, auch unsere Überzeugungen, Intentionen, Suchbewegungen, Vorfragen, auch Imaginationen und Deutungsvoraussetzungen mit an den Tisch bringen dürfen; sie sind die *präfigurierenden* Voraussetzungen, ohne die eine *Refiguration*, eine Einwirkung des Ereignens auf den Vorgang des identitätsbetreffenden Erzählens nicht gelingen kann. Es sind die Heiligen Schriften selbst, die hier Ricœur – in einem gewissen Kontrast zu Marion – Recht geben:[22] Nicht nur drängt das Ereignen zum Erzählen und zu anderen Formen des Sagens, es wird auch in diesem Drängen eine Grammatik des Erzählens als Vorauszusetzendes etabliert, die auch dort, wo Disruptives sich ereignet, eine Anamorphose erst möglich macht, zumal diese Anamorphose von Bedeutungsgestaltung ja keine Erzeugung eines Bedeutungsfassens aus dem Nichts ist und sein kann.

Mit den oben angeführten Hinweisen Marions ließe sich überdies darlegen, warum der Brand der Kathedrale *Notre-Dame de Paris* zwar als Epochenzäsur

21 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 173–206.

22 Zur Herausarbeitung der Relevanz der Textlichkeit und Schriftlichkeit vgl. Zeilinger: *Offenbarung als Ereignis*, S. 94: „Es ist auffällig, dass bei der zunehmenden Autorität des Phänomens *Schrift* in den religiösen Überlieferungen Israels, insbesondere bei der Verschriftlichung, Redaktion und Fortschreibung der Prophetenaussagen, nicht die dokumentarische Aufzeichnung oder die Vermittlung einer bestimmten historischen Aussage im Zentrum stand. Dies wird bereits daran ersichtlich, dass in zahlreichen Darstellungen, in denen ein schriftliches Gotteswort im Zentrum steht, der Inhalt der Schrift gar nicht deutlich wird oder das Motiv der göttlich vermittelten Schrift auf den vorliegenden Text selbst verweist. An diesen Stellen wird also nicht *über* eine bestimmte Schrift berichtet, sondern letztinstanzliche Autorität wird mit *Schriftlichkeit* selbst identifiziert. Nicht die Historizität ihrer Darstellung, sondern ihre Gestalt als *Ausdruck und Deutung* einer reflektierten Erfahrung führen dazu, dass diese Texte als Grundlage der eigenen kulturellen Identität wahrgenommen wurden."

und *Manifestation* (Offenbarung von Bedeutung) gewertet werden kann, warum wir aber vorsichtig wären, dieses Ereignis als religiöses Ereignis einzustufen. Marions Kriterium des Exzess-Phänomens der Liebe bildet hier den Unterschiedsmarker. Dennoch stehen die bisherigen Überlegungen vor zwei Problemen: Selbst dann, wenn wir auf der Linie eines phänomenologischen Ansatzpunktes die Objektivität der emergierenden Bedeutung zu betonen suchen, kann doch nicht übersehen werden, dass das, was sich da an Bedeutung zeigt, nicht zu sehen wäre, wenn es nicht eine Bereitschaft, einen präfigurativen Vordergrund der sich einstellenden Bedeutung gäbe. Ist damit Offenbarung am Ende nicht doch ganz und gar eine Sache der Interpretation, des letztlich subjektiven Zugriffs auf Phänomene, die sich dem einen so, der anderen jedoch alternativ darbieten und je nach vorauszusetzender Identität ganz unterschiedliche Narrationen und Refigurationen anleiten?[23] Kann zudem ganz auf eine Reflexion auf das Wie des göttlichen Eingreifens – also die Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses – verzichtet werden? Hatte Marions radikales Beharren auf der Objektivität der Manifestation des Göttlichen in der Gestalt des Exzesses nicht eben genau jenen Sinn, das seifige Parkett subjektiver Interpretationen gerade im Fall der Offenbarung (und in Hinsicht auf ihre Normativität) verlassen zu können? Und ist, zweites Problem, der Rekurs auf einen Exzess der Liebe als Kriterium für (religiös signifikante) Offenbarung nicht bereits zirkulär oder immerhin so rekursiv, dass man darin eine relativ unverblümte Passung mit dem christlichen Offenbarungsanspruch erkennen muss, der für den interreligiösen Dialog wie ein Taschenspielertrick wirkt?

