

# GOTT OHNE RELIGION? DIE LEERE DER WELT UND DAS EREIGNIS DER OFFENHEIT

## 1. Nihilismus und Religion

177

Es gibt etwas rätselhaftes selbst noch im Rätsel des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Geschichte. Dies ist von Anfang an der Unterscheid zwischen den Grundworten der Philosophie. Die Frage nach dem Sein, Gott und dem Menschen gehört in die onto-theo-anthropologische Struktur der Metaphysik. Sein und in der Weise der Gegenwart Gottes sein bezeichnet den Grundmodus des Verständnisses der Welt als Sinnhorizont. Er erhält seinen Sinn erst in Bezug auf etwas ihm zugleich innerliches und äußerliches, immanentes und transzendentes. Aus dem Verb sein (einai, esse) werden alle logisch-sprachlichen Aussagen abgeleitet. Unser Denken ist ein metaphysisches und unsere Sprache notwendigerweise eine geschlossene Struktur der Geschichte, deren grundlegendes Merkmal durch die vertikal-horizontale Ordnung von Gott, Sein und Menschsein bestimmt ist.

Von Gott sprechen bedeutet, von „jenem“ sprechen. Jenes, das ein derartiges Sprechen ermöglicht, ist das „Jenige“ jenseits von diesem und jenem. In Hegels Die Phänomenologie des Geistes finden wir eine Erklärung für die räumliche Bestimmung des Bewusstseins, das seine Orientierung in der Zeit erst dann erhält,

---

178

wenn es sich selbst vom Anderen mit Hilfe der Unbestimmtheit der dritten Person Singular unterscheiden kann. Es ist jenes, das „vorhanden“ ist oder „nicht“. Die Sprache strukturiert sich also nicht als Unbewusstes (Lacan), sondern „jenes“ in der Sprache Außersprachliche zeigt sich als Bedingung der Möglichkeit der Sprache überhaupt. Von Gott zu sprechen, geht aus der metaphysischen Struktur der Sprache hervor. Die ursprüngliche Bestimmung von Gott als Wort (logos) im Evangelium des Johannes – „Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“ – zeigt, dass die Sprache als „göttliche Gabe“ an den Menschen verstanden wird, die ihn von allen anderen Wesen unterscheidet. Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon logon echon* eröffnet sich in der christlichen Übersetzung des Johannesevangeliums in der gesamten Macht des Sprechens, das das Ereignis der Verständigung zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht. Leere tut sich auf, wenn sich die Welt als Feld von Zeichen zeigt, die lediglich auf andere, von ihrem Bezeichnenden selbständig gewordene Zeichen hinweisen. Die Semiotik der Religion zeugt in unserer postsäkularen Zeit von der gedanklichen Leere und Ereignislosigkeit des Überschusses an Kommunikation. Das lebendige Wort über Gott und der lebendige „letzte Gott“, von dem Schelling und Heidegger sprechen, verwandelt sich in ein totes Testament, eine Erinnerung an das Ereignis ursprünglichen Glaubens. Wie soll man im gegenwärtigen Zeitalter überhaupt an die Frage nach Gott herantreten? Philosophisch, theologisch, religiös? Die Frage nach Gott ist heutzutage die Frage nach den Fundamenten einer fundamentslosen Welt. In ihr erscheint Gott durch die Inflation der „Rückkehr der Religion“.<sup>1</sup>

Daher sind die Fragen, ob Gott existiert, ob „er“ tot ist, oder nicht, und alle daraus abgeleiteten Varianten der ursprünglichen ontologisch-metaphysischen Frage, im Wesentlichen mit der historischen Manifestierung der Leere der Welt und des ihr zugleich gebotenen Schenkens des Ereignisses der Offenheit verbunden. Die Sprache und das Denken „haben“ innerhalb des Sinnhorizonts der Metaphysik, die die Zeit und das Lebhaftigkeit des Lebens immer als Zweiheit der ur-

<sup>1</sup> Siehe dazu: Gianni Vattimo, „Die Spur der Spur“; in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, S. 107-124

sprünglichen und der entfremdeten (falschen), die Lebhaftigkeit des Lebens aber als ursprüngliche und vom Ursprung abgewandte, falsche und uneigentliche voraussetzt, die Möglichkeit, den unüberschreitbaren Horizont der Welt zu durchbrechen. Die Frage danach, ob Gott existiert, ob er ein lebendiger Gott, oder zur toten Religion des Trostes und der Sehnsucht nach ursprünglichem Glauben geworden ist, stellt sich jedes Mal, wenn die Welt in ihrer Leere und dem Ereignis der Offenheit keine andere Möglichkeiten mehr hat, die Zeit zu verstehen, außer als Einsicht in das Erfüllte, Beendete, historisch Abgerundete und insofern Vollstreckte. Aber das Wort, das über die ontologisch-metaphysische Struktur des Denkens und des erst aus diesem abgeleiteten rettenden Glaubens und nicht umgekehrt hinausgeht, ist weit mächtiger als jegliche reale Existenz des Göttlichen in der Welt.

Es ist ein Wort, das gewöhnlich als Bezeichnung für Besitz angesehen wird, als etwas korruptes, dem Sein entgegengesetztes. Es geht, also, um das Wort haben. Sein hat keinen höheren ontologischen Status als haben. Im Gegenteil, um überhaupt sein zu können, muss man Sein „haben“, Verantwortung für seine Existenz übernehmen und Bezug zum Sein, zu Gott und der Welt haben.<sup>2</sup> Natürlich „hat“ alles, was hier angeführt wurde, seine Spuren in den Gedankenreflexen Martin Heideggers hinterlassen, aus der Zeit seiner Abkehr von Ontologie und Metaphysik, sowie des Versuchs, mittels eines anderen Sprechens zum neuen Ursprung der Welt zu gelangen.<sup>3</sup>

Das Rätsel des historischen Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschen, schlussfolgert Heidegger in *Die Zeit des Weltbilds*, liegt einfach darin, dass es als unantastbar gilt, Gott sei etwas ewiges, ohne Rücksicht auf den Wandel der historischen Epochen, in denen seine Idee zum Vorschein kommt

2 In der theologischen Variante des christlichen Existenzialismus, nach dem das Sein Gottes als Existenz seine Essenz bestimmt, wurde dies in Gabriel Marcells Buch *Sein und Haben: Ein metaphysisches Tagebuch (1928-1933)*, Bibl. Logos, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, aus dem Französischen von Marin Cvijović, am radikalsten vollzogen. Aber Marcel versteht das Sein als Anwesenheit im Horizont der Zeit als Ewigkeit/Endlosigkeit und den Menschen als Existenz, die in Berührung mit Gott notwendigerweise die Welt des materiellen und physischen Besitzens von Dingen auflösen muss. Daher ist für ihn Sein ontologisch vorrangig vor jenem, was in der physischen Welt als Haben/Besitz des Menschen über seine Umwelt erschient.

