**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 50 (2003)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Religiöser Diskurs in philosophischer Aufmerksamkeit : Theodor W. Adorno - Jacques Derrida - Paul Ricœur

**Autor:** Wenzel, Knut

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-761006

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 14.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

KNUT WENZEL

# Religiöser Diskurs in philosophischer Aufmerksamkeit

## Theodor W. Adorno – Jacques Derrida – Paul Ricœur

«There must be some way out of here» – So lautet die Anfangszeile eines Lieds mit ziemlichem Bekanntheitsgrad, den es allerdings nicht aufgrund seines Texts erworben hat, sondern wegen der *performance*, die es in einer Coverversion erfahren hat. In ihr ist das Lied offensichtlich so kongenial musikalisch gedeutet worden, daß die meisten späteren Interpreten von ihr, nicht vom Original ausgehen; sogar der Urheber des Lieds hat sie sich zueigen gemacht. Sie stammt von Jimi Hendrix und wurde zu einer der Hymnen der sogenannten Sechziger Jahre, die ja erst um 1967 begannen und dann tief in die Siebziger Jahre hineinreichten. Das Lied selbst heißt «All Along the Watchtower» und wurde von Bob Dylan geschrieben.[1] Wenn diese etwas abwegige Einleitung schon einen Fingerzeig auf das Thema enthält – die Wiederentdeckung der religiösen Rede durch die Philosophie[2] –, dann vielleicht den, daß der religiöse Diskurs nicht deswegen philosophisches Interesse zurückgewinnt, weil er von etwas Authentischem oder «dem» Authentischen reden würde, so wie das Lied auch nicht in seiner originären, authentischen Gestalt, sondern in einer Version, in einer sekundären Fassung, populär, und das heißt eben: öffentlich verstehbar, geworden ist. Aber es muß gar nicht ein Popsong bemüht werden, um Zweifel an der scheinbar selbstverständlichen Verknüpfung von Authentizität und religiöser Rede zu haben: Gibt es nicht eine biblisch verarbeitete religiöse Urszene, die von der Zerstörung des Authentischen spricht – nämlich jene, in der Mose die steinernen Gesetzestafeln, von denen es ausdrücklich heißt, daß Gott sie selbst gemacht und die Schrift in sie eingraviert habe, aus Zorn über das von ihm

[1] Dylan schrieb es 1967 und veröffentlichte es 1968 auf dem Album *John Wesley Harding*; im selben Jahr noch reüssierte Hendrix mit seiner Version.

[2] Wesentlich erweiterte Fassung meines Vortrags im Rahmen einer von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Tagung zum Thema «Religiöser Glaube als Produkt menschlicher Phantasie?» (22.–24.11.02).

aus dem Sklavenhaus Ägypten geführte und nun um das goldene Kalb tanzende Volk Israel zerbricht (Ex 32,15–19)? Das Original ist zerstört; was geblieben ist, sind nur noch Kopien (Ex 34,1–4). Es ist also nicht Auszeichnung des religiösen Diskurses, vom Authentischen zu reden, oder wenigstens wird er nicht als solcher philosophisch wiederentdeckt: Diese Lektion könnte vorab aus einer solchen, etwas schrägen Analogisierung von popmusikalischer Kultur und religiösem Diskurs gezogen werden.

Aber die Analogie ist doch etwas stärker als bisher zugegeben. «There must be some way out of here», so schreibt Bob Dylan. – Und der in Graz lehrende Philosoph Peter Strasser betitelt eine Studie über «Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken» mit «Der Weg nach draußen»[3]. Zwischen den beiden so ähnlich klingenden Sätzen besteht allerdings ein kleiner, entscheidender Unterschied. Er liegt im Modus: Strasser formuliert einen Indikativ; elliptisch, ohne Verb gebildet, zeigt er sich als Titel eines Traktats. Er kündigt eine Lehre an. Der andere Satz, der aus dem Lied, ist ein Ausruf. Er spricht nicht nur von seinem offensichtlichen Inhalt, dem Ausweg, sondern er markiert zugleich, daß er in einer bestimmten Situation gesprochen wird, sie gehört zu ihm, ohne sie ist er nicht verständlich. Der Modus des Ausrufs bezeichnet diese Situation, noch bevor Näheres über sie bekannt wird, als bedrängend, als Notsituation. Die Frage nach dem Ausweg ist hier nicht Thema eines Traktats, so wie vieles andere auch Thema dieses Traktats hätte werden können. Sie wird von der Situation aufgegeben, drängt sich in dem Maß auf, wie die Situation bedrängend ist. Wenn die erste, doch recht unscheinbar daher kommende Zeile eines Lieds so weit und vielleicht noch weiter zum Sprechen gebracht werden kann, soll man dann sagen, ihr Verfasser sei der bessere Philosoph? Nun soll aber nicht ein Rocksänger zum Philosophen promoviert werden. Einen solchen Schwindel weiß Bob Dylan selbst zu verhindern: Die besagte Textzeile ist nämlich Teil eines im Lied sich entfaltenden Dialogs, als dessen Protagonisten umgehend benannt werden: *the Joker and the Thief.* Und die beiden sind weiß Gott keine Philosophen.

Aber das Thema ist angeschlagen. Philosophie, insbesondere analytische Philosophie, kann sich jedes beliebigen Gegenstands annehmen, sofern er eben nur ein Vorkommnis in der Welt ist, also überhaupt denkbar und möglicher Stoff der Analyse. In einem solchen objektivistischen Zugriff wäre natürlich eine philosophische Aufmerksamkeit für die reli-

[3] STRASSER, Peter, Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken, Frankfurt 2000.

giöse Rede ziemlich unspezifisch. Die philosophische Aufmerksamkeit, auf die im folgenden mit wenigen Skizzen hingewiesen werden soll, ist zugleich sehr viel spezifischer und prekärer.

Spezifisch ist sie, insofern sie sich dem religiösen Diskurs unter einer Perspektive, mit einer Frage, mit einer Problemhypothek zuwendet. Perspektive, Frage oder Hypothek können vielleicht folgendermaßen umschrieben werden: *Wenn die Welt in der Weise als das Ganze, was ist, war oder je sein wird, sich präsentiert oder gedacht wird, daß sie sozusagen alternativlos erscheint, und wenn diese Alternativlosigkeit nicht nur in einem summarischen Sinn der Welt als Ganzer zukommt, sondern auch qualitativ, also in ihrer inneren Struktur bis in deren filigranste Kapillargefäße hinein wiederentdeckbar ist oder sein soll, mithin als Funktion ihres Lebensgesetzes, wenn also Immanenz sich als total präsentiert, wird der religiöse Diskurs interessant als jene Rede, die in einer ungeheuren Anmaßung, aber auch, so muß sogleich hinzugefügt werden, mit einer weit zurückreichenden Herkunftsgeschichte, die Möglichkeit des Anderen offenhält.*

Die Möglichkeit des Anderen: Ähnlich wie die Bürger von Athen, denen Paulus laut der Schilderung der Apostelgeschichte vor dem Areopag eine Rede hält, einen Altar dem unbekannten Gott errichtet haben – für alle Fälle sozusagen, falls es neben all den benamsten und identifizierten Göttern doch noch irgendein Numinosum geben sollte, das man nicht kennt, dessen Göttlichkeit man aber durch seine Ignoranz nicht beleidigen will, denn, wer weiß, vielleicht kann man seine Hilfe ja irgendwann einmal zu irgendeinem Zweck brauchen – ähnlich also den Athenern, die hingestellt haben diesen Altar, der sozusagen jedem gilt, der sich angesprochen fühlt, der Kult wird hier total, nichts, auch das nicht, was man nicht kennt, wird ausgespart, und irgendwie hat man das Gefühl, daß Paulus auf diesen totalen Kult hereinfällt, wenn er sagt: «Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch» (Apg 17, 23), – ähnlich also den Bürgern von Athen haben auch wir unsere numinosen oder esoterischen Schlupflöcher in unserem Alltagsverstand, denn man weiß ja nie, es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... usw. Diese Schlupflöcher sind nicht gemeint, wenn es eben hieß, der religiöse Diskurs halte die Möglichkeit des Anderen offen. Denn diese Schlupflöcher, also das Quäntchen Irrationalismus oder Esoterik, das wir uns genehmigen, stabilisieren ja unsere hiesige, immanenzgläubige, also eigentlich ungläubige (und in einem gewissen Sinn durch und durch religiöse) Existenz. Der religiöse Diskurs, und darin besteht seine eigentliche Anmassung, behauptet, jenes Andere im Diskurs dieser Welt zur Sprache zu bringen, ohne daß die Andersheit des Anderen dabei verlorengeht und ohne daß umgekehrt die Verständlichkeit eines solchen Zur-Sprache-Bringens des Anderen in dieser Welt unmöglich wäre. Die Vermittelbar-

keit des Übernatürlichen in den Grenzen bloßer Vernunft, nicht weniger als dies behauptet der religiöse Diskurs.