Der erste Komplex von Fragen ließe sich sowohl mit Badiou als auch mit der phänomenologischen Tradition stillstellen, indem darauf verwiesen wird, dass die Frage nach dem Wirken Gottes genau dann vor die Grenze der Ereignisstätte zurückfällt, wenn und weil hier nach faktums-konstellativen, wenn auch übernatürlichen Faktoren gefragt wird, deren Vorhandensein im Ereignis selbst ja so oder so nicht präsentiert wird. Wem diese Antwort nicht gefällt, der bzw. die könnte sich mit der phänomenologischen Auskunft beruhigen, dass die Frage nach dem Erwirktsein noch diesseits der ontologischen Differenz verbleibt, die phänomenologisch ja gerade noch einmal überschritten werden soll, sodass im Sich-Zeigen des Disruptiven auch die allein auf herkömmliche Phänomene anwendbare Kategorie der Kausalität ebenfalls gesprengt ist und sich eine Fassung eines adäquaten Verhältnisses erst aus einer Anamorphose der Bedeutung und aus dem Aufnehmen dieses Bedeutsamwerdens ergibt. Wer wiederum mit diesen Negativbescheiden ebenfalls unzufrieden

23 Vgl. im Sinne einer Problemvermessung Bongart, *Offenbarung*, S. 222–248.

ist,[24] der oder die mag sich mit der Einsicht beruhigen, dass die Analyse der Wirkungszusammenhänge immer noch nicht klärt, warum ein Ereignis eine Offenbarungsqualität hat, die sich – aus den bisherigen Überlegungen und Thesen – rein aus ihrer bedeutungsemergenz-induzierenden, exzessartigen, disruptiven, neujustierenden und identitäts-refigurativen Kraft ergibt. Anders – und etwas plumper – formuliert: Wenn Gott in seiner Allmacht in einem fernen, unbelebten Sonnensystem die Staub- und Gesteinsringe, die einen Planeten umgeben mögen, gegen alle Wahrscheinlichkeitsvermutungen physikalischer Gesetze neu einfärben würde, hätte dies trotz des supranaturalen Erwirktseins kaum Ereigniskraft und könnte – ohne alle Rezeption und Narration – auch nicht als Offenbarung im weiteren Sinne gelten, während auf der anderen Seite die Praxis der Vergebung der Sünden und die Geste des auch für Marginalisierte eröffneten Mahls Jesu ob seiner Disruptivität und Exzessivität – auch ganz ohne die Markierung supranaturaler Faktoren – eine (religiöse) Offenbarungsqualität besitzen.

Die zweite Frage führt uns auf das schwierige Gelände der Kriterien von Offenbarung und der Bestimmung von Kriterien für das Ergangensein von Offenbarung. Jede „erstphilosophische" Herleitung derartiger Offenbarungskritierien wirkt einerseits wie ein Taschenspielertrick, wenn diese Kriterien bereits allzu konkret inhaltlich gefüllt werden, um so theologisch einwandfrei einem christologisch zugespitzten Offenbarungsverständnis zu entsprechen. Andererseits sollte eine Besinnung auf Kriterien der Offenbarung so geartet sein, dass sie gerade in einer gewissen abstrakten Formalität dem biblischen Tenor zu entsprechen vermag. Marion liegt mit seinem Hinweis auf das Kriterium der exzessiven Liebe ja nicht falsch. Er kann sich vor dem Vorwurf der Zirkularität allerdings nur dadurch schützen, dass er erstens jeder gelingenden erstphilosophischen Befassung mit Kriterien *möglicher* Offenbarung oder für das *mögliche* Ergangensein von Offenbarung eine Absage erteilt, weil die existenziell gebrochene menschliche Vernunft nicht in der Lage sei, den Bereich des für sie Ersehnten, aber *Unmöglichen* und *Unausdenkbaren* wirklich aus je eigenen Kräften und nur mit je eigenen Kategorien auch nur in Umrissen ergreifen zu wollen.[25] Und er kann sich dadurch zu schützen versuchen, dass er

24 Zur der aus meiner Sicht nach wie vor statthaften Frage nach einer ontologischen Fassung des Offenbarungsgeschehens vgl. Remenyi, *Staunen*, S. 163–180.

25 Vgl. Marion, *In the Self's Place*, S. 96: „This chain of determinations imposes a radical reversal on the figure of the ego. For, if my happy life, for which desire constitutes me as myself without possible compromise, can be reached only in a truth that I neither know nor am, since it belongs in the end to God, then I am powerless before what I want most essentially. We even have to go so far as to say that I am not what I am if I limit myself to being only what I know and what I have power over, the *cogito, sum*. Not only does the

zweitens das Problem subjektiver Interpretation und kriterieller Ausrichtung dadurch stillstellt, dass er in phänomenologischer Manier auf die vollendete Objektivität des Sich-Zeigenden verweist. Wer jedoch die Rolle des Deutens und Verstehens und darin auch die Relevanz der textlichen und narrativen Dimension des Sich-Ereignens hochhält, ist allerdings gut beraten, sich hier noch einmal an Paul Ricœur zu halten. Dieser sucht einen zunächst alltagsverständlichen Begriff von Offenbarung auf und bringt ihn mit der poetischen Kraft von Sprache und Text in Verbindung, deren Tangente sich in einen religiös signifikanten Offenbarungsbegriff hinein verlängert lässt:

