

Jenseits des Absurden: Theologie als Doing Reason

Karlheinz Ruhstorfer

Abstract

The text analyzes the challenges of absurdity in human life and the fundamental question of a successful life from a theological perspective. It begins with the observation that absurdity shapes human experience and finds its philosophical expression in the work of Albert Camus. Camus' myth of Sisyphus illustrates the individual's struggle in a fundamentally meaningless world, where the struggle itself is interpreted as a form of happiness. Furthermore, the postmodern deconstruction of both metaphysical and modern concepts of happiness is discussed, highlighting the fragility of identity and the search for meaning. The text emphasizes the need to develop new concepts of happiness beyond the absurd that incorporate historical and cultural dimensions. Through the analysis of ontological and theological constructs, particularly from the Gospel of John, a performative approach to theology is proposed, understanding "doing reason" as a means to access the divine presence in everyday life. The contribution concludes with a positive vision of theologically oriented reason, which transforms the abysmal and absurd nature of existence and emphasizes love as the fundamental principle of human action.

Key-Words

Absurdity, Theology, Albert Camus, Sisyphus, Happiness, Postmodernism, Deconstruction, Divine presence, Doing reason

Es gibt nur wirklich ein ernstes theologisches Problem: das glückliche Leben. Die Entscheidung, ob das Leben glückt oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Theologie. Alles andere kommt erst später. Das sind Spielereien. Zunächst heißt es, Antwort geben.

1. Einleitung

Die unmittelbare Erfahrung von Menschen, die sich nicht von Ignoranz, Ideologien und Oberflächlichkeiten oder von Konsumgütern, Glücksträumen und medialem Lärm betäuben lassen, ist doch die: Das Leben *ist* absurd! Die Liste von Absurditäten des Alltags, der Politik und der Kirchen ist lang. Allzu bekannt sind diese Phänomene. Vermutlich haben wir uns längst an den ganz normalen Wahnsinn gewöhnt, denn diese Abstrusitäten des Lebens lassen wohl nur wenige Menschen an Selbstmord denken. Ca-

mus' Pathos der Sinnlosigkeit scheint uns fremd geworden zu sein. Doch stellen sich unabweisbar immer weiter die großen Fragen nach dem gelingenden Leben und nach dem individuellen und kollektiven Glück, auch wenn sie heute anders als zur Zeit Camus' beantwortet werden müssen. Doch warum und inwiefern ist es anders geworden? Und wie können wir diese Fragen heute beantworten? Um das zu verstehen, ist es geboten, den Begriff des Absurden zu unterscheiden.

Da ist einerseits die *zeitlose Absurdität des Lebens*, die unbestreitbare Widersinnigkeit der Welt und die offensichtige Sinnlosigkeit des menschlichen Tuns. Entsprechende Erfahrungen hat es immer gegeben und wird es immer geben. Die abgründige Einsicht, dass das Leben mühsam bleibt, dass Menschen einander unsägliche Grausamkeiten antun und dass am Ende der Tod alles vernichtet, ist so alt wie die Menschheit. Doch zugleich haben Menschen dieser Grunderfahrung der Absurdität immer wieder auch Konzepte der Sinnhaftigkeit und des Glücks entgegengesetzt.

Und da ist andererseits jene *besondere Zeit des Absurden*, der Camus in seinem Werk ein Denkmal gesetzt hat. Die Philosophie des Absurden betritt zu einem bestimmten geistesgeschichtlichen Moment die Bühne des Denkens und sie verschwindet bald darauf auch wieder. Denn es gab Zeiten, in denen die prägenden philosophischen Strömungen gerade die Vernünftigkeit der Welt trotz des Absurden oder sogar in ihm nachweisen zu können meinten und zugleich die vollendete Glückseligkeit des Menschen als eine reale Möglichkeit ansahen. Und es gibt zahlreiche Philosophien, die weder den Selbstmord noch das Absurde als zentrales Problem des Denkens und Lebens betrachten.