Das Prekäre des philosophischen Interesses hieran besteht darin, daß die Philosophie etwas für den Glaubenden Unmögliches will: ein Ernstnehmen dessen, dem der Glaubende sich widmet, ohne daß die Philosophie daraus für sich selbst eine Glaubensverpflichtung ableiten würde. Damit befindet sich jene philosophische Aufmerksamkeit für die Religion in einer doppelten Rechtfertigungsnot: der eigenen Zunft gegenüber und dem Glaubenden gegenüber. Beiden wird sie es nicht recht machen können. Michael Theunissen beschreibt dieses Dilemma sehr gut anläßlich seiner philosophischen Studie über den Gebetsglauben Jesu: «Wenn der Nichttheologe, der über Jesus sprechen will, ein Philosoph ist, dann hat er sein Vorhaben allerdings nicht nur vor der Theologie zu rechtfertigen, sondern auch vor seiner eigenen Wissenschaft. Muß er sich von der Theologie den Vorwurf gefallen lassen, daß er über Jesus nicht sprechen *kann*, so setzt er sich von seiten der Philosophie dem Einwand aus, daß er über Jesus nicht sprechen *darf*. Bezweifelt jene seine wissenschaftliche Qualifikation, so verweigert diese seinem Thema die Würde eines philosophischen Gegenstands.»[4]

## *I. Der theologische Begriff als verstörendes Fremdwort: Theodor W. Adorno*

Es gibt nur wenige Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, die mit solcher denkerischer Radikalität und lebensgeschichtlicher Hartnäckigkeit gegen die Totalisierung der Immanenz, gegen die Verabsolutierung des Kontingenten angedacht und diese denkerische Destruktion des Totalitären auch sprachlich vollzogen haben wie Theodor W. Adorno.

### *1. Das Aphoristische in der Philosophie Adornos*

Wer seine Schriften liest, kann sich oft dem Eindruck nicht entziehen, es mit unüberschaubar ausgreifenden Textgeweben, Teppichen aus eng ineinandergreifenden Aphorismen zu tun zu haben. Vermutbar ist, daß Adornos Sprachdenken nicht nur stark von Walter Benjamin beeinflußt ist, sondern auch, vielleicht durch die Vermittlung Benjamins, von Karl Kraus. Von Karl Kraus wäre zu lernen, daß der Aphorismus nicht als fein ziselierte Sentenz abzutun ist, sondern eine Waffe sein kann; semantisch verdichtet und rhetorisch geschärft, dazu gemacht, Zusammenhänge des Falschen, der Täuschung und Verblendung zu durchstoßen

[4] THEUNISSEN, Michael, «Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins», in: DERS., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt 1991, 321–377, hier: 322.

und zerschneiden. Adorno nun schreibt keine Aphorismen, er schreibt nicht diese kleinen, in sich abgeschlossenen Textentitäten, die schon im Druckbild isoliert je für sich stehen; vielmehr schreibt er Texte, deren Basiselemente aphoristische Qualität haben. Hierdurch kommt jedem Text Adornos eine kritische Zweideutigkeit zu: Gleichzeitig entwirft er sich als etwas umfassendes Ganzes und droht doch in seine aphoristischen Einzelteile zu zerfallen. Die von jedem komponierten Text erstrebte Schließung zu einem Ganzen wird einem Adorno-Text durch sich selbst verweigert. Seine aphoristische Struktur führt ihm bei aller Dichtigkeit seiner Komposition permanent das eigene Zerbrechen vor.

In der Webart der Texte Adornos findet sich eine aufschlußreiche sprachliche Reflexion auf das Thema seiner Philosophie: Kritik der Totalisierungen. Aufschlußreich deswegen, weil Adorno ja nicht mit der Geste des Sprachzertrümmerers auftritt. Der Aphoristiker ist kein Zertrümmerer. Seine Radikalität ist nicht die der Zerstörung, denn der Zerstörer ist kaum weniger totalitär als das, wogegen sich sein Zorn wendet, so daß er also fortzeugt, was er zu beseitigen trachtet. Die Radikalität des Aphoristikers tritt weniger robust in Erscheinung. Er arbeitet sozusagen mit an der Textur des Ganzen – indem er ihr Scheitern zeigt. Steht der Aphorismus nicht bloß als Solitär für sich, ist er vielmehr zu einem Text verwoben, wie bei Adorno, spricht er doch von der Notwendigkeit des Ganzen – und führt sein Scheitern vor.

Das alles ist keine sprachästethische Spielerei. Es geht Adorno um die Möglichkeit, unter den Bedingungen des Schlechten zu leben, ohne dem Schlechten zu verfallen. Die Bedingungen unseres Lebens sind nicht heil, sie sind auch nicht neutral, sondern unheil. Gesellschaftliche, ökonomische und politische Abhängigkeitsverhältnisse, Machtgefälle, Ausbeutungsstrukturen, die brutal funktionieren und sich den Schein der Kultur umhängen; die in diesen Verhältnissen verbogenen Glücksbegierden der Menschen, die auf die Mühlen des Konsums umgeleitet werden, wo sie nie Sättigung erfahren, statt dessen immer neu angeheizt werden, um dadurch als Treibstoff des Ausbeutungskreislaufs dienstbar gemacht zu werden, in den die Menschen selbst mit allem, was sie sind und wollen, eingespeist werden, denn während sie eine Ware kaufen, wollen sie Erfüllung ihres Glücksbegehrens und bekommen doch nur das Unterpfand für ihren nächsten Kauf. – Diese Bedingungen unseres Lebens sind nicht abzuschütteln; selbst wer entschlossen ist, sie zu vergessen oder bunt anzumalen, lebt unter ihnen. Auf den Realismus des nüchternen Blicks für die Objektivität dieser Bedingungen ist der bekannte Aphorismus gemünzt, demzufolge es kein richtiges Leben im falschen

gibt.[5] Wenn es also unmöglich ist, sich von den historio-sozialen Bedingungen seines Lebens einfach abzuwenden, so gilt es andererseits, sich ihnen nicht auszuliefern, sie durch das eigene Leben nicht auch noch zu bejahen. Das ist die Paradoxie dieser Existenz: Mit dem Stoff des Lebens, der sozusagen durch und durch verdorben ist, ein vertretbares Leben zu wagen – das heißt inmitten des Schlechten ihm zu widersprechen.

Genau das aber geschieht auf der sprachlichen Ebene durch den Aphorismus: Es gibt ja nichts anderes als die Sprache, um zu denken, um sich zu artikulieren. Wenn aber die Sprache, die zugleich Werkzeug, Milieu und Stoff des Denkens ist, von den Totalisierungen und Machtstrukturen der Welt durchdrungen ist, so muß man sie dennoch benutzen, weil man nichts anderes hat, aber man kann sie nur so benutzen, daß man sie gewissermaßen gegen sie selbst wendet. Dies tut hinsichtlich der auf die Herstellung von ausschließender, sich bemächtigender Eindeutigkeit zielenden Totalisierungstendenzen der Aphorismus. In einem solchen Aphorismus legt Adorno gegen den Schein der Alternativlosigkeit der Welt, so wie sie ist, Widerspruch ein: «Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit.»[6] Endgültig schließt sich die Welt zur alternativlosen Totalität erst, wenn sie als solche wahrgenommen, akzeptiert, gelebt wird. Die Affirmation der absolut geschlossenen Welt ist die absolute Verzweiflung.

## *2. Die (un-)mögliche Verwendung theologischer Begriffe im philosophischen Diskurs*

Wie ist aber der Schein der alternativlosen Totalität der Welt, wie sie ist, aufzulösen? Adorno formuliert gewissermaßen in der Not dieser Frage jenen Satz, der zu einem seiner bekanntesten geworden und der dennoch rätselhaft geblieben ist: «Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.»[7] Im Licht der Erlösung bricht sich der Schein der Alternativlosigkeit. Aber was heißt Erlösung? Adorno hat keinen inhaltlich gefüllten

[5] Der letzte Satz des Denkbilds 18 der *Minima Moralia*, das unter dem anspielungsreichen Titel «Asyl für Obdachlose» firmiert: ADORNO, Theodor W., «Minima Moralia». Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: DERS., Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1980, 43.

[6] ADORNO, Theodor W., «Negative Dialektik», in: DERS., Gesammelte Werke VI, Frankfurt [4]1990, 396.

[7] Diese Sätze bilden die Einleitung zum letzten Denkbild der Minima Moralia, «Zum Ende»: ADORNO, Minima Moralia, 281 (s. Anm. 5).

und entfalteten Begriff von Erlösung, weder entsprechend einer jüdischen noch einer christlichen Dogmatik, gebildet. Vielleicht ist es nicht ganz falsch, im Begriff der Erlösung, wie Adorno ihn verwendet, zunächst eine Zusammenfassung und Würdigung all der innerweltlich nie zum Austrag gekommenen, deformierten, erstickten oder zerbrochenen Glücks- und Erfüllungssehnsüchte der Menschen zu sehen: Die Spuren des Anderen in der Welt, die so schnell verwischt sind; das Glück, das durch seine Widerruflichkeit entstellt ist; die in der Welt sich auftuenden Versprechen auf das Andere des *status quo*, die stets wieder gebrochen sind[8] – all dies in seiner bleibenden Bedeutung gegen seine Zerstörung oder sein Verspieltwerden oder seine Verdrehung zu würdigen, das könnte in einem ersten Anlauf unter Erlösung verstanden werden. Der leer oder unreligiös verwendete Begriff der Erlösung trägt gerade noch ausreichend ursprüngliche Restbedeutung mit sich, um anzuzeigen, daß den Glückssehnsüchten der Menschen eine Bedeutung über das Geschick ihres Scheiterns und Zerbrechens hinaus zukommt.