> But why call it revelatory? Because though all the traits that it recapitulates and by what it adds, the poetic function incarnates a concept of truth that escapes the definition by adequation as well as the criteria of falsification and verification. Here truth no longer means verification, but manifestation, i.e., letting what shows itself be. What show itself is in each instance a proposed world, a world I may inhabit and wherein I can project my ownmost possibilities. It is in this sense of manifestation that language in its poetic function is a vehicle of revelation.[26]

Die hier angedeuteten Kriterien sind noch formal; sie sind offen und können sich (in guter transzendentaltheologischer Tradition) wohl erst einmal nur dadurch konkretisieren lassen, dass wir danach fragen, welche Welt es ist, die der Mensch in seiner Gottsuche zu bewohnen sich anschickt oder erhofft. Unsere ganz konkrete Unheilserfahrung und Heilssehnsucht geht in die Bestimmung solcher Kriterien ein, wenn wir am Ende formal festhalten sollten, dass Offenbarung das ist, was uns den Horizont neuer, aus unserer Perspektive unmöglicher Möglichkeiten auftut, die – näher an der biblischen Sprechweise orientiert – neue, unvordenkliche, unsere Maßstäbe überschreitende Lebensmöglichkeiten darstellen.[27] Weil Lebensmöglichkeiten bezogen werden müssen auf die Identitäten derer, die nach Leben suchen, muss die subjektive Konfiguration solcher Möglichkeiten

---

gap between what I desire (the *beata vita*) and what I am able to will as measured by what I know (‚What can I hope for?') become a yawning chasm, uncrossable, but it also becomes my most evident and definitive characteristic. Not only does the (certain) desire for the (unknown) happy life condemn the fantasized attempt at self-equality (the principle of identity A = A being accomplished in the self-identity of the self to itself), but it also disqualifies the horizon within which such an equality even became thinkable – the horizon of the thinkable, the representable, the comprehensible in the sense of the noetic deploying the face-to-face of the ego subject before its object double."

26 Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, S. 102.

27 Zur Konvergenz dieser behutsamen inhaltlichen Füllung mit dem Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. Seewald, *Offenbarung als Manifestation*, S. 351–371.

in narrativer Antizipation erlaubt sein.[28] Wenn die in Rede stehenden Lebensmöglichkeiten aber unter dem Vorzeichen stehen, dass sie eine Welt anzeigen, die unter den Bedingungen, die wir aus uns selbst schöpfen können, nicht möglich wäre, überschreiten sie das Fassungsvermögen rein subjektiver Konstruktionen und erfüllen damit das (formale) Kriterium des Exzesses.

Die bisherigen Überlegungen zu Offenbarungsereignissen haben sich auf eine Analogie zu gründen versucht. Auch für Offenbarungsereignisse im spezifischen (religiösen) Sinne wird gelten, dass auch bei ihnen die faktumskonstituierenden Faktoren und Elemente in den Hintergrund treten, dass vielmehr die Bedeutungen und Präsentation eines Ereignisses eine Form von *Emergenz* darstellen. Diese emergierende Bedeutung füllt dann aber auch die Referenzlücke, die von Zeilinger und Ruhstorfer in einer Anerkennung einer hermeneutischen Eigenlogik der biblischen Schriften herausgearbeitet worden war: Nicht die faktums-konstellierenden Faktoren und Sachverhalte sind der eigentliche Referenzgegenstand als das Woraufhin des Signifizierens, sondern die emergierende Bedeutung, dank der sich das Ereignis überhaupt erst in seiner Ereignishaftigkeit präsentiert bzw. als Ereignen wirken kann. Weil wir auch hier eine *Trennlinie zwischen Tatsachen und Ereignissen* ziehen dürfen, ist eine naturwissenschaftsanaloge historische Betrachtung von Offenbarungsereignissen zwar legitim, aber eine Monopolisierung solch einer Betrachtungsweise wäre immer nur erkauft um ein Absehen von der besonderen Bedeutung des in Rede stehenden Ereignisses. Das Ereignis präsentiert sich und seine Bedeutung ja gerade so, dass dadurch eine *Refiguration von Biographien und Blickrichtungen* möglich wird, die – je nach Erschütterungsgrad – zu einer biographischen Transformation führen kann.