Deshalb soll in einem ersten Schritt die besondere Zeit absurder Philosophie etwas näher in den Blick genommen werden, in der metaphysische Konstruktionen von Sinn und Glück destruiert und substituiert wurden (1.). Danach möchte ich die Phase der Philosophiegeschichte ins Spiel bringen, die dem modernen Selbstverständnis Albert Camus' nachfolgt, sowie diejenige, die ihm vorausgeht. Damit erscheint zumindest in geschichtlicher Hinsicht ein doppeltes „Jenseits des Absurden“, wenn wir zunächst die postmoderne Dekonstruktion (2.) und sodann metaphysische Konstruktion von vernunftbasiertem Glück in den Blick nehmen (3.). Abschließend möchte ich ein Denkexperiment wagen, indem ein performativer Versuch unternommen wird, eine alternative Gipfelerfahrung zu ermöglichen. Dazu wende ich mich einer Erzählung zu, die eine Alternative zum Mythos von Sisyphus darstellen könnte. Bestimmte Motive des Johannesevangeliums

ermöglichen gerade in der ihnen eigenen „Logik“ ein *doing reason*, das Glücksmomente induzieren könnte (4.).

2. Die Herrschaft des Absurden oder die Moderne

Camus schrieb „Der Mythos von Sisyphus“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Paris war vom nationalsozialistischen Deutschland besetzt und ein Sieg über den Faschismus unabsehbar. Sein Denken gehört zu den letzten Versuchen der Moderne, der Absurdität des Daseins einen Sinn abzuringen. Seine Metaerzählung von der Sinnlosigkeit des Daseins ist ein Versuch, dem Individuum eine neue Sinnperspektive zu eröffnen, auch wenn diese in nichts anderem als im Bejahen der Herrschaft des Absurden besteht. Mühsam, unter Einsatz all seiner Kräfte rollt Sisyphus den Stein auf den Gipfel, um doch nur die Erfahrung des Scheiterns zu machen. Der Stein rollt immer wieder zu Boden, die Mühe war letztlich umsonst. Eine endgültige Befreiung von der Mühsal ist nicht in Sicht. Die Anstrengung des Sisyphus lässt irgendwie an den Schweiß moderner Arbeiter oder den politischen Kampf der Résistance denken. Sie erinnert aber auch an die geistige Arbeit von modernen Intellektuellen, die sich im Kampf gegen das metaphysische Erbe befinden. Die alten Modelle des Glücks haben ausgedient. Camus’ Kampf richtet sich gegen bestimmte Verheißungen von Vollkommenheit, Befreiung oder Erlösung. Es gilt, diese Verheißungen in ihrer Leere zu entlarven und sich der kalten Realität zu stellen, dass es kein dauerhaftes und finales Glück für die Menschen geben kann, obgleich der Kampf gegen das Unglück und gegen das Unrecht eine ethische Notwendigkeit bleibt.

Die Bejahung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen scheint der einzige Weg aus Sinn- und Zwecklosigkeit des Daseins zu sein. Auf Sisyphus warten auf dem Gipfel keine Götter, die ihn für seine Mühen belohnen würden. Der Sitz der Götter ist leer. Der Sonntag des Lebens entfällt. Ja mehr noch: Der Gott der metaphysischen Tradition und alle seine modernen Substitute werden permanent gestürzt und müssen fortwährend gestürzt werden. Die Revolte gegen die Götter und gegen die Ideologien des Sinns wird auf Dauer gestellt. Immer wieder muss Sisyphus den Gipfel stürmen. Dabei gleicht diese permanente Revolution der endlosen Kreisbewegung der Motoren und Maschinen des industriellen Zeitalters. Diese maschinelle Kreisbewegung ist schon Nietzsches Rede von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ anzusehen. Jedoch in nichts anderem als genau dieser fortgesetz-