Adorno verwendet «Erlösung» nicht theologisch; er *ent*wendet den Begriff dem theologischen oder religiösen Diskurs; er verwendet ihn *deplaziert*. Ein umstandslose theologische Anknüpfung an das Denken Adornos ist deswegen redlicherweise nicht möglich. Denn dann wären die durch seine Verwendung deplazierten religiös-theologischen Begriffe sozusagen wieder an ihren rechten Platz gerückt und die Herausforderung der Philosophie Adornos wäre verspielt. Theologen wie aber auch Kritiker Adornos tun gut daran, ihn nicht als Kryptotheologen mißzuverstehen. Entscheidend ist eben die deplazierte Verwendung theologischer Begriffe, die Verwendung dieser Begriffe außerhalb ihres konventionellen Diskurskontexts. Adornos Umgang mit religiös-theologischen Begriffen ist nicht-affirmativ: vorab in der Hinsicht, daß kein theologischer Diskurs affirmiert wird. Indem Adorno von Erlösung spricht oder von Auferstehung oder vom Bilderverbot, sagt er nicht, daß es Erlösung gibt oder Auferstehung oder den unterm Bilderverbot adressierten Gott.

Der Gebrauch, den er von theologischen Begriffen macht, ist noch in einer anderen Hinsicht nicht-affirmativ oder deplaziert, die mit diesem ersten Aspekt direkt zusammenhängt. Nicht-affirmativ oder deplaziert ist die Verwendung dieser Begriffe auch hinsichtlich der Welt, von der sie sprechen. In Adornos Gebrauch bezeichnen sie keine positive religiöse Wirklichkeit; indem ihnen aber eine auf ihren religiös-theologischen Herkunftsdiskurs verweisende Erinnerungsspur anhaftet, gehören sie

[8] Vgl. zu dieser Passage ADORNO, «Negative Dialektik», 396 (s. Anm. 6).

jetzt keinem Diskurs mehr wirklich an, weder dem theologischen noch dem philosophischen, weder dem religiösen noch dem der Welt.

In dieser Position doppelter Deplaziertheit sprechen sie in fremder, verfremdender Weise von der Welt. Wenn in nicht-theologischer Weise von der Unerlöstheit der Welt gesprochen wird, trifft dies die Welt womöglich um so mehr. Denn es wird ja nicht aus einem religiösen oder theologischen System heraus gesprochen. Innerhalb eines solchen Systems hätte die Rede von der Unerlöstheit der Welt ihren Ort, ja, sie wäre gewissermaßen fällig. Hier aber wird der Welt selbst ein Zustand abgelesen, der nur mit der ihr fremden Kategorie der Erlösung bzw. der Unerlöstheit bezeichnet werden kann. Es ist nicht die Rede von der Verbesserungsbedürftigkeit und -fähigkeit der Welt, sondern es wird gesagt, daß die Welt in der Perspektive der Erlösung betrachtet werden muß, einer Perspektive, die die Welt selbst nicht hat und die auch nicht sozusagen aus den Regionen des Übernatürlichen auf sie fällt.

Indem die Perspektive der Erlösung beim beschädigten Glück ansetzt und dieses in seiner Versehrtheit gegen die Ursachen und Strukturen seiner Bedrohung würdigt, wird mit dem Gebrauch des Begriffs Erlösung eine Negation formuliert. Daß die Rede von der Erlösung eine Negation darstellt und nicht schon die Affirmation des Stands des Erlöstseins, ist auch dem religiösen Diskurs nicht so fremd, im Gegenteil. Ist doch die siebte Vaterunserbitte getragen von einer Dynamik der Negation des Negativen: «Erlöse uns von dem Bösen» (Mt 6,3). Für das Verständnis Adornos, dem immer wieder vorgeworfen wird, seine Wirklichkeitssicht sei so umfassend oder total negativ, daß durch sie das objektiv Negative in der Welt nicht eine Kritik, sondern letztlich eine Fortsetzung erfahren würde, ist die Unterscheidung zwischen abstrakter und bestimmter Negation entscheidend. Die abstrakte Negation ist ein von Hegel begrifflich erfaßtes Verfahren der Logik bzw. der Begriffsbildung, durch welches ein Reflexionsgegenstand schrittweise von konkretem Wirklichkeitsstoff gereinigt wird, bis der allgemeine Begriff übrig bleibt. Erst mit der so gewonnenen Allgemeinheit ist der Begriff systematisch verwendbar. – Die bestimmte Negation hingegen ist, wenn man so will, ein Verfahren der Kritik der konkreten Verhältnisse. Sie ist also dadurch ausgezeichnet, daß sie den konkreten Stoff der Wirklichkeit nicht verläßt, sondern auf ihn bezogen bleibt. Adornos Begriff der Erlösung kann als bestimmte Negation verstanden werden, insofern in ihm eine Kritik des Negativen um der bedrohten oder beschädigten Ansprüche auf Glückserfüllung willen formuliert wird.

Adorno kommt auf die bestimmte Negation nicht zufällig im Zusammenhang mit dem biblischen Bilderverbot zu sprechen.[9] Zu Beginn der entsprechenden Textpassage erscheint die in einem anderen Kontext bereits begegnete Thematik der Verzweiflung; es entspricht dem Bilderverbot, daß der Verzweiflung kein Trost gewährt wird. Der Trost der Verzweiflung wäre nur das falsche, verharmlosende, die Transzendierungsbewegung der Verzweiflung verkürzende oder verdinglichende «Halb so schlimm» oder «Wird schon wieder». An die Stelle dieses notwendig falschen Trosts tritt die Hoffnung, die allein biblisch angemessen ist. Entscheidend ist dabei freilich, wie hier die Hoffnung eingeführt und plaziert wird: Sie ist, so heißt es, einzig vertretbar als die, die anknüpft «ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit»[10]. Dieses Verbot, an das die Hoffnung anknüpfen muß, ist das Bilderverbot. Es stellt keineswegs eine Verurteilung oder Verächtlichung des Endlichen und Kontingenten an und für sich dar. Erst wenn es als das Unendliche angesprochen wird, wird das Endliche falsch; es wird zum Götzen, wird es als Gott verehrt. Das Bilderverbot ist, recht besehen, ein Gebot der Würdigung des Kontingenten, und so wird es auch von Adorno aufgefaßt.

Er verteidigt dieses Verständnis des Bilderverbots gegen eine rigoristische Deutung unter Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen abstrakter und bestimmter Negation. Jene würde die Götzenverehrung verurteilen, indem sie ihr die Idee (bzw. den Begriff) Gottes entgegenhielte, vor der (bzw. vor dem) ihr Ungenügen offenkundig würde. Die bestimmte Negation hingegen kritisiert die Bildverehrung, indem sie das Bild als Schrift zu lesen erlaubt. «Sie lehrt aus seinen [i.e.: des Bildes] Zügen das Eingeständnis ihrer Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet.»[11] Die abstrakte Negation verwirft am Götzendienst das Dinglich-Konkrete um der Reinheit des Begriffs willen. Die bestimmte Negation ist keineswegs affirmativ, sondern kritisch, aber sie bleibt beim verdinglichenden Idolatrum, um es lesbar zu machen, also seine Bildlichkeit, seine Ikonität, aufzulösen in eine Schrift. Diese Schrift gibt eine Bedeutung des Bildes frei, die vom Bild selbst verborgen wird: Insofern das Götzenbild – darauf zielt die monotheistische Götzendienstkritik – von Menschen gemacht ist, kann diese vom Bild verborgene und von der bestimmten Negation freigelegte Bedeutung im Glücksanspruch der Menschen gesehen werden. Keineswegs ist dieser an

[9] Vgl. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1969, 30.

[10] Ebd.

[11] Ebd.

sich schlecht, aber im Götzen ans Falsche gebunden, weil er das Endliche zum Unendlichen erhebt, weil er Kontingentes zu seinem letzten Adressaten macht. Die Macht des Götzen bzw. des verehrten Bildes ist der in ihn bzw. in es gelegte Anspruch auf unverlierbar erfülltes Glück. Wenn Adorno sagt, daß die bestimmte Negation, indem sie das Bild «liest», ihm diese Macht «entreißt» und der «Wahrheit zueignet», so ist mit dieser Wahrheit nicht auf verbergende Weise Gott als endgültiger Adressat des im Götzen, im Bild auf falsche, verblendende Weise gegenwärtigen Glücksanspruchs angesprochen, der über jede Repräsentation in einem Götzen oder Bild hinausstrebt, sondern diese Konstellation selbst, daß im Falschen, dem Bild, etwas zu Würdigendes, der Glücksanspruch des Menschen in deformierter Weise da ist.

Bedenkt man, daß unsere Gesellschaft eine der raffiniertesten verdinglichenden Repräsentationen menschlichen Glücks- und Erfüllungsstrebens hervorgebracht hat, nämlich die *Ware*, denn sie ist ja weit mehr als eine be- und verrechenbare Form der Güterzirkulation, nämlich mindestens Projektionsfläche und Verkörperung von Sehnsucht und Erfüllung zugleich, bedenkt man dies, so verbindet sich in Adornos Inanspruchnahme religiös-theologischer Begriffe eine Würdigung des Sehnsuchtswesens Mensch mit einer fundamentalen Kritik der gesellschaftlich-ökonomischen Deformationen, die der Mensch selbst an seiner ihn begründenden Sehnsucht vornimmt. Wenn diese Deformation als Verdinglichung bezeichnet werden kann, dann bedeutet Verdinglichung hier, daß insinuiert wird, der Glückssehnsucht der Menschen stünde, nach Art des Warenangebots, nichts anderes als die eben jetzt hier verfügbaren Dinge zur Verfügung, zu denen naturgemäß auch die Traumangebote der Touristik- und (Lebens-)Versicherungsbranchen sowie der allerorten sprießenden Immanenzreligionen gehören. Rechnet man diese Angebote hoch auf einen gesamtgesellschaftlich realisierten Katalog der Sinnangebote, hat man einen sich total gebenden, auf totale Angebotsausstaffierung angelegten Sinn-Kosmos, der die Erinnerung des menschlichen Sehnens an sein Zielen auf ein ganz Anderes, nicht Ausbuchstabierbares vergessen machen will. Eine Welt der Verdinglichung, des Götzendiensts, ist eine Welt totaler Immanenz, totaler Präsenz. Geltung hat, was jeweils jetzt da ist.