Aber der Unterschied zwischen alltäglichen „Offenbarungsereignissen" als Manifestationen des Eigentlichen und dem religiös signifikanten Offenbarungsereignis als Aufzeigen einer neuen Welt, als eines Horizontes neuer Lebensmöglichkeiten bedarf noch einer inhaltlichen Verstärkung, die uns noch einmal mehr zu sehen lehrt, was Offenbarungsereignisse in diesem Vollsinn auszeichnet. Mit Jean-Yves Lacoste müssen wir uns fragen, wie sich die aus Gottes Wirklichkeit stammenden Lebensmöglichkeiten im Erfahrungsraum des Endlichen überhaupt *zeigen können*. Denn nach Lacoste wäre es falsch zu denken, dass sich Gottes Manifestation so präsentiert, wie sich auch die Manifestationen des Endlichen präsentieren. Gegenüber den Manifestationsformen des Endlichen schärft uns Lacoste den Modus des permanenten Advents ein.[29]

28 Bernhard Nitsche führt hier klugerweise den Begriff der „Resonanz" ein; vgl. weiterführend Nitsche, *Offenbarung als Resonanzereignis*, S. 260–277.

29 Vgl. Lacoste, *The Appearing of God*, S. 123–133.

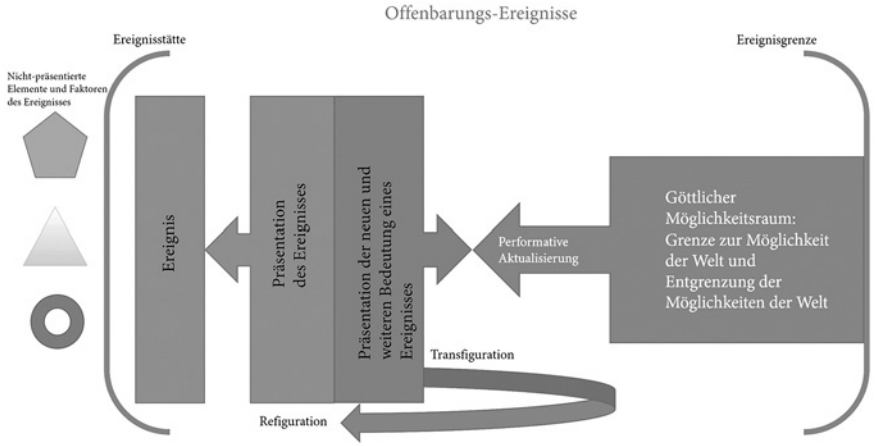


Abb. 2 Offenbarungsereignisse und ihre Entgrenzung[30]

Das führt zu einer neuen Betrachtung der Ereignisgrenze, die nunmehr eine Entgrenzung in die aus der Ewigkeit Gottes stammenden Zukunft bedeutet (vgl. Abb. 2). Das Offenbarungsereignis wirkt darin, dass es sich in einer Transfiguration bewährt, die uns in die Zukunft Gotts als dem Horizont jener Möglichkeiten, die für das Endliche unmöglich erscheinen, hineinstellt.

Das Absolute kann nicht als begrenztes, endliches Ereignis präsentiert werden; aber vielleicht kann es durch Ereignisse re-präsentiert werden; damit eröffnet sich notwendig der Bereich des symbolischen Repräsentierens, der dann ansichtig wird, wenn in der Eigenbedeutung eines Ereignisses eine Leerstelle sichtbar wird, die eine weitere Bedeutung repräsentiert. Lacostes Hinweis auf das Verhältnis der Parusie, in dem Gott zur Welt steht, kann hier weiterhelfen, um zu bedenken, wie sich das Repräsentierte zur Eigenbedeutung des Ereignisses verhält: Wenn im Ereignis eine weitere, emergierende Bedeutung erschlossen wird, die auf etwas verweist, was in den „Grenzen der Welt" eigentlich unmöglich ist, aber dennoch für die Eigenbedeutung des Ereignisses einen unabdingbaren Rang besitzt, dann eröffnet sich in der Eigenbedeutung des Ereignisses eine Leerstelle, durch die hindurch sozusagen das Absolute „in Erscheinung" tritt.

30 Die Graphik wurde vom Autor des Beitrages erstellt.

Literatur

Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*. Zürich/Berlin: 2016 (Originalausgabe L'etre et l'évenement. Paris: 1988).

Bongart, Michael: „‚Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt'. Ein offenbarungstheologischer Entwurf nach Ludwig Feuerbach", in: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hrsg.): *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i.Br.: 2022, S. 222–248.

Brown, David: *God and Mystery in Words. Experience through Metaphor and Drama*. Oxford: 2008.

Craig, William L.: *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*. Wheaton: ^{3}2008.

Lacoste, Jean-Yves: *The Appearing of God*. Oxford: 2018.

Marion, Jean-Luc: „Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung", in: Alois Halder/Klaus Kienzler/Joseph Möller (Hrsg.): *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf: 1988, S. 84–103.

Marion, Jean-Luc: *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*. Stanford: 2012.

Marion, Jean-Luc: *Givenness and Revelation*. Oxford: 2016.

Menke, Christoph: *Theorie der Befreiung*. Berlin: 2022.