ten Evolution und Revolution kann der Mensch sein Glück finden: „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphus als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Camus 2000: 101). Das ist erstaunlich. Freilich bleibt diese Erfahrung des Glücks letztlich absurd. Der Sinn besteht darin, die Sinnlosigkeit zu akzeptieren. Damit bietet Camus eine letzte und in gewissem Sinn sehr schwache Variante moderner Eschatologien, die ja in sehr unterschiedlicher Weise eine andere Zukunft verheißen haben. Nach dem Unglaubwürdigwerden der modernen Substitutionen der alten onto-theo-logischen Vollkommenheit bleibt als letzte Möglichkeit, die Akzeptanz der Hoffnungslosigkeit. Dennoch gilt es, für das Leben zu kämpfen, auch wenn dieser Kampf im Letzten sinnlos ist. Die Akzeptanz der Sinnlosigkeit erscheint als letztes Refugium für menschliches Glück. Nur wenn ich mein Unglück akzeptiere, kann ich glücklich sein, wenn auch nur einen Moment.

Bevor wir uns der besonderen geschichtlichen Konstellation des spätmodernen Denkens noch ein wenig ausführlicher widmen, gilt es, die Bedeutung des Worts „absurd“ noch ein wenig genauer zu betrachten. Der Ausdruck „absurd“ leitet sich vom Wort *sardare* – „verstehen“ oder „wahrnehmen“ ab und bedeutet so viel wie „gegen das Gefühl“ oder auch „gegen das Gehör“ verstoßend. Das Absurde bezeichnet also zunächst einen konkreten Misston, der die Ohren beleidigt und mithin widerwärtig ist. Sodann verstößt das Absurde aber auch gegen den inneren Sinn und bezeichnet damit das Sinnlose, Unvernünftige, Ungereimte, sowie das Ungebildete oder Ungeschickte. In äußerster Abstraktion könnte man sagen: Das Absurde ist der Widerspruch oder die Erfahrung der radikalen Differenz. Die Anstrengung des Sisyphus steht im Widerspruch zum erwartbaren Erfolg. Der Mensch in seinem Streben nach Sinn befindet sich in *Differenz* zu einer schlichtweg sinnlosen Welt. Wegen dieser prinzipiellen *Differenz* bleibt die Grundbefindlichkeit der Menschen im Wesentlichen von Fremdheit und Entfremdung gekennzeichnet.

Albert Camus' Philosophie des Absurden steht genau am Ende der klassischen Moderne. Die entsprechende moderne Welterfahrung besagt: Es ist, wie es nicht zu sein hat. Und zugleich: Die Welt ist nicht vernünftig. Diese Differenz wird als individuelles Leid oder als kollektiver Schmerz erfahren und drängt auf eine Versöhnung oder Auflösung. Der Ort dieser künftigen Wiederherstellung einer ursprünglichen Identität kann im Ende der Geschichte liegen oder in der absoluten Negation der Welt, so dass lediglich eine radikale Revolution die Absurdität des Daseins ein für alle Mal

zu überwinden vermag. Philosophiegeschichtlich betrachtet erscheint die moderne Grunderfahrung zunächst bei Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach, Søren Kierkegaard, Karl Marx oder Friedrich Nietzsche. Hier ist nicht der Ort, deren Weltsicht zu entfalten.¹ Es soll nur summarisch festgestellt werden: Ihnen gemeinsam ist die Erfahrung, dass diese Welt von einer *prinzipiellen Entfremdung* oder *Enteignung* geprägt ist. Die darin liegende *Differenz* zwischen Ist- und Sollzustand drängt zur Auflösung. Die Wiederherstellung einer ursprünglichen, der Differenzerfahrung vorausliegenden *Identität* und damit die Auflösung des Widerspruchs oder die Versöhnung der Gegensätze wird nur durch einen revolutionären Akt möglich, der sich sehr unterschiedlich konkretisieren kann, etwa als religiöser Sprung in das Nichts von Welt, das sich für den Glauben als Gott darstellt (Kierkegaard), oder als Umsturz aller politischen und ökonomischen Verhältnisse durch die kommunistische Revolution (Marx) oder als Steigerung des Willens zur Macht durch den Übermenschen (Nietzsche) oder als Kehre alles Seienden in die Ankunft des Seins (Heidegger) (Ruhstorfer 2012).