Das Problem, dem sich das Denken Adornos stellt, ergibt sich hieraus: Wie ist ein Reflexionspunkt zu erreichen, der gewissermaßen außerhalb dieses sich totalisierenden Verdinglichungskosmos liegt, während der Reflektierende doch innerhalb dieses Kosmos lebt und denkt? Ein archimedischer Punkt, der tatsächlich außerhalb der Welt läge und von dem aus sie aus den Angeln zu heben wäre, steht nicht zur Verfügung. Adorno geht den Weg, daß er sozusagen innerhalb dieses Kosmos Tota-

lität zu unterbrechen sucht. Dies macht er sprachlich durch die Einführung des Aphoristischen in die Textkonstituierung. Begrifflich oder eigentlich diskurspragmatisch geht er den Weg der Einschmuggelung fremder, nämlich religiös-theologischer Begrifflichkeit in den philosophischen Diskurs. Die Verwendung einer aufs Ganze zielenden, fremden Sprache, und das ist die Theologie in Adornos Gebrauch, signalisiert den hybrischen Totalitätsanspruch des Vertrauten, der Welt, wie sie ist und sich präsentiert. Die Entdeckung und Verwendung der religiösen Sprache kann für Adorno nicht zu einem Sprechen innerhalb dieser Sprache werden, sondern muß stets ein Arbeiten mit Fremdwörtern bleiben. In der eigenen philosophischen Rede, die untrennbar mit der Welt totalisierter Verdinglichung verbunden ist, wäre jede Sprache, die man spricht, eine beredte Affirmation des *status quo*. Nur die eingeschmuggelten Fremdwörter, die sprachliche Konterbande, die illegalen Wörter, die verbalen «*sans papiers*», verweisen auf die Möglichkeit eines Anderen zu dem alternativlos Geltenden, sie signalisieren die Möglichkeit des Auswegs. Weil aber diese Fremdwörter nicht «eingedeutscht», diese Illegalen nicht legalisiert, diese religiösen Bedeutungspotentiale nicht verlustlos rationalisiert werden können, bleibt die Grundlage eines philosophischen Denkens, das sich in die Freundschaft solcher Fremdlinge begibt, aporetisch.

## *II. Negative Theologie als entwurzelter religiöser Diskurs: Jacques Derrida*

Wenn ein Denken als aporetisch bezeichnet wird oder nach dieser Bezeichnung verlangt, so ist dies nicht nur ein Ehrentitel, sondern auch eine Problemanzeige. Die Aporetik der soeben erörterten Dimension des Denkens Adornos kommt auch in dem Umstand zum Ausdruck, daß Adorno religiös-theologische Begriffe in enger systematischer Verbindung zur bestimmten Negation gebraucht, während diesen Begriffen aufgrund ihres primären, nämlich religiös-theologischen Diskurszusammenhangs mindestens ein untilgbares Moment der Affirmation zukommt. Zugespitzt formuliert: Kann der Begriff der Erlösung als bestimmte Negation eines realen Verblendungszusammenhangs gebraucht werden, *ohne* daß jenes affirmative Moment zur Geltung gebracht oder doch wenigstens zugelassen wird, jener affirmative Aspekt des Begriffs der Erlösung, der ihn auf den erlösenden Gott verweisen läßt?

### *1. Das Verhältnis von Negativer Theologie und Dekonstruktion*

Es ist diese Aporetik, auf die in einem anderen Zusammenhang Jacques Derrida zu sprechen kommt. 1987 hält Derrida einen Vortrag in Jerusalem, in einer Stadt, die ihn in besonderer Weise zu seinem Thema zu sprechen verpflichtet – Derrida nennt diese Verpflichtung «eine einzig-

artige Vorgängigkeit des Müssens – ein Müssen vor dem ersten Wort»[12] – einen Vortrag zur Negativen Theologie. Hinsichtlich dieser spätantik-neuplatonisch verfaßten Form christlicher Theologie, die von Gott nur im Modus der Verneinung zu sprechen erlaubt – von einem Gott jenseits des Seins und des Begriffs kann bestenfalls ausgesagt werden, was er *nicht* ist –, bis diese Kette der Verneinungen in eine Affirmation umschlägt, die selbst an der Schwelle des Sagbaren angesiedelt wäre, etwa im Gebet, wirft Derrida das zu Adornos Gebrauch religiös-theologischer Begriffe analoge Problem auf, ob es eine Negative Theologie überhaupt geben kann – in dem Sinn, ob es einen Weg der Negation *ohne* originär affirmative Bezugnahme zum Negierten überhaupt geben kann.[13]

Die Frage, warum Derrida sich überhaupt mit der Negativen Theologie befaßt, ist nicht leicht zu beantworten. Er selbst gibt zwar einen Grund an: Er meint antworten zu müssen auf Vorwürfe, die Dekonstruktion sei eigentlich eine Form Negativer Theologie; sie sei ihr ähnlich, würde ihre Methode oder Technik der Verneinung kopieren.[14] Allerdings geht Derridas Beschäftigung mit ihr sowie die Rezeptionsprozesse, die diese Beschäftigung angestoßen hat[15], weit über die Klärung eines Mißverständnisses oder über die Betonung der Unähnlichkeit zwischen Negativer Theologie und Dekonstruktion hinaus, so daß seine Antwort nicht befriedigen kann.

Derrida ist sicher zuzustimmen, wenn er auf der Differenz zwischen Negativer Theologie und Dekonstruktion beharrt: «Nein, das, was ich schreibe, gehört nicht der ‹negativen Theologie› an. Zuallererst *in dem Maße*, in dem diese dem prädikativen oder judikativen Raum der Rede, ihrer strikt propositionalen Form angehört und nicht nur die unzerstörbare Einheit des Wortes privilegiert, sondern auch die Autorität des Namens, ist sogleich eine Vielzahl von Axiomen gegeben, mit deren Überprüfung eine ‹Dekonstruktion› den Anfang machen muß.»[16] Die Dekonstruktion fängt also erst an, wenn die Negative Theologie als Material vorliegt. Die Dekonstruktion geht nicht aus der Negativen Theologie hervor oder ist ihr ähnlich, weil sie überhaupt aus keinem anderen Diskurs hervorgeht oder ihm ähnlich ist, sondern auf jeden Diskurs angewendet werden kann – als eine Arbeit der Kritik, die nicht verwirft. Die

[12] DERRIDA, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989, 9.

[13] Vgl. a.a.O., 10, mit Anm. 3.

[14] Vgl. a.a.O., 11–17.

[15] Es sei nur auf den eine Tagung dokumentierenden Aufsatzband hingewiesen: COWARD, Harold/FOSHAY, Toby (Hgg.), Derrida and Negative Theology, New York: State University of New York Press, 1992.

[16] DERRIDA, Wie nicht sprechen, 16f. (s. Anm. 12).

Dekonstruktion versucht die Voraussetzungen, auf die ein Diskurs sich stillschweigend oder ungewußt bezieht, und die Mechanismen, die in ihm ablaufen, während durch ihn eine Aussage getroffen wird, aufzudecken. Sie deckt damit die prinzipielle Begrenztheit eines jeden Diskurses auf. Sie deckt auf, daß jeder Diskurs begrenzt ist, auch der religiöse. Mit dieser dekonstruktiv erschlossenen Begrenztheit ist nicht gemeint, daß ein Diskurs wohl dieses aussagen kann, jenes aber nicht, sondern daß er genau das, für dessen Artikulation er zuständig ist, nicht aussagen kann oder nicht in der Angemessenheit, die er sich selbst zuschreibt.

Einerseits ist also die Dekonstruktion gewiß nicht ähnlich der Negativen Theologie, denn diese bezieht sich genau in dem Moment, da sie eine Aussage über Gott verneint, um damit die Unaussagbarkeit Gottes auszusagen, in einem präzisen Sinn auf eben diesen Gott.[17] Das meint Derrida, wenn er sagt, die Negative Theologie habe das Vertrauen in die prädikative Kraft der Sprache und in die Proposition keineswegs verloren oder aufgekündigt. Einerseits ist also die Dekonstruktion keine Negative Theologie, und die Art und Weise, in der sie es nicht ist, verwehrt auch, so scheint mir, eine umstandslose theologische Rezeption des Denkens Derridas überhaupt. Denn mit der Rezeption des dekonstruktiven Denkens handelt sich jeder Diskurs eine unbeendbare, nicht in die Affirmation umkehrbare Kritik ein. Auf einer nicht zum Schweigen zu bringenden Kritik des theologischen Diskurses wäre aber keine positive Theologie aufzubauen. Andererseits – und dieses «andererseits» kann hier nur angedeutet werden, als Frage oder Vermutung – : Wenn die Dekonstruktion nicht dingfest gemacht werden kann, weil sie auf keinen anderen Diskurs, etwa im Sinn einer Herkünftigkeit oder Gegründetheit, rückführbar ist, und wenn sie aus diesem Grund ihrer Unrückführbarkeit auf alle Diskurse als deren Kritik anwendbar ist – haftet ihr dann nicht in ihrer Totiapplikabilität etwas von einem Meisterdiskurs an: Wer sich auf das Dekonstruieren versteht, hat die Macht der Kritik über potentiell alle anderen Diskurse, ist aber selbst nicht zu fassen?[18]

Wie dem auch sein mag, hinsichtlich Derridas Beschäftigung mit der Negativen Theologie bleibt, aufgrund natürlich der dekonstruktiven Art

[17] «Selbst im apophatischsten Moment, wenn man sagt: ‹Gott ist nicht›, ‹Gott ist weder dies noch das, weder dies noch sein Gegenteil›, oder ‹das Sein ist nicht› und so weiter, selbst dann handelt es sich noch darum, das Seiende so zu sagen, wie es ist, in seiner Wahrheit, und sei sie meta-metaphysisch, meta-ontologisch.» DERRIDA, Jacques, «Außer dem Namen (Post-Scriptum)», in: DERS., Über den Namen. Drei Essays, Wien 2000, 63–121, hier: 98.