3 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

unveränderliches, und nicht etwas, was seinen historisch-epochalen Platz (Topos) einnimmt und in den Grenzen einer bestimmten Zeit erscheint und auflebt.<sup>4</sup> Die Frage nach Gott im Rahmen der Metaphysik ist eigentlich die Frage nach dem Sinn und der Haltbarkeit der Metaphysik überhaupt. Deshalb bedeutet von Gott reden seit den Anfängen der Philosophie, über die Grenzen der Beziehung zwischen dem Sein, dem Göttlichen und dem Weltlichen im Verhältnis zum historischen Ort und der historischen Zeit des Menschen zu reden. Dass durch Sprache auf die Existenz jenes Wesens, als des höchsten, nichterschaffenen, vollkommenen Einen – in der Tradition der scholastischen Ontologie des *ens perfectissimum* als *ens increatum* – hingewiesen werden kann, bestätigt Heideggers Gedanken aus der Schrift / der Vorlesung *Was ist Metaphysik?*, demzufolge metaphysische Fragen dem Menschen angeboren sind.<sup>5</sup>

180

Das Rätselhafte im Rätsel der historischen Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen scheint nichts anderes zu sein, als dass sich die Sprache, durch die das Göttliche benannt wird, historisch ihrer metaphysischen Ansprüche entleert und auf bloße kulturelle, ideologische, weltanschauliche und Wertausdrücke „verfällt“. Als gedanklicher Rahmen der Aufbewahrung des Christentums in der Situation seines Verschließens in trockenen Text und das tote Grab des Glaubens, legt die gesamte christliche Theologie des 20. Jahrhunderts Zeugnis darüber ab, was bereits Mitte des 19. Jahrhunderts mit Nietzsche als das Zeitalter des europäischen Nihilismus diagnostiziert wurde.<sup>6</sup> Die Religion und die Theologie, die bestrebt ist, ihr in der Welt der Wissenschaft, der Philosophie und der Kunst, die autonom auftreten und sich nicht mehr auf die Glaubwürdigkeit der Offenbarung berufen, eine metaphysische Berechtigung zu

4 Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

5 Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik“, in: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976.

6 Als Darstellung der teleologischen Wendungen und programmatischen Thesen im Verhältnis zur Philosophie, den doktrinierten Quellen des Glaubens und des institutionalisierten Zustand, wie etwas der Vatikanischen Konzile der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist das Buch: Rosino Gibellini, *Theologie des XX Jahrhunderts*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999 (aus dem Italienischen von Darko Grden und Josip Krpeljević) instruktiv.

geben, stehen nicht außerhalb des Nihilismus der historischen Welt. Seit Beginn der Neuzeit bestimmt der Nihilismus den Sinn des menschlichen Seins.<sup>7</sup>

Sind Religion und Theologie, die ihr das Fundament des Glaubens liefert, unabhängig davon, ob es sich um das Christentum, den Islam, oder den Judentum, als führende monotheistische Religionen und der globalen Welt handelt, tief in ihren Fundamenten nihilistisch, wie es auch mit der Metaphysik im Zeitalter des wissenschaftlich-technischen Weltbilds der Fall ist, stellt sich die berechtigte Frage, warum am Ende der Modernität, in unserem posthistorischen Zeitalter, erneut von der Rückkehr der Religion gesprochen wird und nicht von der Rückkehr Gottes in eine „Welt“ nach dem Ende der Geschichte? Einer der Gründe für das Ersetzen Gottes durch die gesellschaftliche Macht der Religion in Zeitalter des Verschwindens der Gesellschaftlichkeit überhaupt und ihrer Verwandlung in Kommunikationsverbindungen zwischen den Menschen, liegt gewiss in der Unmöglichkeit, die Idee Gottes noch immer auf den alten metaphysischen Grundlagen aufrecht zu erhalten.

**181**

Es genügt, darauf hinzuweisen, dass Papst Johannes Paul II Zeit seines Pontifikats andauernd das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in der modernen Geschichte renoviert hatte. Einmal wurde die Hölle zum symbolischen Ort des Jenseits und nicht mehr zur real-räumlichen Strafe für Sünder erklärt; ein andermal erlebte selbst die göttliche „Kommunikation“ mit dem Menschen ihre dramatische Umkehr, beinahe vergleichbar mit jenem, dem sich der Theologe Karol Wojtyła widersetzt hatte: nämlich, Nietzsches Lehre vom Tode Gottes. Als Befürworter von Schellers materieller Wertethik, musste Wojtyła, bzw. Papst Johannes Paul II die Macht des ursprünglichen Glaubens jenseits der Zeitlichkeit annehmen, nicht aber die Art und Weise der außer Frage stehenden Kommunikation Gottes und des Menschen nach der Erfahrung der totalitären Ordnungen, des Holocaust und der Massenvernichtungen der Menschheit im Namen eines Ersatzes für Gott oder von Gott selbst. In einer Homilie kurz vor seinem Tod sagte er, Gott würde sich nicht mehr an den Menschen wenden, er habe auf die Welt

---

<sup>7</sup> Siehe dazu: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005.

verzichtet und sich von dieser abgekehrt. Der Rest ist Schweigen: das Schweigen der Theologie und das Schweigen über den Sinn seiner Homilie.

Kann eine derartige Behauptung als etwas völlig zufälliges außer Acht gelassen werden, als sei es bloß in einem Zustand der Enttäuschung wegen der Unmöglichkeit, im globalen Zeitalter die Weltsituation zu ändern, gesagt worden? Die Antwort ist negativ. Gottes Verzicht auf den Menschen führt uns auf radikalste Weise in das abgeschlossene Ereignis des Weltnihilismus ein. Danach bleibt lediglich die Möglichkeit der Umkehr des gesamten historisch-metaphysischen Abenteuers seit Urzeiten bis hin zum Ende der Geschichte übrig. Nach dem verschwinden der messianischen Verzückung, bleibt nur noch der Schritt nach außerhalb des postmetaphysischen Glaubens übrig – die Eröffnung der Möglichkeit des Ereignisses eines Gottes ohne Religion. Im Unterschied zum Buddhismus als Religion ohne Gott, in der es weder Heilige, noch Hölle, noch Paradies, einen Messias oder Eschatologie gibt, sondern nur die Erweckung des Bewusstseins (des Geistes) des Menschen als Person, die der kosmischen Leere der Welt gleichgesetzt ist, wir hier versucht, nach dem Ende der Geschichte den Weg für ein völlig anderes Ereignis zu eröffnen. Ein derartiges Ereignis ist das Unerhörteste und Rätselhafteste. Kann denn ein Gott ohne Religion noch überhaupt die Möglichkeit „haben“, der kommende „lebendige Gott“ zu sein, der durch Liebe den Sinn der Freiheit als Abgrund des menschlichen Seins erschließt?

**182**

Um philosophisch glaubwürdig durchdenken zu können, warum weder Religion noch Philosophie Einsicht in das Rätsel des Endes des historischen Zeitalters des Nihilismus gewähren, aus dem heraus einzig noch das massenhafte Flehen nach Rettung und die massenhafte globale Religiosität als Erlebnis der entgötterten Hysterie des Glaubens in der Gestalt von Kultur / Ideologie verstanden werden können, ist es notwendig, zunächst die radikale Frage zu stellen: hat denn Gott in seiner historisch-epochalen Auferstehung, der Erlebnis des Glaubens und seinem Rückzug aus der Welt Religion als menschliche, allzu menschliche Spur von Verasammlung und Gemeinschaft überhaupt nötig? Oder ist im Wesen der Religion bereits jene Art ursprünglicher Verknüpfung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten enthalten, die auf der Verabsolutisierung bestehender gesellschaftlich-kultureller Verhältnisse in der Welt beruht, denen

zufolge die Macht in der gesellschaftlichen Hierarchie das legitime Recht beansprucht, das Göttliche und dessen Attribute zu benennen?