Spätestens nach der Shoah, der industriellen Vernichtung des europäischen Judentums durch das nationalsozialistische Deutschland, gerieten die auf Totalität ausgerichteten Ideologien und Weltanschauungen der Moderne in Generalverdacht. Ihre Versuche, das Entfremdende, Fremde oder auch das Widerwärtige und Widersprüchliche ganz zu negieren und zu überwinden, wurden ihrerseits als die totalitäre Gefährdung aufgefasst. In der Gärung des Übergangs von der Destruktion des Negativen zur Dekonstruktion entfaltete das Grundgefühl des Absurden seine besondere Überzeugungskraft. Die Welt ist absurd, und sie muss absurd bleiben. Godot kommt nicht, und Godot darf nicht kommen, um diese Stimmung mit einer Anspielung auf das wohl berühmteste Drama des absurden Theaters – Samuel Becketts „Warten auf Godot“ – zu verdeutlichen. Der absurde Humanismus eines Camus erscheint mit seiner Verheißung eines kleinen Glücks für den von radikaler Sinnlosigkeit heimgesuchten Sisyphus als letzter Ausläufer des großen Glücks, das etwa bei Marx, Nietzsche oder Heidegger in Aussicht gestellt wurde. Doch wird das pathetische Ja-Sagen zum absurden Glück des Sisyphus mit dem Übergang in die Postmoderne unglaubwürdig. Ja, es stellt sich schließlich in aller Radikalität die Frage, ob so etwas wie die eine *condition humaine* überhaupt formuliert werden kann und ob Aussagen über das Wesen des Menschen nicht per se irrational, illu-

1 Siehe hierzu Ruhstorfer 2004 sowie Ruhstorfer 2019.

sorisch und vor allem gefährlich sind. Der „Mythos von Sisyphus“ verliert seine zeitdiagnostische Überzeugungskraft.

3. Das Jenseits des Absurden: Die Dekonstruktion des Glücks

In einem Interview aus dem Jahr 1966 kritisiert der französische Philosoph Michel Foucault den modernen Humanismus in aller Schärfe. Humanismus finde sich lediglich „bei all den blassen Gestalten unserer Kultur“ (2001: 698). Die moralisierende Rede vom Menschen und seiner Verfasstheit zeige sich gleichermaßen bei den „weichen Marxisten [...], bei Saint-Exupéry und Camus oder bei Teilhard de Chardin“ (ebd.). Die auf den Menschen und seine Verfasstheit konzentrierten Wissenschaften sind für ihn ein junges Phänomen. In den Wissenschaften der Neuzeit, also im 16., 17. oder 18. Jahrhundert, habe der Mensch keine Rolle gespielt. Als Hauptverantwortliche für den heutigen Humanismus nennt Foucault Hegel und Marx (vgl. 2001: 699). Ihr Denken sei freilich anderen Kalibers als die „leichten Formen des Humanismus“, für die der christliche Theologe und Anthropologe Teilhard de Chardin und eben der Denker des Absurden Albert Camus stehen. Selbst Jean-Paul Sartre erfährt mehr Wertschätzung, wenn ihn Foucault als „letzten Hegelianer“ oder „letzten Marxisten“ bezeichnet (ebd.). Ebenfalls eine zentrale Rolle spielt Nietzsche, der mit seiner Rede vom Tod Gottes zunächst den Menschen, genauer den Übermenschen als den verbleibenden Sinn der Erde in Szene gesetzt habe (vgl. 2001: 700). Allerdings macht Foucault klar, dass der auf sich gestellte Mensch, der Gott getötet habe, sein Opfer nicht lange überleben könne (vgl. 2020: 301). Der Tod des Menschen folge zwangsläufig auf den Tod Gottes. Mit dem Konzept des Menschen aber verschwindet für Foucault auch die Frage nach Sinn oder Unsinn des Lebens. Das Leiden an den Phantomschmerzen der Sinnlosigkeit hat ein Ende.