[18] Vgl. zum Verhältnis der Dekonstruktion zur Negativen Theologie auch VALENTIN, Joachim, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 196f.

des Umgangs mit ihr, bis zuletzt, bis heute, unklar, warum und zu welchem Zweck er sich mit ihr befaßt. Denn der doppelte Fokus einer Kritik, die nicht verwirft, löst sich nicht in eine konsekutive Ordnung auf, sondern das Nicht-Verwerfen bleibt zugleich hartnäckig Kritik. Im Licht dieser Zweideutigkeit verbleibt Derridas Aufmerksamkeit für die Negative Theologie.

### *2. Die Problematik der Negation*

Im folgenden sollen lediglich zwei Aspekte der *relecture* der Negativen Theologie durch Derrida erörtert werden. Beide Aspekte beziehen sich auf die Problematik der Negation.

#### *a) Sprechen und schweigen*

Zum einen ist die Dynamik der Negation offensichtlich hingeordnet auf das Nicht-mehr-sprechen-Können, auf das Schweigen. Derrida illustriert dies mit einem treffend ausgewählten Zitat aus dem *Cherubinischen Wandersmann* von Angelus Silesius:

> «Geh hin / wo du nicht kanst: sih / wo du sihest nicht:
> Hör wo nichts schallt und klingt / so bistu wo Gott spricht.» (I, 199)[19]

Der *Cherubinische Wandersmann* bietet eine Vielzahl von Sätzen, die diesem an die Seite gestellt werden könnten:

> «Gott ist so überalls daß man nichts sprechen kan:
> Drum bettestu Jhn auch mit schweigen besser an.» (I, 240)

Derrida spricht auch von der Bezogenheit der Negation auf das Geheimnis. Das, worauf das Sagen der Negation bezogen ist, ist das Verschweigen, das Nicht-Aussprechen des eigentlich Gemeinten. Er entwikkelt eine Phänomenologie des Geheimnisses, die es als ein besonderes Rede- oder Kommunikationsereignis verstehen läßt. Die Rhetorik der Verneinungen oder die Rhetorik der Überbietungen – denn die Negative Theologie sagt nicht nur: Gott ist nicht dies und nicht das und nicht Gott; sie sagt auch: Gott ist mehr als dies und mehr als das und mehr als Gott – diese Rhetoriken, *via negativa* oder *negationis* und *via eminentiae*, dienen der Vermeidung eines einfachen Sagens, wer und was Gott ist. Sie dienen der Wahrung des Geheimnisses, wenn man sagen kann, ein Geheimnis sei das, was nicht preisgegeben ist.[20]

Die Frage nach der Negativen Theologie ist also die Frage, die Derridas Vortrag im Titel trägt: «How to avoid speaking – Wie nicht sprechen». Wenn das Geheimnis so markiert ist, nämlich wie das Sprechen

[19] DERRIDA, Außer dem Namen, 74 (s. Anm. 17).
[20] Vgl. etwa DERRIDA, Wie nicht sprechen, 32 (s. Anm. 12).

zu vermeiden wäre, ist es damit zugleich als das markiert, was ständig davon bedroht ist, verraten, preisgegeben zu werden. Und tatsächlich gehört es zum Wesen des Geheimnisses, an der Schwelle zur Preisgabe zu stehen, denn ein vollständig verschwiegenes, verhehltes Geheimnis, von dem niemand nichts weiß, gibt es nicht – etwas, von dem niemand nichts weiß, gibt es nicht (nicht der Ordnung des Seins, sondern der des Wissens nach). Ein Geheimnis ist das, was beinahe preisgegeben ist, was in seiner Verschwiegenheit präsentiert wird, von dem zumindest bekannt sein muß, daß es verschwiegen wird. – Ein Geheimnis ist schon immer in der *Rede*. Deswegen hat die Negative Theologie auch in ihren Negationen einen affirmativen Bezug zum Gegenstand ihrer Rede. Deswegen ist auch die Rhetorik der Überbietungen – Gott ist das Überwesentliche – auf ihrer Rückseite abgesichert durch eine im Stillschweigen mitschwingende «angemessene», «positive» Gottesrede.

Derridas Analyse läßt deutlich werden, daß Negative Theologie das eine nicht kann, woran sie sich abarbeitet: mit den Mitteln der Sprache die Sprache auf Gott hin zu verlassen. Das Problem Negativer Theologie besteht dann in ihrem Zutrauen in die Mittel der Sprache, daß diese ihr jenen Schritt der Transzendierung gewähren. Wenn es eine Kontinuität zwischen Negativer Theologie und Dekonstruktion gibt, wenn es sie trotz des vorhin vorgebrachten Dementis gibt, dann wäre sie darin zu sehen, daß in der Dekonstruktion jene Transzendierung vergegenwärtigt wird – jedoch anders als die Negative Theologie es glaubt und anstrebt, nicht also als ein Übersteigen der Sprache im vollen Zutrauen auf die Transzendierungspotenz ihrer Mittel, sondern als ein Zerbrechen der Sprache. Die Sprache verweist auf das von ihr Gemeinte, das das Andere ihrer selbst ist, nicht im vollen Ausreizen ihrer vitalen Möglichkeiten, sondern in ihrem Zerbrechen, in ihrem Stottern.

Wie nicht sprechen – das Gesetz des Geheimnisses. Aber nicht nur im Sinn des Vermeidens, sondern auch im Sinn des Infragestellens der Vermeidung: Wie sollte man denn nicht – sprechen? Das Geheimnis birgt auch ein Versprechen: zu reden. Derrida macht sich hier (wie so oft) das Sprachphänomen der Äquivozität zunutze: Das Geheimnis, das an der Schwelle zur Preisgabe angesiedelt ist, stellt ein Versprechen des Redens, des Offenlegens, des Teilgebens dar, ein Versprechen, das niemand abgegeben hat und in dessen Pflicht doch jeder steht, der ein Geheimnis zu verschweigen/mitzuteilen hat. Aber Versprechen bedeutet auch: Wer sich verspricht, wer sich verplappert, hat schon preisgegeben, hat das Geheimnis schon gelüftet. In dieser Situation sieht Derrida die Negative Theologie. Sie hat, in ihrem Bestreben, *nicht* zu sagen, wer und was Gott *ist* (weil dieses Sagen nur falsch sein könnte), eine endlos sich fortzeugende Permutation der Verneinungen und Überbietungen hervor-

gebracht. In ihrem Zielen auf das Schweigen hat sie einen endlosen Text produziert. Wie sollte sie nicht sprechen? Und verlangt nicht selbst das angestrebte Umschlagen der Kette der Negationen und Überbietungen in ein nun bedeutungsträchtiges Schweigen, sollte dies je erreichbar sein, danach, wiederum mitgeteilt und kundgetan, verkündet gar, also in die Sprache rückgeführt und übersetzt zu werden, um diese Erfahrung fruchtbar zu machen, zu teilen? Gebietet dies nicht auch, so müßte über Derrida hinaus gefragt werden, das christliche Gemeinde- oder Gemeinschaftsethos, wie es von Paulus in 1Kor 12,4–11; 14,26–40 fixiert worden ist, dem die Übersetzer allemal lieber sind als die privatistisch sich Gotteserfahrungen, oder was sie dafür halten, Hingebenden?[21]

*b) Negative Theologie als entwurzelter theologischer Diskurs*

Der zweite Aspekt ist für die Theologie nicht weniger gravierend. Der Prozeß der Verneinungen, wie er von der Negativen Theologie in Gang gehalten wird, hat ja nicht nur Gott zum sozusagen nicht anvisierten Zielpunkt. Er steht noch in einem anderen Bindungsverhältnis; er ist auch gebunden an das Material seiner Verneinungen. Diese beziehen sich stets auf etwas Bestimmtes, jeweils auf bestimmte Gottesvorstellungen oder Aussagen hinsichtlich Gottes, die von ihnen verneint werden. Der Weg der Verneinungen dient der Bewahrung der Rede von dem unendlichen Gott vor der Verdinglichung durch ein immer zu kurz greifendes, endliches Reden von Gott.[22]

Wenn nicht die zuvor schon skizzierten Analysen Derridas hinsichtlich der affirmativen Rückseite jeder Negation wären, könnte die *via negativa* durchaus als angemessener Weg der Repräsentierung des unendlichen Gottes in der endlichen Sprache gelten. Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu: Der Weg der Verneinungen ist der Weg der Abstraktion. In den Verneinungen stößt sich die negativ-theologisch verfaßte

[21] «Jagt der Liebe nach! Strebt aber auch nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede! Denn wer in Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; keiner versteht ihn: Im Geist redet er geheimnisvolle Dinge. Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost. Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber prophetisch redet, baut die Gemeinde auf. Ich wünschte, ihr alle würdet in Zungen reden, weit mehr aber, ihr würdet prophetisch reden. Der Prophet steht höher als der, der in Zungen redet, es sei denn, dieser legt sein Reden aus; dann baut auch er die Gemeinde auf» (1Kor 14,1–5).