Mit anderen Worten, ist die gesellschaftliche Ordnung seit Urzeiten patriarchal, blutrünstig primitiv und unerhört reduktiv, da sie die Anderen (vor allem die Frauen) aus dem Kreis der Benennung und dem Bestimmen über das Gesetz der Gemeinschaft ausschließt, ist das Religiöse von seinem Wesen her etwas historisch Entziehendes. Das Wesen der Religion ist nur aus dem Wesen des göttlich-menschlichen Verhältnisses innerhalb der Geschichte bestimmbar, als Verhältnisses des Eröffnens und der Zurücknahme der Liebe, des Guten, des Wahren und des Schönen. Die gebotene Schenkung oder die im Gegenzug zu erfolgende Ermöglichung eines derartigen Verhältnisses kann niemals die Reduzierung der menschlichen Freiheit sein. Daher ist die Religion historisch an etwas ihr weit mehr zugehöriges gebunden, als jegliche Verbindung zum Transzendenten. Religion ist die macht der Reduktion des primären Verbindung des Menschen als universalen Wesens der Freiheit mit dem Göttlichen, solange das Göttliche aus der menschlich begrenzten historischen Freiheit abgeleitet wird.

**183**

Religion ist stets die unbegründete Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Rettung des Menschen und seiner Welt. In allen historischen Situationen, vor allem aber in der Gegenüberstellung des Menschen mit seiner endgültigen Grenze – dem Tode – erscheint die Religion als Antwort. Was bedeutet, Religion sei Antwort? Antwort worauf? Jacques Derrida behauptete in seiner 1994 anlässlich eines Symposiums auf Capri gehaltenen Vortrags „Der Glaube und das Wissen: Die beiden Quellen der Religion in den Grenzen der gewöhnlichen Vernunft“: „Religion? Antwort: Religion ist Antwort.“<sup>8</sup> In allen neueren Erörterungen der sog. „Rückkehr der Religion“ in gegenwärtige westliche Gesellschaften nach der ersten Versuchung der globalen Weltpolitik liberaler Demokratien durch gegen Amerika gerichtete terroristische Drohungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts wiederholt sich so gut wie jedes Mal dieselbe Aussage: „Religion ist die Antwort... auf die Krise der westlichen Rationalität, der Demokra-

---

<sup>8</sup> Jacques Derrida, „Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida / Gianni Vattino, *Die Religion*, Suhrkamp, 2001, S. 46.

tie, des Liberalismus, der materialistischen Natur des globalen Kapitalismus, des konsumorientierten Lebensstils, des eigentümerischen Charakters des Individualismus, der gesellschaftlichen Gleichgültigkeit, des Narzissmus usw.“

Ist Religion die Antwort auf etwas in erster Linie gesellschaftliches und in der Welt faktisch verfügbares, dann ist noch immer von etwas die Rede, das mit Gott primär nichts zu tun hat. Eine gesellschaftliche Antwort auf eine gesellschaftliche Krise kann etwas sein, das die Möglichkeit neuer gesellschaftlicher Verhältnisse erst zu erstellen hat. Der Sinn der Religion als gesellschaftlichen Verhältnisses liegt gerade darin, dass die gesellschaftliche Veränderung von der Konversion des Menschen als gesellschaftlichen Wesens ausgeht, das seine Gesellschaftlichkeit aus seiner primären Religiosität bezieht. Geistige Erneuerung oder die Rückkehr zu den Quellen des Glaubens lautet die richtige Übersetzung des gegenwärtigen religiösen Fundamentalismus. Solange ein solches Religionsverständnis aus der Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen der Modernität mit Betonung auf den heiligen Quellen der Tradition abgeleitet wird, ist jede Rückkehr der Religion nichts anderes, als diese oder jene Variante eines religiösen Fundamentalismus.<sup>9</sup> Die Fundamente werden nicht hinterfragt. Sie werden nicht angezweifelt. Dadurch wird die Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung verewigt. Darauf hatte bereits Schelling in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie kritisch hingewiesen. Die Entstehung des Monotheismus stellt den ersten und entscheidenden Moment eines radikalen theomachischen Bilderstreits dar. Ein Gott verdrängt die alten Götter, so wie die Religion den Mythos aus dem gesellschaftlichen Rahmen der menschlichen Existenz verdrängt.

Wie soll dann verstanden werden, dass die Rückkehr der Religion nicht die Rückkehr zu Polytheismus der vormonotheistischen Welt bezeichnet? Ausnahme ist nur die pseudokulturelle Wende der neuen europäischen metapolitischen Rechten hin zu den Göttern der alten Griechen. Dies geschieht aber nur als Kritik der Schwäche des postmodernen Christentums, das den Kult des Lebens ge-

9 Siehe dazu: Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religion: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, C. H. Beck, München 2001, 2. Auflage.

gen die Liebe nicht als seine ursprüngliche Macht, die tragische Zweiheit des Dionisos gegen den Gekreuzigten zu überwinden, emporhebt. Jede Rückkehr der Religion zeigt sich letztendlich als Erneuerung von etwas wesentlich unerneu-erbarem. Am Ende der Geschichte scheint es, die einzige therapeutische Macht der Religion liege in einer Art „Nostalgie nach dem Absoluten“ (Georg Steiner).<sup>10</sup>

In einer äußerst umstrittenen Interpretation des heutigen islamischen Fundamentalismus nannte der französische „neue Philosoph“ André Glucksmann die Selbstmordterroristen moderne religiöse Nihilisten.<sup>11</sup> Analog zu den russischen anarchistischen Attentätern vor der Oktoberrevolution, wurden die islamischen Terroristen durch einen Begriff bezeichnet, der auf keinen Fall in einer profanen Aussage zu gebrauchen ist. Massenmorde an Anderen wegen der Erfüllung eines „heiligen Ziels“ durch Terror als Mittel / Zweck totaler Mobilisierung des islamischen Glaubens gegen den „gottlosen“ Westen, können auf nicht als nihilistisch bezeichnet werden, weil aus dem Wesen des Nihilismus eine allgemeine Herabwürdigung der Existenz von Werten (Glaube, Kultur, Nation, Staat, Gesellschaft, Welt) hervorgeht.

Dennoch wurde in diesem ungeschlachten und unangemessenen Begriff etwas intuitiv getroffen. Es geht darum, dass Nihilismus und Religion im gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Zeitalter des Endes der Geschichte einander aus jenem ableiten, das ihnen die Macht der gesellschaftlichen Legitimation verleiht. Die Entwürdigung des ursprünglichen Sinnes der Religion durch ihre Rückkehr in Gestalt von Kultur / Ideologie – Christentum, Islam, Judentum usw. – wird stets durch gesellschaftliche Gründe der Knüpfung neuer Verbindungen zwischen den Menschen gerechtfertigt. Im postmodernen Zeitalter ist Religion nicht mehr auf den Raum Europas, Amerikas oder eines anderen Kontinents beschränkt. Die Religion ist in ihrer universellen Mission der Konversion Anderer oder der Tolerierung des Anderen global geworden. Deshalb ist die Einzige religiöse Antwort auf die Krise der gegenwärtigen Welt der Versuch, einen globalen oder Weltethos (Hans Küng), oder aber die neue globale Instantreligion des New

---

10 Georg Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Anansi, Toronto, 2004.

11 André Glucksmann, *La troisième mort de Dieu*, NIL, Paris, 2000.

Age zu etablieren.