Zusammen mit dem Konzept des sinnsuchenden Menschen verabschiedet Foucault zunächst auch die Frage nach dem Glück: „Das Glück gibt es nicht, und das Glück der Menschen erst recht nicht“ (2001: 791). Indem keine normierende Bestimmung des Glücks gegeben werden kann, wird der Mensch von seinen Idealen befreit, die ihn letztlich in die absurde Situation gebracht haben, etwas leisten zu müssen, was nicht leistbar ist. Foucault ist der Überzeugung: „In Wirklichkeit hat die Menschheit kein Ziel und keinen Zweck“ (2001: 792). Damit unterliegt Sisyphus einer Illusion, wenn er meint, den Stein immer wieder nach oben rollen zu müs-

sen. Diese Illusion der scheinbaren Normativität und Finalität gilt es zu durchschauen. Mit der Verpflichtung, Unmögliches zu sollen, entfällt das Grundgefühl des Absurden und zugleich wird mit der neuen Freiheit von scheinbaren Verbindlichkeiten eine neue Art von Glück möglich und zwar jenseits aller anthropologischen Normierungen. Nach Foucault kann und soll der Mensch einfach funktionieren – „ohne Mythen“ (ebd.), ohne „Ideologien, Philosophien, Metaphysiken und Religionen“ (2001: 793). Gezielt setzt Foucault dem Mythos von Sisyphus keinen neuen Mythos von einem befreiten Leben entgegen.

Allerdings wird der Denker in seiner Spätphase die Frage nach einem gelingenden Leben unter den Stichworten „Technologien des Selbst“ und „Ästhetik der Existenz“ neu formulieren (vgl. 2005: 902-909; 966-999). Dabei zeigt sich, dass diese kritische Arbeit an sich selbst einer neuen Ethik bedarf. Wie die Dispositive der Macht nicht ein für alle Mal überwunden werden können, so auch nicht die tradierten Bestände der Ethik und der Sinngebung. Deshalb kann es für Foucault auch nicht darum gehen, diese Bestände zu destruieren, vielmehr werden sie einer gleichermaßen subversiven wie produktiven Kritik unterzogen. Das neue Ethos der Lebensführung bleibt parasitär auf die alten Bestände metaphysischer Selbstkultur angewiesen. Die Aufgabe der Vernunft ist genau jene Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die im Sinne einer unendlichen Transformation aber nicht mehr als eine sinnlose Kreisbewegung wie bei Camus vorgestellt werden kann, sondern eine spiralförmige Verschiebung. Es geht hier nicht mehr darum, den authentischen Sinn des Selbst zu finden, sondern Freiräume zu eröffnen, das jeweilige Anderssein zu leben.

Jacques Derrida bringt die neue Form der Vernunft auf den Begriff der „Dekonstruktion“. Hatte der auch für Camus nicht ganz unbedeutende Heidegger noch das Ziel, die zweieinhalb Jahrtausende dauernde Geschichte der metaphysischen Vernunft zu *destruieren*, um in einem anderen Anfang einen neuen Sinn des Seins zu finden, so gibt Derrida sowohl die Sinnsuche als auch die *Destruktion* der Metaphysik auf, um jenseits von *Affirmation* und *Negation* zur *Limitation* oder *De-Konstruktion* des bisherigen Denkens zu kommen. Die *Differenzerfahrung* Camus' wird durch das Konzept der *Différance* konterkariert. Ich möchte dies an „Der Mythos von Sisyphus“ kurz illustrieren.