[22] So zielt, wie Derrida sagt, die Negative Theologie darauf, «Gott so zu sagen, wie er ist, jenseits seiner Bilder, jenseits dieses Idols, welches das Sein noch sein kann, jenseits dessen, was von ihm gesagt, gesehen oder gewußt wird; dem wahren Namen Gottes zu antworten/entsprechen (*répondre*), dem Namen, auf den Gott hört (*répond*) und dem er jenseits des Namens, den wir kennen oder hören, entspricht (*correspond*).» DERRIDA, Außer dem Namen, 99 (s. Anm. 17).

Reflexion von den konkreten, üblichen, geltenden affirmativen Aussagen hinsichtlich Gottes ab. Diese Abstraktionsbewegung löst sich, darauf macht Derrida aufmerksam, faktisch und strukturell vom Bestand einer bestimmten Überlieferungsgeschichte des Gott-Sagens. Derrida formuliert dies mit Bezug auf Angelus Silesius:

> «In dem, was man für das Innere einer Geschichte des Christentums *halten könnte* ..., rührt das apophatische Vorhaben auch daher, sich von der Offenbarung, von jeder buchstäblichen Sprache der neutestamentlichen Ereignishaftigkeit ..., vom Kommen Christi, von der Passion, vom Dogma der Dreieinigkeit und so weiter unabhängig zu machen. Ein unmittelbarer Mystizismus, doch ohne Intuition, eine abstrakte Kenosis befreit es von aller Autorität, aller Erzählung, allem Dogma, aller Glaubensüberzeugung ... – und im äußersten Falle von allem *bestimmbaren* Glauben ... Im äußersten Falle bleibt es im Nachhinein von jeglicher Geschichte des Christentums unabhängig, *absolut* unabhängig, losgelöst sogar, womöglich losgesprochen, von der Idee der Sünde, befreit sogar, womöglich erlöst, von der Idee der Erlösung. Daher der Mut und die – potentielle oder wirkliche – Dissidenz dieser Meister (denken Sie an Eckhart), daher die Verfolgung, die sie bisweilen erlitten, daher ihre *Passion*, daher dieser Ruch von Häresie, diese Prozesse, diese subversive Marginalität der apophatischen Strömung in der Geschichte der Theologie und der Kirche.»[23]

Der Weg der Verneinungen negiert, so könnte dieser Hinweis zugespitzt werden, die biblische, jüdisch-christliche Tradition. Nicht nur sie, aber eben auch sie. Denn das Material der Verneinungen ist schließlich aus dieser Quelle geschöpft. Wenn Gott nicht dieses und nicht jenes ist, dann ist er auch nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott des Exodus und der guten Schöpfung, nicht der Gott der Gerechtigkeit und des Lebens, nicht der Gott Jesu, nicht der Gott, der die Liebe ist, und so weiter. Das Funktionieren einer negativ-theologischen Aussage basiert auf einer Formalisierung. «Diese enthält sich ihrem Wesen nach, sie strebt ihrem Wesen nach danach, sich jeglichen Inhalts und jedes idiomatischen Signifikanten, aller Präsentationen oder Repräsentationen, der Bilder und zum Beispiel selbst der Namen Gottes in einer bestimmten Sprache oder einer bestimmten Kultur zu enthalten.»[24] Hier zeigt sich die Brisanz der zweiten Bindung der Verneinung, durch die sie an das in ihr negierte Bedeutungsmaterial gebunden ist. Wenn man so will, verneint die Negative Theologie ihre Bindung an die biblisch-christliche Überlieferung, durch die sie überhaupt als christliche Rede von Gott legitimiert und identifizierbar ist.

[23] A.a.O., 101.
[24] A.a.O., 81.

Wenn auch in den Formulierungen Derridas die Häresie wie eine Auszeichnung klingt, bleibt doch die zutreffende Analyse, daß die Negative Theologie sich in signifikanter Weise von ihrem christlich-theologischen Herkunftskontext löst. Diese gar nicht unbedingt intendierte, aber strukturell verankerte Verneinung der christlichen Überlieferung dekontextualisiert die Negative Theologie und macht sie prinzipiell in jedem Diskurs anschlußfähig.[25] Die Negative Theologie ist vielleicht die erste globalisierungsfähige theologische Redeform. Wenn christliche Theologen Derridas Analysen als die Erschließung einer *Religiosität ohne Religion*, also einer Art Glauben ohne Credo, ohne Zeugnistradition, ohne kulturelle Ausprägung – die natürlich die geschichtlich-kulturelle Unverwechselbarkeit und damit die Kontingenzlast einer solchen Tradition mit einschließt – begrüßen[26], muß das bedenklich stimmen. Letztlich auch deswegen, weil die Formel von der Religiosität ohne Religion dem Gedanken Dietrich Bonhoeffers von einem Christentum ohne Religion zu entsprechen scheint – und doch das gerade Gegenteil ist. Während nämlich Bonhoeffer seinen Gedanken christologisch begründet, also aus dem Zentrum der christlichen Gottesrede her in einer Situation der Not und Bedrängnis und mit Blick auf eine entchristlichte Welt formuliert, basiert das Konzept der Religiosität ohne Religion gerade auf der Negierung der christlichen Überlieferung.

Freilich, Derridas Reflexionen geben eine eindeutige Empfehlung für ein solches Konzept für die Zukunft des Christentums gar nicht her. Gleichwohl läßt sich der Eindruck nicht von der Hand weisen, daß Negative Theologie und Dekonstruktion nun doch wieder einen Konvergenzpunkt haben, nämlich in jenem Globalisierungseffekt. Mit Blick auf das Thema, die Frage nach einem religionsrelevanten Ausweg aus der sich totalisierenden Immanenz, fällt der Ertrag von Derrida her nüchtern aus. Derrida dekonstruiert die Negative Theologie als eine solche Auswegsunternehmung und zeigt, daß sie einerseits weniger weit kommt, als sie glaubt, nämlich nicht aus der Sprache heraus, andererseits aber immerhin global anschlußfähig wird. Dadurch gerät das Bild sehr ins Schwanken: Man könnte durchaus in dieser Globalisierbarkeit Negativer

[25] «Was es gestattet, die negative Theologie an einem historischen Ort ... zu lokalisieren und das ihr eigentümliche Idiom zu identifizieren, ist zugleich auch das, was sie ihrer Verwurzelung entreißt. Was ihr einen eigenen Ort zuweist, ist zugleich auch das, was sie enteignet und auf diese Weise in eine Bewegung universalisierender Übersetzung *einführt*.» A.a.O., 93.

[26] Vgl. hierzu etwa SVENUNGSSON, Jayne, Response to ‹Possibilities of the Impossible: Jacques Derrida's Idea of Justice and Negative Theology›, in: *STK* 78 (2002), 132f.

Theologie eine letzte Affirmation sich totalisierender Immanenz sehen. – Zugleich präsentiert sich die Dekonstruktion selbst in dieser Analyse als die äußerste Reflexion der Immanenz – denn sie untergräbt jeden leichten, es sich leicht machenden Auswegsversuch, ohne sich mit dem, was bleibt, der Endlichkeit, dem Hier und Jetzt, einverstanden erklären zu können.

## *III. Der religiöse Diskurs als Neubeschreibung der Welt: Paul Ricœur*

Geht es weiter? Man mag es als einen Rückschritt empfinden, wenn nach der Begegnung mit einem so avancierten Theoriekonzept, wie es die Dekonstruktion ist, eine Philosophie zur Sprache kommen soll, die als vergleichsweise konventionell gilt. Dennoch wird im folgenden dieser Weg eingeschlagen. Auch jetzt wieder kann, wie bei Adorno und Derrida, kein Gerneralüberblick geboten werden; vielmehr sollen auf engem Raum nur wenige Aspekte beleuchtet werden. Je weiter man die Perspektive auf eine Totale hin aufzieht, desto größer ist die Gefahr, Falsches zu sagen und desto geringer wird die Möglichkeit, am Denken eines Philosophen teilzunehmen. Also der Ausschnitt statt des Panoramas.

### *1. Paul Ricœur und die Theologie*

Die von Derrida her offene Frage lautet, wie angesichts der Gefangenheit des Denkens innerhalb der Sprache das Denken und Zur-Sprache-Bringen Gottes noch gedacht werden kann. – Theodor W. Adorno entstammt dem assimilierten deutschen Judentum, was sein Getauftsein mit eingeschlossen hat; ihm war die darauf beruhende Verbindung zur christlichen Religion oder zur protestantischen Kirche anscheinend nicht gleichgültig, ohne daß er aber davon Aufhebens gemacht hätte. Quellen jüdischen Denkens und jüdischer Religiosität mögen ihm durch Gershom Scholem und vor allem, wenn auch in anderer Weise, durch Walter Benjamin erschlossen worden sein. Jacques Derrida entstammt dem nordafrikanischen frankophonen Judentum, hat dessen geistige Kraft aber wohl erst durch die Begegnung mit den Schriften Edmond Jabès', Emmanuel Levinas' und wiederum Walter Benjamins kennengelernt. Für beide gilt also ein auf je eigentümliche Weise indirektes, vermitteltes Verhältnis zur Religion. Paul Ricœur nun ist französischer Protestant, praktizierender Christ. Das setzt seine philosophischen Reflexionen zu Fragen und Themen der Religion latent dem Verdacht des Kryptotheologischen aus. Wiederholt meint er, sich eines solchen Verdachts erwehren

zu müssen.[27] Mir scheint es am sinnvollsten, hier seiner Selbsteinschätzung zu folgen und ihn als Philosophen zu verstehen, der, warum auch nicht, unter anderem sich Gegenständen der Religion zuwendet.