Ist es aber nicht eigenartig, dass Religion ins Wesen des Nihilismus eingeordnet wird? Von Dostojewskij bis heute wird Nihilismus stets als der Tod Gottes und die Entstehung offener Räume für das Zeitalter der Ideologien bestimmt. Dostojewskijs oft missbrauchte Aussage: „Gibt es keinen Gott, dann ist alles erlaubt“ ist jedoch keine Antwort auf den Nihilismus der gegenwärtigen Welt, sondern in erster Linie eine lapidare religiöse These über das, was geschieht, wenn die Welt ihr Verhältnis zum Göttlichen verliert. Das Problem liegt darin, dass sich die Religion als gesellschaftliche Antwort auf die Krise der Selbstverständlichkeit der Welt stets ideologischer Interpretationen dessen bedient, was Gott traditionell „ist“ und wie er sich dem Menschen gegenüber verhält. Die Unantastbarkeit der göttlichen Offenbarung in den monotheistischen Religionen wird auf die gesellschaftliche Ebene der Säkularisierung der gegenwärtigen Gesellschaften übertragen. Auf diese Weise wird das Geschichtliche, das inmitten einer ursprünglichen patriarchalen Stammeskultur entstanden ist, bedingungslos auf eine völlig andere Epoche übertragen.

**186**

Tradition ist nichts Versteinertes oder totes. Sie ist lebendig, wenn sie „diese“ Zeit durch universelle Botschaften der Liebe, der Wahrheit, des Guten und der Sinnhaftigkeit des Lebens inspiriert. Die letzte große Philosophie der Religion und der Kunst war jene Schellings. Das Kommen Gottes in eine ausgeleerte Geschichte war nicht auf die Weise heutiger vulgärer Interpretationen der Rückkehr der Religion gedacht. Im Gegenteil, Schelling musste annehmen, dass die Zeit des „lebendigen Gottes“ als Mission Jesu Christi im Zeitalter der vergangenen mythischen und religiösen Kunst einzig dann eine kommende werden kann, wenn sich das Göttliche aufs neue im wirklichen Menschen als dessen metaphysisches Bedürfnis und dessen metaphysischer Modus vivendi verkörpert.<sup>12</sup> Alles andere ist vergebliches Wiederholen von etwas, das aus der toten geschichtlichen Welt längst verschwunden ist.

12 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, Erstes Buch: Monotheismus, zweites Buch: Mythologie, Demetra, Zagreb, 1997, aus dem Deutschen von Damir Barbarić.

Wird jedoch das Wesen der Religion aus Hegels Geschichtsphilosophie gedacht, dann ist offensichtlich, dass der Fortschritt im Freiheitsbewusstsein ein notwendiger Schritt in Richtung Aufklärung des Religiösen innerhalb der Religion selbst ist. Die Religion hatte aus seinem System des absoluten Geistes heraus zwar keine Apokalypse erlebt, wie etwa die Kunst, die sich auf einem niedrigeren Erscheinungsgrad des Absoluten befindet. Es wäre aber durchaus logisch, dass Gott im Zeitalter der wissenschaftlichen Erscheinung des Absoluten auf ein Kunstwerk / Kunstereignis in einer Welt des totalen Nihilismus reduziert wird. Die Philosophie der Religion, wie sie von Hegel gedacht wurde, ist nicht nur als solche und auf diesen Spuren nicht mehr möglich, vielmehr ist mit dem Ende der Geschichte die Religion selbst an ihrem Ende angelangt, da sie in der Welt über keine substantielle Einheit mehr verfügt.

Marx kam in seiner Feuerbach-Kritik zum Schlusspunkt der modernen Religionskritik als gesellschaftlich-historischer Kritik der menschlichen Entfremdung. Die anthropologische Kritik der Metaphysik musste daher notwendigerweise eine derartige Kritik der Angeschlagenheit der ganzheitlichen menschlichen Natur zu ihrem Gegenstand machen. Heutzutage muss nicht besonders hervorgehoben werden, dass es sinnlos ist, Marx diesen vulgären Atheismus als Ideologie der Berechtigung zur Unterdrückung von Religion in totalitären realsozialistischen Regimes des 20. Jahrhunderts vorzuhalten. Das Problem ist weit komplizierter und kann durch dogmatische Argumente von links und von rechts nicht gelöst werden. Auch Marx' Religionskritik gehört zum Nihilismus der gegenwärtigen Zeit, genauso wie alle ihr entgegengesetzten Versuche der gegenwärtigen Rückführung der Religion in die postsäkularen Gesellschaften des Westens.<sup>13</sup>

Das sind nur zwei Seiten ein und desselben Zauberkreises. Dasselbe gilt für den vulgären Gebrauch der Wörter Theist und Atheist. Beides sind nur weltanschauliche Positionen. Und Weltanschauung ist stets ein subjektiver Zugang zu einer Welt als etwas objektivem. Aus dem eigenen, begrenzten Standpunkt

---

13 Siehe dazu: Giorgio Agamben, „Time and History: Critique of the Instant and the Continuum“, in: *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, Verso, London – New York, 2007, S. 97-116.

heraus wird bewertend, also ideologisch oder kulturell, was ein und dasselbe ist, über den Standpunkt des Anderen geurteilt. Der rücksichtslose, sektenhafte Atheismus ist gleichbedeutend mit seinem Anderen. Der atheistische Gläubige und der theistische Ungläubige, der glaubt, Gott würde ihn bewegen, so wie der Atheist verneint, er würde in Einklang mit einer „höheren Gewalt“ in der Geschichte handeln, sind nichts anderes als symbolische Figuren heiliger / profaner Krieger, die um die Macht der eigenen Weltanschauung kämpfen. Die Frage des metaphysischen Glaubens an Gott geht über den vulgären Theismus und Atheismus hinaus. Es ist nicht die Frage, ob Gott existiert oder nicht, sondern, ob dem Göttlichen im historisch-epochalen Geschick des Nihilismus, der alles beherrscht, was überhaupt existiert, ein Platz zukommt. Besteht die Möglichkeit der Überwindung dieses Geschicks durch ein neues Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen?