Der Fluch des Sisyphus besteht darin, dass das Ziel unerreichbar ist. Zugleich steht der Gipfel des Bergs für die normative *Identität* des Negativen. Das bedeutet, dass die *Absenz* des Ziels selbst noch immer als mit sich *identische Präsenz* gedacht werden muss. Sisyphus muss exakt dieselbe Arbeit

immer wieder verrichten. Es ist derselbe Berg, der stets neu zu erklimmen ist. Doch genau diese Bindung an die Geschlossenheit des Kreises und die Selbigekeit des Bergs bricht Derrida auf. Es ist immer anders. Der Gipfel ist nicht mit sich identisch. Der Gipfel steht für die Herrschaft der Präsenz eines definierten Glücks. Doch besteht diese Herrschaft auch dann, wenn der Ort des vormals gegenwärtigen Sinnes bzw. Gottes leer ist. Der „Mythos von Sisyphus“ perpetuiert also die Herrschaft metaphysischer Denkart ex negativo, indem er die *Identität* des Negativen festhält. Gegen dieses Konzept bringt Derrida die *Différence* als Spur des Aufschubs und des Unterschieds ins Spiel. Die *Différence* dekonstruiert den Unterschied zwischen Präsenz und Absenz. Die spiralförmige Dynamik der *Différence* verschiebt die Erfahrung einer totalen Absurdität zu einer subversiven Fragmentarität. Die *Différance* im Doppelsinn des Wortes dekonstruiert nicht nur diese oder jene Form der Herrschaft, vielmehr „stiftet sie zur Subversion eines jeden Reiches an“ (Derrida 1988: 51).

Derrida vergleicht die transgressive Bewegung der *Différence* immer wieder mit der negativen Theologie. Diese theologische Tradition entwickelte eine eigene Sprachform, die sich wie die *Différence* in einem Zwischenraum zwischen Affirmation und Negation bewegt. Genau dieser verstandesmäßige Widerspruch war es auch, der an das Absurde erinnerte, so dass die christliche Tradition der negativen Theologie formulieren konnte: *Credo quia absurdum*. Doch während die negative Theologie dann doch auf einer höheren Ebene die Hyperpräsenz oder Hyperessenzialität Gottes behauptete, während die moderne Anti-Theologie die vakant gewordene Hyperpräsenz durch moderne Sinnkonstruktionen substituierte – und sei dies die totale Bejahung der Absurdität als solcher –, transformiert Derrida die Destruktivität zur *Dekonstruktivität* und die Differenz Gottes und seiner Substitute zur *Différence*. Anders als der theologische Gott und seine modernen Supplemente bleibt die *Différence* noch unfasslicher als unfasslich. Und doch bewirkt sie etwas, nämlich die Befreiung aus allen totalitären und totalisierenden Normierungen. Die *Différence* befreit damit auch vom absurden Fluch des Sisyphus, der an die Identität der totalen Differenz gefesselt blieb.

Für den späten Derrida stellt sich wie schon für Foucault die Frage nach einer neuen Ethik. Gemäß der Ausrichtung der Dekonstruktion auf das unendliche Anderssein hat auch die dekonstruktive Ethik ihren nicht-normativen Maßstab an den jeweils Anderen. Die dekonstruktive Passion für den:die Anderen bringt Derrida dazu, die Dekonstruktion selbst mit der Gerechtigkeit zu identifizieren (vgl. Derrida 1991: 52). Obgleich eine