Sehr viel stärker als dies für Adorno und Derrida gilt, begibt sich Ricœur bei seiner Befassung mit Fragen der Religion in das Flußbett oder in die Strömung des biblischen Denkens. Wesentlich ausdrücklicher geschieht seine Erörterung solcher Fragen als Auseinandersetzung mit biblischen Texten. Selten findet sich ein philosophisches Œuvre, das so deutlich im Austausch mit der biblischen Exegese beider Testamente steht. Das gilt nicht nur für Ricœurs einflußreiche biblische Hermeneutik;[28] die dialogische, auf den Anderen tatsächlich hörende Art seines Denkens vergegenwärtigt sich etwa auch in der gemeinsam mit dem Alttestamentler André LaCocque geschriebenen Studie *Penser la Bible*.[29] All das muß hier unerörtert bleiben. Statt dessen wird die Frage wieder aufgegriffen, auf die zuvor Derridas Umgang mit der Negativen Theologie zugespitzt worden ist; es ist die Frage nach der Sprache angesichts des Wortes «Gott»; es ist die Frage nach der Transzendenzfähigeit ihrer Immanenz.

### *2. Die Frage nach dem Menschen als Frage nach den Zeugnissen seiner Selbstdeutungen*

Es ist sicher ebenfalls vereinfachend, aber wohl nicht ganz falsch, Ricœur als einen Denker der Sprache zu bezeichnen. Weil die Geschichte seines Denkens an dieser Stelle nicht entfaltet werden kann, sei lediglich die Grundintention seiner Hinwendung zur Hermeneutik benannt: Es ist zunächst einmal die Frage nach dem Menschen, die ihn leitet, und die sich ihm als Frage nach den Handlungsmöglichkeiten des Menschen stellt, als Frage nach dem Willen. Die so präzisierte Frage nach dem Menschen bricht für Ricœur angesichts der radikalen Möglichkeit menschlichen Handelns zur Schuld und zum Bösen hermeneutisch auf: Das Böse ist der Reflexion nicht als solches, nicht als etwas Substantielles erreichbar, sondern als in den Dokumenten der Kulturen und Geschichten der Menschheit Bezeugtes. Es erscheint in den Texten, Schriften, Bildern, Riten, Musiken, Architekturen der Menschheitsgeschichte

[27] Vgl. etwa RICŒUR, Paul, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 35f.

[28] Vgl. RICŒUR, Paul, Biblical Hermeneutics, in: *Semeia* 4 (1975), 27–148; «Philosophische und theologische Hermeneutik», in: DERS./JÜNGEL, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45; «Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache», in: a.a.O., 45–70; Essays on Biblical Interpretation, Philadelphia: Fortress Press, 1980.

[29] LACOCQUE, André/RICŒUR, Paul, Penser la Bible, Paris: Seuil, 1998.

auf als dunkler Teil der Selbstvergewisserung des Menschen. Erreichbar ist das Böse als in den Kulturdokumenten niedergelegtes Interpretament der Selbstdeutung des Menschen. Ähnlich findet sich die Schuld in den kanonischen Texten der Kulturen unter vielfachen Kodierungen thematisiert, die nicht selbst das Phänomen darstellen. Die Frage nach dem Menschen muß hier zur Frage nach der Interpretation des in Texten sich niederschlagenden, anhaltenden, stets scheiternden und neu einsetzenden Versuchs des Menschen werden, sich selbst zu verstehen, und das heißt, zu einer hermeneutischen Frage. So führt die Frage nach dem Menschen zur Frage nach seinem Sprechen, seiner Selbst-Artikulation, nach seiner Selbst-Bezeugung in den Dokumenten seiner Geschichte, aber auch in seinen lesbaren, intelligiblen Handlungen.

Die in Texten und Texttraditionen sich vollziehende Selbstreflexion des Menschen hat sich im Lauf der Geschichte in einen ganzen Fächer der Diskurse ausdifferenziert. An dessen einem Ende mögen die empirischen Wissenschaften stehen; die ihnen zugeordneten Sprachen sind darauf angelegt, die Welt so zu beschreiben, wie sie ist, wie sie «wirklich» ist; das in ihnen aufgebotene analytische Potential dient gewissermaßen dem Ausreizen der Affirmationskraft von Sprache bis zum Äußersten. Am anderen Ende dieses Fächers mag der poetische Diskurs, die Sprache der Dichtung, angesiedelt sein. Was wäre der Skopos der Dichtung, wenn jener der Wissenschaften darin besteht, die Welt affirmativ so darzustellen, wie sie, nach Maßgabe des jeweiligen naturwissenschaftlichen Modells, «wirklich» ist? Ricœur sieht das Wesen des poetischen Diskurses darin, mögliche Welten zu entwerfen. Hierin steckt beides, Negation und Affirmation von Welt. Negation insofern, als nicht die Welt beschrieben wird, «wie sie ist», sondern ihr eine mögliche Welt entgegen gehalten wird. Der Entwurf möglicher Welten, wie Ricœur ihn dem poetischen Diskurs zuweist, enthält also auch ein utopisches Moment – ob dies nun im einzelnen literarischen Werk realisiert wird oder nicht. Aber dieser negierende, kritische und utopische Bezug des poetischen Diskurses zur Welt ist sozusagen in einer Affirmation fundiert: Die mögliche Welt der Fiktion steht nicht *totaliter aliter* zur «wirklichen Welt», ist kein Weltentwurf in Absehung von, sondern um-willen der wirklichen Welt. Man könnte, philosophisch etwas hemdsärmelig, sagen: Solange die Dichtung mögliche Welten entwirft, ist die wirkliche Welt noch nicht die beste aller Welten. Es geht im poetischen Entwurf einer möglichen um die wirkliche Welt – als Kritik, als poetische Verklärung, als prosaische Ernüchterung wird der Welt ihr Ungenügen, ihre Mangelhaftigkeit vorgeführt, die Unmöglichkeit, mit der Welt, wie sie ist, zufrieden zu sein und seinen Frieden zu machen. Auch wenn dieser Begriff schon arg strapaziert ist: Der poetische Diskurs trägt eine *Differenz* in die Welt und

läßt sie darüber nicht sich beruhigen. In dieser poetischen Unruhe kommt eine fundamentale Sorge um die Welt zum Ausdruck.

### *3. Die poetische Dimension des religiösen Diskurses*

Ein bemerkenswertes Datum der Ricœurschen Reflexion auf die Religion besteht nun darin, daß er eine starke Analogie zwischen religiösem und poetischem Diskurs identifiziert. Was gerade zum poetischen Diskurs gesagt worden ist, gilt auch für den religiösen:

> «Wir nannten die Textwelt der ‹Literatur› einen Weltentwurf, der sich in der Weise der Dichtung von der alltäglichen Wirklichkeit entfernt. Gilt das nicht ganz besonders von dem neuen Sein, das die Bibel entwirft und ausspricht? Schafft sich dieses neue Sein nicht einen Weg durch die Welt der gewöhnlichen Erfahrung, der Verschlossenheit dieser Erfahrung zum Trotz? Hat dieser Weltentwurf nicht die Kraft, zu sprengen und zu öffnen? Und muß man dann diesem Weltentwurf nicht im vollen Sinn des Wortes die *poetische* Dimension zuerkennen, die wir der Sache des Textes zugeschrieben haben?»[30]

Poetischer und religiöser Diskurs konvergieren darin, daß sie die Welt neu (be-)schreiben und mit diesen Neubeschreibungen neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Mit dieser Verknüpfung von Neubeschreibung und neuen Handlungsmöglichkeiten wird Karl Marx' Satz, die Philosophie habe nun lange genug die Welt interpretiert, jetzt ginge es darum, sie zu verändern, aus einem groben Gegensatzdenken in eine bewegliche und nüchterne Dialektik überführt: Die Neubeschreibung, also die Interpretation der Welt durch Literatur und Religion eröffnet neue Sichtweisen auf sie, aus denen sich neue Handlungsmöglichkeiten ergeben. Zwischen Interpretation und Handlung besteht kein Verhältnis der Ausschließung, sondern der Ermöglichung. Werden die durch ihre Neubeschreibungen erschlossenen Handlungsmöglichkeiten ergriffen, wird also in den eröffneten Möglichkeitsräumen gehandelt, bringen diese Neubeschreibungen neue Wirklichkeit hervor. Ricœur spricht deswegen mit Blick auf die Metapher, sie ist die Basiseinheit sowohl des poetischen wie des religiösen Diskurses[31], von einer «ontologischen Vehemenz»[32], die

[30] RICŒUR, Paul, «Philosophische und theologische Hermeneutik», 41 (s. Anm. 28).

[31] Vgl. zur Bedeutung der Metapher im biblischen Diskurs RICŒUR, Paul, «Biblische Hermeneutik», in: HARNISCH, Wolfgang (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248–339, hier: 282–339; sowie DERS., Biblical Hermeneutics, 129–145 (s. Anm. 28).

[32] Vgl. zu diesem Begriff RICŒUR, Paul, Die lebendige Metapher, München 1986, 241–251, 279f.

der von der Metapher hervorgebrachten «semantischen Innovation»[33] eignet.