**188**

Als Nihilismus ist der historische Abschluss der Epoche der Herrschaft des wissenschaftlich-technischen Zeitalters zu bezeichnen. Alles hat in einer derartigen Zeit den Charakter des Nichtigen und Entwürdigten. Alles in einer solchen Welt ist entweltlicht und entgöttert, ja sogar die Idee und die Existenz von Gott selbst. Das Problem, das uns in unserer modernen Existenz auf Schritt und Tritt einholt, ist nicht das Problem oder die Frage der Belebung des Göttlichen auf den gleichen Grundlagen des Nihilismus der gegenwärtigen Zeit, sondern das Problem der Verschmerzung und Verkraftung einer Welt, in der weder Philosophie noch Religion mehr substantielle Bedeutung für die Zukunft haben. Die Philosophie und die Religion der Zukunft sind keine zukünftige Philosophie und Religion. Über die Zukunft ihrer möglichen Beziehung entscheidet nichts mehr, außer der Möglichkeit eines neuen epochalen Ereignisses. Was sich als einzig wichtig zeigt, geht aus dem Sinn der Antwort auf die Frage hervor, ob sich die Welt in ihrer Weltlichkeit auf den Grundlagen der veralteten metaphysischen Idee der Ewigkeit, Unabänderbarkeit und Beständigkeit des Einen, als Quelle der allgemeinen Erkenntnis, der Werte und der ethischen Bedingungslosigkeit des menschlichen Handelns in Einklang mit diesen traditionellen Begriffen noch weiterentwickeln kann.

---

Es gibt zahlreiche Bestätigungen für die Annahme, dies sei unmöglich. Biogenetische Forschungen stellen in den modernen Wissenschaften die Idee der Trennung von Natur und Kultur, des Menschen und seiner technischen Umgebung, radikal in Frage. Die Bioethik ist ein Symptom des gegenwärtigen wissenschaftlichen, kulturellen und technologischen Nihilismus, gerade weil sie die Möglichkeit der Bremsung der Entwicklung des (Un)Menschlichen durch traditionelle Verbote voraussetzt, die aus Metaphysik und Glauben hervorgehen. In wessen Namen sollte reproduktives Klonen nicht zugelassen werden? In wessen Namen sollte das Recht auf kontrollierte künstliche Befruchtung nicht zugelassen werden? In wessen Namen sollte die Abtreibung als Recht der Frau, über ihren eigenen Körper zu entscheiden, verboten werden?

In allen außerordentlich komplexen theologisch-ethischen Antworten auf diese Fragen taucht Gott als letzte Instanz des Verbots auf. Dabei geht es nicht einmal um die Trennung des göttlichen und heiligen, im Sinne der Nichtreduzierbarkeit des Heiligen auf das Höhere, vom bloß lebendigen, gesellschaftlichen, kulturellen und ethischen Wesen. Das Heilige ist kein säkularer Ersatz für das Göttliche. Der Ort des Heiligen ist jener Ort, von dem Man auf Gott zugeht, jenseits aller religiös-sittlichen Grenzen der historischen Menschheit. Das Heilige ist die lebendige Offenbarung der Freiheit für den Zugang zu jenem, das in der allgemeinen Offenheit der Ereignisse versagt und leer geblieben ist. Von Rudolf Otto bis Max Scheler und Martin Heidegger, versuchte man in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Freiheit für einen möglichen Zugang zum Göttlichen zu schaffen, aber auch für die mögliche Eröffnung eines neuen Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Göttlichen:

189

“Ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Anfang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann?”<sup>14</sup>

## 2. Der postmetaphysische Glaube

---

14 Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, S. 338.

Der Übergang aus der Vielzahl von Gottheiten (Polytheismus) in die Existenz eines Gottes (Monotheismus) scheint nicht mehr, ein selbstverständliches Ereignis in der Geschichte zu sein. Alle Erklärungen, von Schelling bis zu den postmodernen Versuchen, eine Art neuen postmetaphysischen Glauben zu errichten (Gianni Vattimo) zeugen von einer Wende, die für das vernünftige Bewusstsein ungeheuer unerreichbar ist. Ein Gott entspricht formal und materiell dem globalen Weltzeitalter der Einheit der Unterschiede am Ende der Geschichte. Die Weltreligionen bemühen sich heute mehr mit Worten als wirklich um die Möglichkeit einer Zusammenkunft und eines Dialogs über die künftige Einheit des Glaubens. Während die Unmittelbarkeit ein Merkmal des Polytheismus war, erscheint der Monotheismus als notwendiger Schritt in der Erschließung eines Raumes für die Vermittlung dieses Bewusstseins – des hegelianischen absoluten Geistes – durch ursprüngliche Heilige, Gesandte und göttliche Vermittler: Jesus Christus, Mohammed. Die philosophischen Theorien über den Sinn der Religion sind zum Zeitpunkt ihrer triumphalen Rückkehr auf die globale gesellschaftliche Bühne nicht mehr maßgebend, dieses Phänomen von einem absolut gewonnenen Standpunkt aus zu beurteilen. Es kann sogar behauptet werden, dass jeglicher neue Versuch einer Religionsphilosophie auf den Spuren Schellings oder Hegels unglaubwürdig bleiben würde. Alles, was sich scheinbar pragmatisch sinnvoll zeigt, sind die Beschreibung und die Analyse sog. gesellschaftlicher und kultureller Phänomene der Religiosität und der Religion im gegenwärtigen Zeitalter. Was für die Philosophie gilt, trifft auf gleiche Weise auch für die zeitgenössischen theologischen Reflexionen über Gott und die Religion zu.

Zwei grundlegende philosophische Methoden und Orientierungen sind im zeitgenössischen Denken für das Verständnis dieses neuen Verhältnisses gegenüber der Frage des Göttlichen und der Geschichte von wesentlicher Bedeutung. Die eine ist Heideggers Destruktion der traditionellen Ontologie, die andere Derridas Dekonstruktion des Logozentrismus der westlichen Metaphysik. Aus ersterer ging die These von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Wesen hervor, aus letzterer die ontisch-ontologische Differenz (*différance*) zwischen Sein und Wesen. Differenz und Differenz sind keine unterschiedlichen Ausdrücke für ein und dasselbe. Während Heidegger die Offenheit des Ereignens von

Sein und Zeit in der Geschichte denkt, versucht Derrida, die Idee des Fundaments selbst, im Sinne eines geschichtlich sich versagenden Ausdrucks für das Fundamentlose, zu zerlegen. So orten sich auch die theologischen Überlegungen über Gott im 20. Jahrhundert zur einen oder zur anderen Orientierung, obwohl aufgrund der traditionellen Auffassung der Metaphysik das Göttliche notwendigerweise als das Fundament des Glaubens vor dem Horizont des Überzeitlichen und Übergeschichtlichen verstanden wird.<sup>15</sup>

Die Schwierigkeiten im Denken des Göttlichen am Ende der Geschichte gehen aus den Schwierigkeiten im Verständnis von Gott, der Metaphysik und der Geschichte hervor.<sup>16</sup> Von Bultmanns dialektischer Theologie bis zu Tillichs neuem eschatologischen Zugang zum Göttlichen in der Geschichte, stoßen wir auf Spuren von Heideggers Gedanken über die Offenheit des Ereignisses des kommenden (Gottes und der Götter) in einer Welt ohne ursprüngliche Verbindung (Religion) und ursprünglichen Bezug zum Denkabern und Sagbaren (Philosophie). Am Ende des 20. Jahrhunderts läuft die Dekonstruktion der westlichen Metaphysik vor Derridas Denkhorizont in einem gänzlichen neuen Versuch zusammen, einen postmetaphysischen, dem gegenwärtigen Zeitalter entsprechenden Glauben zu „begründen“.