Nitsche, Bernhard/Remenyi, Matthias (Hrsg.): *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i.Br.: 2022.

Nitsche, Bernhard: „Offenbarung als Resonanzereignis", in: Ders./Matthias Remenyi (Hrsg.): *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i.Br.: 2022, S. 251–288.

Remenyi, Matthias: „Staunen nur kann ich und staunend mich freu'n. Versuch über Offenbarung", in: Bernhard Nitsche/Ders. (Hrsg.): *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i.Br.: 2022, S. 146–180.

Ricœur, Paul: „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation", in: Ders.: *Essays on Biblical Interpretation, ed. Lewis S. Mudge*. Philadelphia: 1980, S. 73–118.

Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München: 1996 (Originalausg.: Soi-même come un autre. Paris: 1990).

Ruhstorfer, Karlheinz: „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog", in: Hans-Joachim Höhn/Saskia Wendel/Gregor Reimann/Julian Tappen (Hrsg.): *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*. Freiburg i.Br.: 2021, S. 381–399.

Schärtl, Thomas: „Ostern und Einsicht. Bildung im Lichte der Deutung der Auferstehung Jesu", in: *JBT 35* (2021), S. 153–168.

Seewald, Michael: „Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben. Über gegenwärtige Diskussionen um den Offenbarungsbegriff, den Umgang mit der Widersprüchlichkeit von Dei verbum und den Gegenstand

christlichen Glaubens", in: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hrsg.): *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i.Br.: 2022, 340–373.

Zeilinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel", in: *SaThZ 21* (2017), S. 25–101.

Zeilinger, Peter: „Repräsentation einer Leerstelle, oder: Auszug ins Reale. Zur politischen Bedeutung des Exodus, der historisch nicht stattgefunden hat", in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation 7* (2018), S. 212–283.

namen los

Hildegard König

hab ich mich
nicht vorgestellt
im züngelnden feuer
meinen namen
nicht genannt
als könntet ihr daran
die hände verbrennen
und die kehlen
habt ihr ihn
so wenig geduldet
wie mich
selbst
so nah
seid ihr ausgewichen
auf abstand gegangen
um klarer zu sehen
nicht mich
allein euch
die aus angst
mein dasein
verdrängen und
meinen namen
verschweigen
mit welchen recht
auch immer
aus ehrfurcht
heißt es
unangemessen
wie ihr die lücke
füllt
mit stottern
wäre mir gedient
doch mit selbstgewissen
anreden gegen
eine unverfügbarkeit
die mir eignet
und euch über den kopf
wächst
setzt ihr begriffe
geborgte titel

© HILDEGARD KÖNIG, 2023 | DOI:10.30965/9783657791583_017
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

begreift doch
euch selbst
betet ihr an
nicht mich

Hildegard König 11/2022 für Karlheinz Ruhstorfer

List of Contributors

Kurt Appel

Born in Tulln in 1968, studied theology, philosophy, history and German between 1988 and 1999. He received his doctorate in philosophy in 2000, his doctorate in theology in 2002 and his habilitation in fundamental theology at the University of Vienna in 2005. Since 2010, Kurt Appel has been spokesman for the research centre „Religion and Transformation in Contemporary Society" and since 2011 professor for „Theologische Grundlagenforschung" at the University of Vienna.

His research focuses on the question of God, the formulation of a theory of time or a theory of history, the interpretation of the philosophy of Hegel and German idealism in the light of postmodern thought and the elaboration of a new humanism in interdisciplinary dialogue. In addition, the question of the theological and philosophical significance of the European project is particularly important for Appel's work.

Position of the author: Professor of Fundamental Theology
ORCID: 0000-0003-2040-6094
Email: kurt.appel@univie.ac.at
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Theologische Grundlagenforschung
Institut für Systematische Theologie und Ethik
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
1010 Vienna
Austria

Elia D. Carbognani

Elia Dorindo Carbognani, born 1993, studied Catholic theology at the Albert-Ludwigs-University Freiburg. Since 2022 he is doing a dissertation on the philosophical theology of the Italian humanist Giovanni Pico della Mirandola at the Chair of Dogmatics, where he also works as research assistant.

Position of the author: Elia Dorindo Carbognani is a PhD Candidate in theology at the Albert-Ludwigs-University Freiburg. As a freelance artist he is also active in the fields of poetry, photography and calligraphy.
Email: elia.carbognani@theol.uni-freiburg.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters

Theologische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Platz der Universität 3
79098 Freiburg
Germany

Anne-Kathrin Fischbach

Studied theology and philosophy in Jerusalem and Freiburg i.Br. There she is doing a doctorate on metaphysics and the image of God in the thought of the American pragmatist Charles Sanders Peirce at the Chair of Dogmatics, represented by Karlheinz Ruhstorfer. She has also been working as a research assistant at this chair since 2019.