Dabei schließt die formale Vergleichbarkeit von poetischem und religiösem Diskurs eine Differenz mit ein. Sie besteht in dem unvergleichlichen, von der Literatur (in dieser Weise) nicht erhobenen Verbindlichkeitsanspruch, wie er aber mit der Neubeschreibung der Welt durch den biblischen Diskurs einher geht. Dieser Anspruch zielt dabei primär nicht auf die Affirmation eines epistemischen Wahrheitsbegriffs, sondern auf die Übernahme einer Verpflichtung. Daß in der Handlungsverpflichtung eines «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40), oder eines «Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben» (Mt 6,14), oder eines «Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen» (Mt 5,44), daß also in dieser provokanten, überfordernden Handlungsverpflichtung ein Wahrheitsanspruch mit formuliert wird, ist unstrittig. Ricœur fragt jedoch, ob der hier implizierte Offenbarungsbegriff nicht, statt letztlich doch auf die Einforderung von Gehorsam gegenüber einem geoffenbarten Inhalt hinauszulaufen, auf die Imagination des Menschen, auf seine Einbildungskraft, zu beziehen wäre[34]: Die religiöse Neubeschreibung der Welt weckt die Vorstellbarkeit einer guten Welt und eröffnet damit Handlungsräume.

Sind wir hinsichtlich der Frage, wie es mit der Sprache angesichts des Worts «Gott» steht, mit Ricœur weiter gekommen? Einerseits ja: Seine Konzeption religiöser Sprache ist von vornherein geöffnet auf die Frage nach der Handlungsfähigkeit des Menschen. Außerdem wird die Eröffnung neuer Bedeutungsmöglichkeiten nicht, wie in der Negativen Theologie, durch die Negation konkreter Gottrede, sondern gerade unter Einsatz eines Spektrums konkreter Gottesrede, nämlich der biblischen, erreicht. Andererseits gibt es auch bei Ricœur eine grundlegende Form der Gebundenheit, insofern nämlich die Neubeschreibung der Wirklichkeit

[33] Vgl. hierzu a.a.O., 164–167.

[34] Ricœur stellt diese Frage im Zusammenhang mit dem Problem heteronomer Bestimmung, mit dem der Offenbarungsgedanke das autonome Subjekt konfrontiert: «Why, I will ask at the end of this meditation, is it so difficult to conceive of a dependance without heteronomy? Is it not because we too often and too quickly think of a will that submits and not enough of an imagination that opens itself? ... For what are the poem of the Exodus and the poem of the resurrection ... addressed to if not to our imagination rather than to our obedience? And what is the historical testimony that our reflection would like to internalize addressed to if not to our imagination? ... [Our imagination] can no longer encounter revelation ... as an unacceptable pretension, but a nonviolent appeal.» RICŒUR, Paul, «Toward a hermeneutic of the idea of revelation», in: DERS., Essays on Biblical Interpretation, 117 (s. Anm. 28).

gebunden ist an den Stoff der herkömmlichen, der überlieferten Bedeutungskonfigurationen. Darin kommt eine nicht überwindbare Ambivalenz lebendiger Überlieferung, wie sie sich einem hermeneutischen Verständnis erschließt, zum Ausdruck: Das Überlieferte ermöglicht, indem es zum Material der Neubeschreibung wird, die Eröffnung neuer Bedeutungs- und Handlungsräume. Aber zugleich gilt: Jede Überlieferung ist – in dem Maß, wie sie ein inhaltliches Profil hat – begrenzt. Damit ist aber auch jede aus ihr heraus ermöglichte Neubeschreibung beschränkt.

Es scheint aber, als würde Ricœur der Überlieferung mehr Kredit einräumen als Adorno und Derrida, als würde er ihr mehr zutrauen – zutrauen nämlich, das, was ist, aufzubrechen auf das, was sein kann und sein soll. Ein solches Zutrauen ist keineswegs traditionalistisch, sondern, wenn man so will, eschatologisch. Sein eigentlicher Adressat ist auch nicht «die Überlieferung», sondern in erster Instanz die in dieser Tradition sich artikulierenden Hoffnungen und Glücksansprüche der Menschen, deren Geltung nicht mit der Zeit vergangen ist, sondern noch Gegenwart hat. Wenn man sagen will, daß sie auch Zukunft haben sollen – so wie auch unsere, hier und jetzt nicht einlösbaren, von uns selbst womöglich gar nicht recht artikulierbaren Hoffnungen und Glücksansprüche Zukunft haben sollen –, wird man von einer weiteren Instanz sprechen müssen, wie implizit auch immer, die in jener Überlieferung zur Geltung kommt oder sich selbst zur Geltung bringt, auf die jene Überlieferung sich selbst zurückführt. Für Ricœur ereignet sich in jenem aus dem Überlieferten sich formenden, unvorhersehbaren Neubeschreiben der Welt, worin sich neue, befreiende Handlungsmöglichkeiten eröffnen, letztlich jenes eine Geschehen, das er mit der Formulierung zusammenfaßt: «nommer Dieu, Gott nennen».[35]

## *IV. Religion als Ausweg?*

Diese, wenn man so will, «Identifizierung» Gottes hat also keineswegs eine quietistische, bloß affirmative Grundstruktur, sondern eine Dynamik der Beunruhigung und des Aufbrechens. Etwa so, wie es Heinz Robert Schlette formuliert, der den Kern des biblischen Glaubens in der Protestation gegen die Welt, wie sie ist, ausmacht, so aber, daß auch bei ihm die Kritik, die Negation des *status quo*, von einer grundsätzlichen Sorge um die Welt getragen ist, von einer Affirmation der Welt, wie sie

[35] Vgl. RICŒUR, Paul, «Gott nennen», in: CASPER, Bernhard (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg-München 1981, 45–79.

sein sollte.[36] In diesem Sinn spricht Schlette von einem Ja im Nein des Protests.[37]

«There must be some way out of here» – Religion als Ausweg: Eine solche Formulierung geht nicht nur das Risiko ein, der Marx'schen Religionskritik zu verfallen; sie nimmt sich auch beinahe gnostisch aus. Und wer wollte bezweifeln, daß die gnostische Versuchung bis heute aktuell ist, nicht nur in verschiedenen Esoteriken, sondern innerhalb der christlichen Überlieferung, so etwa in einer wieder erwachten Faszination für die Negative Theologie. Tatsächlich gibt es (neben den religionsgeschichtlichen Verbindungen) wenigstens einen systematischen Berührungspunkt zwischen Christentum und Gnosis, nämlich in der Problemanzeige: Kaum eine Religion stellt eine so radikale Kritik sich totalisierender Endlichkeit dar wie die Gnosis. Nur ist diese Kritik selbst totalitär, verwirft sie doch nicht allein die Totalisierung, sondern die Endlichkeit, die Hiesigkeit der Welt selbst, die Welt in ihrer Endlichkeit und Hiesigkeit schlechthin.

Der Ruf nach dem Ausweg, um abschließend noch einmal auf Bob Dylan zurückzukommen, bezieht sich aber auf konkrete Situationen des Unrechts oder des Unheils, die aus sich selbst nicht zum Guten gewendet werden können. Das Chaos ist zu groß, so klagt der «Joker» im Lied; es lastet, und keine Erleichterung ist in Sicht. Im Lied sind es Übergriffe auf Besitz und Leben, wie sie von einem unentrinnbaren Gesetz des Profits diktiert werden; die Protagonisten dieses Gesetzes haben jedes Bewußtsein für den (nicht ökonomischen) Wert des Lebens und seiner materiellen Grundlagen verloren. Religion als Ausweg müßte es mit diesen konkreten Notsituationen aufnehmen können, darin die Welt nicht gnostisch verneinend, sondern biblisch würdigend – gegen die Verächter und Ausbeuter der Welt.

Wenn es in dem Lied auch noch heißt (gesprochen ausgerechnet von dem «Dieb»), daß jetzt nicht mehr falsch, unwahr, gesprochen werden darf, denn die Zeit drängt, so spricht eine solche apokalyptische Redeweise, die uns Nüchternen fremd sein mag, dafür, daß es in einer solchen Situation der Not und der Bedrängnis jedesmal und in jedem Einzelfall um das Ganze geht. Braucht es nicht eine Sprache, die diese Sorge «um

[36] Vgl. etwa SCHLETTE, Heinz Robert, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg 1972, bes. 144–154.

[37] Im Anschluß an Albert Camus: SCHLETTE, Heinz Robert, «Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung. Philosophische Erwägungen», in: DERS., Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie. Hrsg. von J. Brosseder/N. Klein/E. Weinzierl, Frankfurt 1991, 402–419, bes. 413, sowie: DERS., «Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht», in: a.a.O., 420–438, bes. der Abschnitt «Religion als Dissens», 432–436.

das Ganze» noch in jedem Einzelfall nicht der Stummheit, der Gleichgültigkeit und dem Vergessen überläßt? Braucht es nicht eine Sprache, die den Grund des Werts alles Lebendigen angesichts der Bedrohung oder Vergleichgültigung dieses Werts festhalten und positiv aussagen kann? Wäre mit einer solchen Sprache nicht die Welt grundsätzlich offen gehalten auf eine Bedeutung hin, die sie nicht selbst hervorbringen kann und die deswegen auch niemand in der Welt als seinen Besitz und seine Leistung reklamieren kann? Müßte sich dann in einer solche Sprache nicht die Würde der Welt, des Lebendigen artikulieren, zur Geltung bringen lassen? Dann allerdings wäre der religiöse Diskurs als Sprache des «Auswegs» eine Sprache der Artikulation der Würde der Welt.