Wozu überhaupt das Bedürfnis nach einem neuen, postmetaphysischen Glauben? Liegt in seiner Forderung nicht bloß eine Art Zeitgeist der allgemeinen Zerstreutheit und Nichtgesammeltheit des Denkens über das Wesentliche in der gegenwärtigen „Nostalgie nach dem Christentum“, nach dem nihilistischen Tode Gottes? Auf diese Weise erklärte der slowenische Philosoph Tine Hribar die Wende der Dekonstruktion der Metaphysik als Dekonstruktion monotheistischer Religion im postmodernen Zeitalter. Natürlich bezieht sich das alles nur auf den Versuch Gianni Vattimos und seines „schwachen Gedankens“ (*pensiero debole*), die Möglichkeit eines atheistischen Christentums ohne metaphysische Fundamente oder jenseits der geschichtlich institutionellen göttlichen Offenba-

---

15 Siehe dazu: Tine Hribar, *Evangelium nach Nietzsche*, Zbirka PHAINOMENA, Nova revija, Ljubljana 2002.

16 Aldo Giorgio Gargani, „Die religiöse Erfahrung: Ereignis und Interpretation“, in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, S. 144-171.

---

rung zu eröffnen.<sup>17</sup>

Die andere Richtung derselben Nostalgie nach dem Christentum ist laut Hribar in der neomarxistischen Erneuerung der Figur des heiligen Paulus in den theoretischen Schriften Alain Badiou und Slavoj Žižeks anwesend.<sup>18</sup> Die Gründe für eine derartige Nostalgie liegen nicht nur im Verlust des Heiligen im Nihilismus der Welt, und auch nicht nur im Fehlen von Mysterien und Mystik in den materialistischen Geschichtstheorien. Vielmehr gehen sie aus dem allgemeinen Verlust des Sinns der Geschichte nach dem Abschluss der Metaphysik hervor. Bevor ich zeige, worin der Sinn und die offensichtliche Schwäche der „Begründung“ eines postmetaphysischen Glaubens für das gegenwärtige Zeitalter im Sinne Vattimos liegen, wobei dasselbe in einer anderen Art der Interpretation auch die Belebung des heiligen Paulus in Badiou und Žižeks Wende zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens ohne offenbarten Gott des institutionellen Christentums betrifft, ist es notwendig, noch präziser zu zeigen, warum die Religion die leer gewordene Stelle der Geschichtsmetaphysik im Zeitalter des Nihilismus einnimmt. Warum wurde, also, nach Nietzsche und Hegel der Gedanke vom Ende der Religion schlechthin nicht entschlossen ausgesprochen, nachdem Heidegger der Philosophie und der Kunst im Rahmen des Endes der Metaphysik überhaupt das Todesurteil ausgesprochen hat?

**192**

Das Wesen der Religion liegt in der Antwort auf den Sinn der menschlichen Geschichte als Geschichte des Heils. Gemeinschaft und barmherzige Liebe (agape und caritas) nahmen im Christentum in allen historischen Epochen, seit der Entstehung des Christentums bis heute die Stelle des Mit-Seins in der Überwindung der endgültigen Existenz des Menschen als selbständigen Wesens der universalen Bedrückung ein. Die Antwort liegt also jenseits des historischen Zerfalls jeglicher gesellschaftlicher Bindungen im Zeitalter des Nihilismus der Welt als solcher. Die Religion überlebt ihren metaphysischen Tod, nur wenn es ihr gelingt, die voneinander getrennten Gebiete der Wirkung des Göttlichen und

17 Tine Hribar, ebenda, S. 216-303.

18 Alaine Badiou, *Der Heilige Paulus: Die Begründung des Universalismus*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006, aus dem Französischen von Leonardo Kovačević, Slavoj Žižek: *Über den Glauben: Gnadenlose Liebe*, aus dem Englischen von Marin Miladinov, Algoritam, Zagreb, 2005.

des Menschlichen in der Geschichte abermals zu vereinen. Die Idee der Gemeinschaft ohne Liebe ist, als Grundidee der Verbindung zwischen Mensch und Gott, auch unter der Voraussetzung der Reduzierung von Liebe auf die Wahrheit des Erhalts der Gemeinschaft unter der Ägide der Gerechtigkeit (Islam).

Ohne ursprüngliche Begründung im Ereignis der göttlichen Liebe und der menschlichen Gemeinschaft, geht die Religion insofern über ihre historische Mission hinaus, als sie entweder das Kommen des „lebendigen Gottes“ erwartet (Messianismus), oder sich als diesseitiges Gesetz der Gemeinschaft für die jenseitige Welt konstituiert. Der Tod und die Überwindung der endgültigen Grenze erhält die Religion auch nach dem Tode Gottes im Nihilismus der wissenschaftlich-technischen Welt am Leben. Wie es auch bei Philosophie und Kunst der Fall ist, sind ihre Grundlagen zerstört. Die Welt, innerhalb derer sie wirkt, entspricht nicht mehr den ursprünglichen Grundsätzen des Glaubens. Daher wird das Ende der Religion, zusammen mit dem Ende der Metaphysik, als „Nostalgie nach dem Absoluten“ verstanden, unter allen Aspekten des historischen Erscheinens von Christentum, Islam, Judentum und anderen Weltreligionen.

**193**

Es ist keineswegs verwunderlich, warum die Fundamente des postmetaphysischen Glaubens von einem Zustand ausgehen, den Vattimo als das Zeitalter des postchristlichen Todes Gottes bezeichnet und nicht als Antichristentum der Grundstimmung. Die Religion wirkt nur in den gesellschaftlichen Bedingungen einer universalen Heilsgeschichte. Die europäische Säkularisierung, die mit der Aufklärung beginnt, wird zur Hauptnorm gegenwärtiger theologischer Diskurse. Das ist die Voraussetzung jeglichen zukünftigen Glaubens und jeder möglichen Rückkehr der Religion.<sup>19</sup> Die neue, postreligiöse Kultur erfordert laut Rorty und Vattimo eine neue Art der Interpretation des Endes der Metaphysik, die Dekonstruktion der westlichen Ontologie und ein neues Denkparadigma für eine mögliche Zukunft der Religion.

Ist die Säkularisierung Voraussetzung des theologischen Diskurses der Gegenwart, dann ist es auch nicht mehr das Problem, wie in den kulturell plura-

---

19 Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005.

listischen Gesellschaften liberaler Demokratien einen Dialog zu erreichen wäre, sondern wie das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Situation des Todes Gottes und des Todes des Menschen als metaphysischer historischer Konstruktionen gedacht werden soll. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass der Streit über die konstitutiven Bestimmungen dieses Dialogs im heutigen Europa durch eine radikale säkulare Stellungnahme bestimmt ist: Gott und die christlichen Ursprünge Europas sind nicht die Fundamente der neuen europäischen Gemeinschaft. Daher ist durchaus zu erwarten, dass sich das institutionelle Christentum, insbesondere die katholische Kirche, gegen eine derartige programmatische Stellungnahme ausspricht. Sie empfindet sie als Hauptgrund des moralischen Nihilismus und Relativismus des gegenwärtigen Europa.<sup>20</sup>

194

Die Frage, die gestellt werden muss, bevor die „Grundlagen“ eines postmetaphysischen Glaubens für das gegenwärtige Zeitalter erörtert werden, ist zugleich auch die Frage, die aus der Natur der Dekonstruktion der westlichen Ontologie als Metaphysik hervorgeht. Von was für einem und welchen Gott sprechen wir, wenn von seinem Tod im Zeitalter des Nihilismus der wissenschaftlich-technischen Welt die Rede ist? Ist es ein kanonisierter und theologisch fundierter Gott der institutionellen Religion oder ist es ein anderer Gott? Handelt es sich, also, um den Gott der institutionellen monotheistischen Religionen oder vielleicht um einen „Gott der Philosophen“ (Walter Schulz).<sup>21</sup> Die Frage bezieht sich auf das Wesen des Streits um den Charakter und die Natur der Säkularisierung als Voraussetzung eines methodischen Atheismus der westlichen Geschichte in ihren konstitutionell-politischen Grundlagen der Demokratie. Marx hatte bereits 1843. in seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* gezeigt, dass die eigentliche Voraussetzung für den Ausgang aus einer theokratisch-politischen Ordnung der

20 Siehe dazu: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 6. Ausgabe, und: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

21 Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996, aus dem Deutschen von Damir Barbarić.