Position of the author: PhD Candidate, Research Assistant
ORCID: 0000-0003-3691-4472
Email: anne-kathrin.fischbach@theol.uni-freiburg.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters
Theologische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Platz der Universität 3
79098 Freiburg
Germany

Ulrike Irrgang

Dr. phil., studied Catholic theology, English and pedagogy at the Technical University of Dresden and received her doctorate with the study entitled „The reappearance of a blown trace. The religious heritage in the work of Gianni Vattimo and Hans Magnus Enzensberger". Her doctoral adviser was Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer. From 2004–2020 she was a research assistant at the Chair for Systematic Theology at the Institute for Catholic Theology at the TU Dresden. Since 2022 she has been a consultant for spiritual formation in the main department of pastoral care in the Diocese of Dresden-Meißen. She also is involved in a wide range of academic and cultural educational courses.

Position of the author: Consultant on Spiritual Formation (Referentin für spirituelle Bildung in der Hauptabteilung Pastoral und Verkündigung)
Email: ulrike.irrgang@bddmei.de
Address (Faculty):
Bischöfliches Ordinariat Dresden-Meißen
Hauptabteilung Pastoral und Verkündigung

Dr. Ulrike Irrgang
Käthe-Kollwitz-Ufer 84
01309 Dresden
Germany

Thomas Jürgasch

Studied theology and philosophy in Freiburg and Oxford. He was awarded his doctorate at the Albert-Ludwigs-University Freiburg with the thesis „Theoria versus Praxis? On the Development of a Knowledge of Principles in the Field of Practice in Antiquity and Late Antiquity". In 2020 he was habilitated with a work on Ps-Dionysius Areopagita's Mystical Theology. Also since 2020, he has been a Junior Professor in Patristics at the Faculty of Catholic Theology in Tübingen.

Position of the author: Juniorprofessor of Patristics, Catholic Faculty of Theology, Tübingen
ORCID: 0000-0002-0949-9501
Email: thomas.juergasch@uni-tuebingen.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstr. 12
72076 Tübingen
Germany

Martin Kirschner

Born in 1974, has four children and is permanent Deacon. He studied Catholic theology and political sciences in Trier and Tübingen. He received his doctorate 2005 in Tübingen with a study about the Church as Witness of God in Late Modern Society. He was a research assistant of Peter Hünermann (2001–2006), then assistant (2006–2012) and private lecturer (2012–2016) at the Chair of Dogmatics at the University of Tübingen. His habilitation in 2011 was on theological rationality in Anselm of Canterbury. 2016 he established the new Chair for Theology in Transformational Processes funded by the Heisenberg-Program of the „Deutsche Forschungsgemeinschaft" (DFG) and founded the KU Center for Religion, Church and Society in Transformation, both at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt.

His main research interests include the doctrine of God and ecclesiology, theological rationality and epistemology, political and public theology, transformation and liberation theologies.

Position of the author: Professor of Theology in Contemporary Transformation Processes at the KU Eichstätt-Ingolstadt, Director of the KU Centre Religion, Church, Society in Transformation (ZRKG)
ORCID: 0009-0004-3795-5983
Email: kirschner@ku.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Theologie in Transformationsprozessen
Theologische Fakultät
Katholische Universität Eichstätt
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
Germany

Bernhard Knorn

Bernhard Knorn (*1980) is a Jesuit priest and teaches systematic theology at Sankt Georgen Graduate School for Philosophy and Theology in Frankfurt/Main. He studied theology in Munich and Rome, received a doctorate from the University of Mainz and pursued his habilitation with Karlheinz Ruhstorfer at the University of Freiburg. Bernhard Knorn worked at Boston College (USA); he taught courses at Mainz University and at the Newman Institute in Uppsala (Sweden). His research interests are in contemporary Christology, soteriology, ecclesiology and ecumenism; he studies Jesuit theologians of various centuries. For various stages of his Jesuit formation, he lived and engaged in pastoral activities in South Sudan and in Cuba.

Position of the author: Professor of Systematic Theology
ORCID: 0000-0003-3632-8123
Email: knorn@sankt-georgen.de
Address (Faculty):
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Germany

Hildegard König

*1954, studies of German and Catholic theology at Eberhard Karls Universität, Tübingen; doctorate in Catholic theology (1990): dissertation on the commentary on the Song of Songs by Apponius; study visit in Rome; university lecturer for patristics in Lucerne, Tübingen, Frankfurt (1991–1996); university lecturer for church history at RWTH Aachen (1997–2003); habilitation 2006 with thesis on Clement of Alexandria; lecturer for church history at Institut für Katholische

Theologie / TU Dresden (2004–2011); associate professor for church history at TU Dresden (2011–2020). Research interests: patristics, exegesis history, contemporary church history, gender issues in church history. Lyricist.
Position of the author: Professor retired
Email: hkoenig@gmx.com
Address:
Amselsteig 21
09130 Chemnitz
Germany