verbindliche Ethik und eine gerechte Politik unmöglich sind, zielt die Dekonstruktion auf Gerechtigkeit und mehr Gerechtigkeit. Im Herzen der Dekonstruktion und damit der Gerechtigkeit zeigt sich selbst das „*Undekonstruierbare*“ (ebd.). Ein mystischer Grund oder Ungrund erscheint und verwischt doch gleichzeitig seine Spur. Dabei manifestiert sich im Werk von Derrida mehr und mehr ein theologisches Moment jenseits aller Onto-Theo-Logie. Derrida spricht im Kontext der negativen Theologie davon, dass die Dekonstruktion selbst den Raum eröffnet, in dem sich die Onto-Theo-Logie und die Philosophie ereignen, ihr System und ihre Geschichte produzieren, sie umfasst diese, schreibt sich in sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich (1988: 35). Und genau dieser transzendierende Aspekt wird schließlich ethisch gewendet. Die alles eröffnende Transzendenz der *Différence* manifestiert sich in jedem Anderen, in jeder Anderen und in jeder Alterität. Dadurch wird der:die Andere quasi zur Erscheinung Gottes. Jede:r Andere ist von derselben Transzendenz wie JHWH (Derrida 1994: 405 und 408).

Die Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak macht deutlich, dass sich auch jenseits des traditionellen Gottesbegriffs, jenseits des modernen Begriffs vom Menschen ein Zuspruch aus der *Différence* manifestiert, der die „*rechenschaftspflichtige Vernunft*“ anspricht.² Die Sinnlosigkeit des Absurden, die einen an Selbstmord denken lässt, ist dabei untergegangen in die Aporie zwischen den Differenzen, die nicht aufgehoben werden können. Doch gerade darin fordert der ethische Zuruf dazu auf, das Leben als unverfügbare Gabe zu begreifen. Und auch noch der Tod erscheint hier als eine Gabe, die uns jeweils an die eigenen Grenzen bringt, an die Grenzen zum ganz Anderen. So wird die Möglichkeit des Todes zur ethischen Aufgabe, die unerbittlich die Achtung vor dem Leben des:der je Anderen einfordert.

Doch woher ereignet sich diese Forderung? Wer spricht? Mit welcher Sprache? Bevor derartige Fragen beantwortet werden können, ist zu sehen, dass die Dekonstruktion ihrerseits nicht vom Himmel fällt. Ihr Erscheinen ist eine Konsequenz aus der Geschichte der Metaphysik. Ja, sie ist

² „Der Raum des Seins ist (gewissermaßen) eine Gabe der Zeit: Wir fallen in die Zeit, wir beginnen zu ‚sein‘, auf nicht vorhersehbare Weise. Dies eine Gabe zu nennen, bedeutet, die Aporie zu lösen, indem ein anderes (ein anderer) gedacht wird, das/der Zeit ‚gibt‘. Das Leben wird daher als ein Ruf des gänzlich Anderen gelebt, der notwendigerweise beantwortet werden muss [...] durch eine Verantwortlichkeit, die an eine rechenschaftspflichtige Vernunft gebunden ist“ (Spivak 2014: 413).

eine Fortschreibung der Geschichte oder der großen Erzählung, die sich aus verschiedenen sehr heterogenen Kapiteln zusammensetzt. So folgt das Kapitel der *Dekonstruktion* auf die *Destruktion*, wie diese auf die metaphysische *Konstruktion* folgte. Damit erscheint die postmoderne *Différence* als eine Fortschreibung der modernen *Differenz*, und diese wiederum als Kommentar zur vorausgehenden *Identität* der Metaphysik.³

Bezogen auf unsere eingangs gestellte Frage nach dem glücklichen Leben und dem Absurden werden wir von den dekonstruktiven Spuren des glücklichen Lebens nun zurückverwiesen auf metaphysische Konzeptionen der Glückseligkeit, der Versöhnung und der Vollendung. Die Entwürfe des gelingenden Lebens, wie wir sie in dekonstruktiven Texten finden, führen zunächst zu den Substitutionen der metaphysischen Glückseligkeit, wie sie in der Moderne inszeniert wurden. Doch die Glückskonzepte etwa der kommunistischen Gesellschaft oder der Philosophie des Absurden sind als Negationen der Metaphysik nicht ohne die onto-theo-logischen Entwürfe der Glückseligkeit denkbar. Eben deshalb ist es im nächsten Schritt geboten, an die vormodernen Narrative als Konstruktion des glücklichen Lebens zu erinnern. Damit betreten wir das zweite geschichtliche Jenseits des Absurden.