Abhängigkeit des Menschen von Gott die Errichtung einer neuen „politischen Theologie“ ist. Um sich der Sprache der modernen Säkularisierung zu bedienen, kann gesagt werden, Gott müsse demokratisiert werden. Er muss „diese“ Welt verlassen, weil die Religion paradoxerweise zum Hindernis für die eigentliche Freiheit des Menschen geworden ist.

Die Religion hat die Voraussetzungen der freien Welt nicht ermöglicht, sondern ist in ihrer institutionellen Form eine Legitimierung der Macht ohne Liebe und Wahrheit. Der historische Tod der Religion und ihre Rückkehr oder Erneuerung (Revival) bezieht sich auf das Ereignis der Säkularisierung gegenwärtiger westlicher Gesellschaften. Daher ist selbstverständlich, dass von der Rückkehr der Religion zu reden nicht zugleich von der Rückkehr Gottes zu reden bedeutet. Niemand kann mehr das Recht für sich beanspruchen, über seine Rückkehr in die gegenwärtige Welt zu sprechen. Die Situation ist hermeneutisch als geistige Leere und ein Ereignis der Offenheit verfügbar. In dieser Kluft der Erwartung eines kommenden Gottes ohne Religion entsteht die „kleine Erzählung“ der Postmoderne über die neuen „Grundlagen“ des postmetaphysischen Glaubens.

Gianni Vattimo versteht die Hermeneutik am Ende des 20. Jahrhunderts als etwas weit mehrbedeutenderes als das griechische Wort *koiné*. Die humanistische Kultur und die humanistische Wissenschaft schlechthin bilden die „Ontologie der Aktualität“, bzw. die Philosophie der spätmodernen Welt, in der die Welt als ein Spiel von Interpretationen verstanden wird.<sup>22</sup> Für Vattimo wird daher das Wort Dekonstruktion auf die gesamte metaphysische Tradition angewandt. Von Nietzsche über Heidegger bis hin zu Derrida hat die Interpretation der Geschichte der Ontologie einen dekonstruktiven Charakter. Die Gleichsetzung von Sein und Wesen führt dazu, dass Gott im Laufe der gesamten westlichen Metaphysik als höchstes Wesen verstanden wird, während das Sein auf diese Weise in seinem Wesen zur Wesentlichkeit der Wesen zerlegt wird und dadurch sine ursprüngliche Offenheit einbüßt.

---

22 Gianni Vattimo, „Gadamer and the Problem of Ontology“, in: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (Hrsg.) J. Malpas, U. Arnsperg und J. Kertcher, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London-New York, 2002, S. 305-306.

Gott in ontologischer Unterscheidung zum Sein zu denken setzt die Dekonstruktion der Metaphysik voraus. Am Ende der Modernität, bzw. der spätmodernen Welt führt uns Nietzsches These über den Tod Gottes in die radikale Dekonstruktion der Metaphysik ein. Die Geschichtlichkeit ist von Ausgangspunkt der metaphysischen Idee der Ewigkeit und Unabänderbarkeit aus nicht mehr zu besehen. Historisch erscheint Gott im Ereignis einzigartiger Offenheit von Sein und Zeit, und zieht sich in diesem auch zurück. Daher befindet sich die Grundlage des einzig möglichen postmetaphysischen Glaubens für Vattimo in der Kluft zwischen den Welten: jener, die am Nihilismus der planetaren Technik zerfallen ist und jener, die sich im Intermezzo des Nihilismus als postmodernes Zeitalter ankündigt.

196

Was für Vattimos Verhältnis zur Religion in ihrer christlichen Gestalt als Paradigma der westlichen Metaphysik wesentlich ist, ist die Tatsache, dass sich das Sein als Grundlage nicht aus sich selbst heraus versteht, und auch nicht aus seinem Verhältnis gegenüber Gott. Für ihn ist Gott nicht Sein, denn das würde gerade dasselbe bedeuten, was die Dekonstruktion der Idee der Grundlagen im Logos von Nietzsche über Heidegger bis hin zu Derrida zu zerlegen sucht. Auf diese Weise hat Gott in seiner Idee und Existenz jene Art Anwesenheit, die zugleich Abwesenheit und daher stets ein gewisser Mangel an Fülle ist. Ein solcher Gott ist nicht der allmächtige und weltgeschichtlich alles könnende Gott, wie Jahve es im Alten Testament gewesen ist, sondern ein Gott der Entfernung und des Vertrauens. Vattimo interpretiert das Göttliche als jenes, das sich mit Liebe und Demut dem Menschen gegenüber verhält. Schon die Interpretation selbst eröffnet - als Dialog im Sinne einer Hermeneutik und Dekonstruktion der Idee der Grundlagen - das Problem der Sinnhaftigkeit des Sprechens. Diese ist die Erfahrung der Spur und der Differenz. Auf dieser Spur und der Differenz zum allmächtigen Gott der negativen Theologie werden das „schwache Denken“ und sein postmetaphysischer Glaube aufgebaut. Statt nach den Grundlagen (arché) zu suchen, ist es notwendig, den ursprünglichen christlichen Gedanken der Gemeinschaft der barmherzigen Liebe (agape) zu beleben.

Das endgültige Resultat dieses postmetaphysischen Interpretationsspiels mit dem Geist des ursprünglichen Christentums liegt für Vattimo darin, dass mit

Hilfe der Barmherzigkeit (*caritas*) als ursprünglicher Frömmigkeit (*pietas*) die historisch-metaphysische Grundlage des institutionellen Glaubens des Christentums von „Grund auf“ dekonstruiert wird.<sup>23</sup> Das Christentum ist nicht verworfen. Es ist nicht überwunden, im Sinne der Entstehung einer globalen Instantreligion. Im Gegenteil, es wurde durch den Versuch bestätigt, seine metaphysischen Grundlagen im Zeitalter des Nihilismus zu verschmerzen. Statt der buddhistischen Religion ohne Gott, zielt der postmetaphysische Glaube auf eine Art Erwartung Gottes ohne metaphysische Religion. Der postmetaphysische Glaube ist in der gegenwärtigen philosophischen Debatte über Gott und die Rückkehr der Religion die einzig „neue“ Position, die versucht, die Erfahrung des Denkens im Zeitalter des Endes der Metaphysik und die Religion im Zeitalter des Nihilismus miteinander zu versöhnen. Ist dieser Versuch glaubwürdig?