Piotr Kubasiak

Studied Catholic theology in Cracow and Regensburg. In 2019, he completed a PhD in fundamental theology at the University of Vienna on the philosopher Krzysztof Michalski and his understanding of Europe and history. Since 2019 he is working on a habilitation project on the concept of faith in credo formulas at the University of Freiburg. Since 2017 he is an research assistant at the „Theologische Kurse" in Vienna and at the Chair of Liturgical Studies at the University of Regensburg.
Position of the author: Research Assistant (Post-Doc)
Email: piotr.kubasiak@ur.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
93053 Regensburg
Germany

Wilhelm Metz

*1959. Magister artium at the Ludwigs-Maximilians-Universität in Munich; topic of the master's thesis: „Stufen des Bewusstseins in der Analyse Fichtes und Hegels".

Doctor of philosophy in Siegen (14.7.1989); topic of the PhD.: „Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes". Habilitation in Freiburg (9.6.1997); topic of the habilitation: „Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens". Appointed APL-professor in Freiburg since 2004. Lecture tours in China, South Corea and Argentina.

Appointed visiting professor in Mendoza in 2007.

Publications and lectures on high medieval, modern and postmodern philosophy, including Luhmann's system theory. Focus: practical and political philosophy.
Position of the author: APL-Professor of Philosophy at the Albert-Ludwigs-University Freiburg
Email: wilhelm.metz@philosophie.uni-freiburg.de
Address (Faculty):
Philosophisches Seminar
Philosophische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Platz der Universität
79085 Freiburg
Germany

Hilary Anne-Marie Mooney

Studied ancient Greek, philosophy, Latin (University College Dublin) and Catholic theology (The Milltown Institute of Theology and Philosophy) in Dublin, Ireland. Doctorate in Catholic theology in 1991 at Sankt Georgen College of Philosophy and Theology, Frankfurt/Main. Research assistant in the Department of Early Church History and Patrology at the University of Freiburg, Germany (1994–1996 and 2001–2005). Post-doctorate qualification ('habilitation') at the University of Freiburg in 2003. Since 2009 tenured Professor of Catholic Theology/ Religious Education at the University of Education Weingarten Germany. Memberships: European Society of Women in Theological Research; European Society for Catholic Theology; Agenda Forum katholischer Theologinnen e.V.; die Arbeitsgemeinschaft katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie des deutschen Sprachraums; Association Internationale d'Études Patristiques/International Association of Patristic Studies (AIEP-IAPS). Married; two adult children.
Position of the author: Professor, Head of Department of Catholic Theology/ Religious Education, University of Education Weingarten
ORCID: 0000-0003-3632-8123
Email: mooney@ph-weingarten.de
Address (Faculty):
Fachbereich Katholische Theologie / Religionspädagogik
Pädagogische Hochschule Weingarten
Kirchplatz 2
88250 Weingarten
Germany

Peter Paul Morgalla
2008–2014 studies of Catholic theology at the University of Freiburg, since 2017 research assistant at the Chair of Dogmatics and Liturgical Studies, University of Freiburg.
Position of the author: PhD Candidate, Research Assistant
Email: peter.morgalla@theol.uni-freiburg.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft
Theologische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Platz der Universität 3
79085 Freiburg i.Br.
Germany

Daniel Remmel
Has studied Catholic theology in Fulda and Rome. He achieved his diploma in 2013. In 2019 he finished his doctoral studies (Doctor theologiae) at Sankt Georgen graduate school of Philosophy and Theology in Frankfurt. For his doctoral thesis concerning the theological reception of Michel Henry's Phenomenology of Life he was honored with the „Karl-Rahner-Preis für Theologische Forschung" in 2020 and the graduation award of the „Freundeskreises Sankt Georgen" in 2022. Between 2013 and 2018 he worked as research assistant at the Chair of dogmatics and dogma history at Sankt Georgen graduate school of Philosophy and Theology in Frankfurt. Since 2017 he is research assistant for Systematic Theology at the Seminary for Catholic Theology in Marburg and at the Faculty of Theology in Fulda. Since 2020 he cooperates also in the management of the Seminary for Catholic Theology in Marburg. Currently he works on his habilitation thesis concerning the reformulation of the theology of inspiration at the Chair of Dogmatics at Albert-Ludwigs University in Freiburg.
Position of the author: Research Assistant (Post-Doc)
Email: daniel.remmel@uni-marburg.de
Address (Faculty):
Katholisch-Theologisches Seminar
Philipps-Universität Marburg
Deutschhausstraße 24
35037 Marburg
Germany

Ulli Roth

Prof. Dr. Ulli Roth (born 1966), studied Catholic theology, philosophy and mathematics at the Universities of Freiburg i.Br. and Copenhagen from 1986 to 1995. He obtained his *Doctor theologiae* in 1998 and his habilitation in 2010. From 2001 to 2016, he worked as a high school teacher. Since 2016, he has been professor for Systematic Theology at the University of Koblenz.