Der Schlüsselgedanke dieser paradoxen Verteidigung, Kritik und Belebung des Christentums zu anderen Zwecken ist eine neue Interpretation der Erlösungsgeschichte. Für Vattimo bezeichnet die Erlösungsgeschichte auf keinen Fall eine Steigerung oder Glorifizierung der Macht Gottes. Gemäß der Dekonstruktion der Macht überhaupt, die ihre Grundlagen in der wissenschaftlich-technischen Aufwerfung des Seins in der Neuzeit hat, muss Macht so dekonstruiert werden, dass die Geschichte ihrer Reduktion in politische und gesellschaftliche Macht, sowie die Struktur der Macht als Macht der Strukturen dekonstruiert werden. Ist nämlich die Macht zur strukturellen Gewalt der Politik reduziert, die ihre Legitimierung in der Religion als Kultur / Ideologie findet, befinden wir uns im Zauberkreis einer Geschichte ohne Erlösung. Das gegenwärtige Zeitalter ist gerade durch strukturelle Gewalt als Macht der globalen imperialen Politik des Westens bestimmt. Kriege im Namen Gottes und die Rückkehr der Religion als Fundamentalismus, bestätigen den Zweifel an der Fortsetzung einer metaphysischen Struktur der Geschichte, auf der monotheistische Religionen wie das Christentum gründen.

Daher wendet sich Vattimo aus zwei Gründen eine Neuinterpretation der Erlösung zu: (1) um die institutionelle Variante des christlichen Verständnisses

---

23 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Mailand, 1996, S. 124-125.

der Heilsgeschichte als Steigerung der Macht Gottes zu dekonstruieren und (2) um die neue Grundlage für einer vertrauensvolleren, gemilderten, frommeren Version des postmetaphysischen Glaubens ohne eigene feste „Grundlagen“ aufzudecken. Der hermeneutische Weg zum Verständnis der Heilsgeschichte führt durch die Rückkehr zum ursprünglichen Sinn der Religion als Offenheit des Ereignisses. Der lebendige Gott ist nicht jener, der aus der historischen Vergangenheit kommt, sondern der kommende Gott der Liebe, der Frömmigkeit und der Heiterkeit. Der postmetaphysische Glaube hat keine anderen Grundlagen, außer in der Entmachtung der Idee der Macht als Grundlage für die strukturelle Gewalt der Geschichte in Form der ungeheueren Macht der Institutionen. Warum ist der Glaube in seiner postmetaphysischen Gestalt der Un-Macht und der Nicht-Begründung immer noch Glaube? In einem Buch, das davon ausgeht, einer neuen Art der Ausführung und Deutung des Glaubens eine demütige

**198** „Grundlage“ zu geben, ist es in erster Linie notwendig, einen gedanklichen Raum dafür zu schaffen, dass es dem Menschen möglich ist zu glauben, dass er glaubt.

Es handelt sich offensichtlich um eine der Möglichkeiten, den Glauben im Zeitalter des Verschwindens oder des Endes der Metaphysik zu denken, die im Laufe der Geschichte, bis hin zum Zeitalter der Säkularisierung, in erster Linie das Christentum geformt hat. Es wäre falsch, anzunehmen, es handle sich hier um einen atheistischen Anhang an die Konversion zum Christentum, wovon auch in Vattimos Texten die Rede ist. Genauso unangemessen wäre es auch, diesen Versuch, Gott im postmodernen Zeitalter zu denken, als eine Art skeptischen (A)Gnostizismus zu bezeichnen. Ein Zugang zu Gott ist weder auf philosophische, noch auf religiöse Weise mehr möglich, da wir nach dem Ende der Metaphysik mit dem „schwachen Denken“ und den „kleinen Erzählungen“ der Belebung des Subjekts des Denkens und des Glaubens konfrontieren.

### 3. Aussichten für die Zukunft?

Die Einheit der historischen Erfahrung und des Erlebens Gottes als Idee, Begriff und Existenz im Sinne einer göttlich-menschlichen Person ist durch eine andere Art der Bildung der Wirklichkeit der Weltgeschichte unwiderruflich zer-

stört worden. Gott wendet sich im Umfeld der großen, monotheistischen Religionen nicht mehr durch seine Stellvertreter oder authentischen Zeugen des Glaubens an die Menschheit. Darüber, ob, wann und unter welchen historischen Umständen ein Zeitalter durch allgemeine göttliche Attribute ausgezeichnet wird, entscheidet nicht die Religiosität des Menschen als Einzelnen oder Teils der Gemeinschaft. Der Konflikt zwischen dem Theisten und dem Atheisten ist dabei ein weltanschaulicher, kulturell/ideologischer Konflikt, um etwas, was weder mit Gott im Sinne seiner Existenz oder Nichtexistenz, noch mit dem grundlegenden Sinn der Ontologie als Metaphysik zu tun hat.

Man kann weder Theist noch Atheist sein, sondern nur bereit für einen Dialog mit dem möglichen Ereignis des ursprünglichen Glaubens und dem realen Ereignis des Verschwinden oder des Todes Gottes, seines Entgleitens aus der beendeten Geschichte. Konflikte sind stets durch etwas Äußeres bestimmt. Daher sind sie destruktive Beweise für die strukturelle Gewalt der Zeit. Der islamische Fundamentalismus trägt heute auf radikalste Weise diesen kulturell/ideologischen Kampf gegen die Säkularisierung der Welt, bzw. gegen die eigene Leere und geistige Ohnmacht aus. Die katholische Kirche setzt als Paradigma der Weltreligion auf denselben Grundlagen des Ökumenismus ohne Dialog dieselbe metaphysische Geschichte über die Grundlagen des Glaubens, der über Verstand und Vernunft hinausgeht, fort.<sup>24</sup> In allen aktuellen Fällen fällt die Freiheit der Person, als nichtreduzierbaren „Subjekts“ des Ereignisses des Glaubens in den Hintergrund. Der theologische Machtdiskurs lässt keinen Zweifel an jenem zu, was der fragile postmetaphysische Glaube als Grund seines eigenen Versuchs der Verschmerzung der Geschichte im Zeichen des Opfern von Freiheit und Barmherzigkeit aufgestellt hat.

In einer Zeit, in der die mögliche Ankunft eines Gottes ohne Religion das einzig sinnvolle Ereignis der Offenheit darstellt, erscheint es geradezu notwendig, jenseits jeglichen angeeigneten Rechts auf Göttliche zu denken, wie es sich seit Anbeginn in verschiedenen monotheistischen Weltreligionen erhalten hat. Die

---

24 Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005, Gespräch zwischen Rorty, Vattimo und Santiago Zambal, S. 55-81.

Möglichkeit haben, einen Zugang zum Göttlichen jenseits der Metaphysik zu denken, bedeutet, imstande sein, nicht zu glauben, der Glaube sei die einzig akzeptable Antwort auf die Nichtigkeit und die Leere des gegenwärtigen Zeitalters. Der offenbarte Glaube erfordert Geschichte und Zeit als Horizont der Zukunft. Hat ein Gott ohne Religion denn noch eine Zukunft?

Aus dem Kroatischen von *Boris Perić*