Position of the author: Professor for Systematic Theology at the University of Koblenz

Email: uroth@uni-koblenz.de

Address (Faculty):

Institut für Katholische Theologie
Universität Koblenz
Universitätsstr. 1
56070 Koblenz
Germany

Karlheinz Ruhstorfer

Born in 1963 in Simbach am Inn, studied philosophy, German language and literature and history at the universities of Munich and Freiburg from 1984 to 1987. He graduated in 1993 in Freiburg, received his doctorate in 1997 and habilitated in 2003 for the subjects dogmatics and philosophy of religion. From 2006 to 2013 Ruhstorfer was professor of Systematic Theology at the University of Landau, from 2013 to 2017 professor of Systematic Theology at the Technical University of Dresden. Since 2017, he holds a chair in dogmatics at the Faculty of Theology at the University of Freiburg. In 2015 Ruhstorfer was elected Chair of the German Section of the European Society for Catholic Theology. His research focuses on the philosophical foundation of theology, the theory of revelation, the doctrine of God, Christology, anthropology, theological diagnosis of time and the theology of history.

Position of the author: Professor for Dogmatics at the Faculty of Theology at the Albert-Ludwigs-University Freiburg

Email: karlheinz.ruhstofer@theol.uni-freiburg.de

Address (Faculty):

Lehrstuhl für Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters
Theologische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
79085 Freiburg
Germany

Thomas Schärtl

Born in 1969, he studied theology and philosophy in Regensburg und Munich. He did his doctorate in Tübingen in 2001 with a philosophical study of language of the trinity theology (Theo-Grammatik). In 2007, he habilitated at the Munich School of Philosophy, presenting a draft to religious epistemology (Glaubens-Überzeugung). After being a research assistant in Regensburg, Paderborn and Münster, he worked as assistant professor, later also associate professor of systematic theology at the School of Theology of the Catholic University of America in Washington D.C., from 2006 until 2009. From 2009 until 2015 he was Professor (W2) for Philosophy at the Catholic Theological Faculty of the University in Augsburg, from 2015 until 2020 Professor (W3) for Philosophical Basic Questions of Theology at the Catholic Theological Faculty of the University in Regensburg. Since October 2020, he is Professor for Fundamental Theology at the Catholic Theological Faculty of the Ludwig-Maximilians-University in Munich.

Position of the author: Professor for Fundamental Theology at the Catholic Theological Faculty of the Ludwig-Maximilians-University in Munich
ORCID: 0000-0002-2160-1388
Email: thomas.schaertl@lmu.de
Address (Faculty):
Lehrstuhl für Fundamentaltheologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 Munich
Germany

Stephan Tautz

Born in 1990, studied history, philosophy and Catholic theology in Dresden and Leuven. 2021 doctorate at the University of Freiburg i.Br. with a thesis on the politically-subversive character of sacramental representation. From 2017 to 2022 research assistant at the Chair of Dogmatics at the Albert-Ludwigs-University of Freiburg (UFR), since 2023 research assistant at the Chair of Liturgical Studies at the Ludwig-Maximilians-University of Munich (LMU).

Position of the author: Research Assistant (Post-Doc)
Email: stephan.tautz@lmu.de

Address (Faculty):
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 Munich
Germany

»Zeitenwende« wurde zum »Wort des Jahres 2022« gewählt. Viel wurde darüber gespottet, die Proklamation der »Zeitenwende« sei stets Ausdruck von Überschätzung der eigenen Epoche gewesen. Tatsächlich ist wohl jeder Zeit ein solches Bedürfnis zuzugestehen: die eigenen Zeiten aktiv zu wenden – an der Zukunft mitzubauen.

Dieser Sammelband vereinigt anlässlich seines 60. Geburtstages Beiträge von Weggefährt:innen des Religionsphilosophen und Dogmatikers Karlheinz Ruhstorfer, dessen topologischer Ansatz der Aufgabe des produktiven Bauens in besonderem Maße verpflichtet ist. Seine Intuition: Das Gebot der Stunde ist »Konstellation«. Durch Zusammenstellung von Differentem entstehen Kreativitätsprozesse, die produktive Veränderung ermöglichen – eine neue Identität. Der Frage danach, wie eine solche Identität in abgrenzendem Bezug zu bisherigen Identitäten aussehen kann, spürt dieser Band in methodischer, theologisch-philosophischer sowie historischer und spiritueller Hinsicht nach.

universität wien

Vienna University Press

ISBN 978-3-506-79158-0