4. *Onto-Theo-Logie als Konstruktion des glücklichen Lebens*

Am Anfang ist der Mythos. In unserem Kontext, der Mythos von Sisyphos. Dieser Mythos taucht in einer der ältesten Erzählungen unseres kulturellen Gedächtnisses auf, in der Odyssee. Odysseus wird auf seiner Suche in die Heimat in die Unterwelt verwiesen, um Auskunft zu erhalten über den Weg nach Ithaka. Dort begegnet ihm Sisyphos. Sisyphos ist nur ein Toter neben vielen anderen. Sein besonderes Schicksal ist gekennzeichnet von Schweiß, immenser Anstrengung und „gewaltigen Schmerzen“ (Odyssee 11,593). Deutlicher als im Falle des Achill oder des Herakles wirkt sein Geschick wie eine Strafe. Doch gibt Homer den Grund für diese Strafe nicht an. So erscheint das Tun des Sisyphos umso sinnloser, umso absurder. Nun ist hier entschieden festzuhalten, dass im Kontext des griechischen Epos das dunkle Fatum des Sisyphos gerade nicht das Wesen des Menschen

³ Zur meiner speziellen Strukturierung der Geschichte mit den Begriffen Metaphysik/Identität/Affirmation, Moderne/Differenz/Destruktion und Postmoderne/Différence/Dekonstruktion siehe Ruhstorfer 2019: 253-261.

ausmacht. Der prototypische Mensch ist vielmehr ausgerichtet auf das Glück in einer verheißenen Heimat. Odysseus, der Kluge und Listenreiche, folgt trotz vieler eigener Verfehlungen, für die er reichlich Leid ertragen muss, dem Wink der Göttin Athene, und verlässt dabei den Pfad der ihm gewiesenen Weisheit niemals ganz. Eben deshalb führt ihn sein Weg gemäß göttlicher Gerechtigkeit zurück nach Ithaka.

Abstrakt formuliert besteht die *conditio humana* des griechischen Mythos darin, dass die Sterblichen zwischen die Götter und die Toten gestellt sind. Sie haben einen bestimmten endlichen Anteil an der Glückseligkeit. Die Menschen sind per definitionem die Endlichen, das bedeutet, dass das ihnen zugeteilte Maß an *ousía*, am Leben und an den Lebensmöglichkeiten als begrenzt zu gelten hat. Die äußerste Grenze des Lebens aber ist der Tod.

Das berühmte Gedicht des Parmenides steht an der Schwelle zwischen Mythos und Logos. Nach weit verbreiteter Überzeugung legt er damit den Grundstein für die westliche Metaphysik. Der logische Grundgedanke lautet: Das Sein ist. Streng genommen *ist* nur das Sein. Und es ist mit sich identisch: *ist* – *ist*. Das Nichtseende ist nicht: *ist nicht* – *ist nicht*. Zugleich wird das Denken mit dem Sein identifiziert. „Denken und Sein sind nämlich dasselbe“ (DK 28 B3). Hier liegt auch der Ursprung metaphysischer Logik. Die sterblichen Menschen bleiben aufgespannt zwischen Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Vernunft und Unvernunft. Indem sie Sein und Nichtsein verwechseln, geraten sie auf die schiefe Bahn. Es bringt sie in Bedrängnis, wenn sie nicht dem Pfad, wie es ist und zu sein hat, folgen, sondern in ihrer Unvernunft sich auf den unmöglichen Weg begeben. Dies ist der *Weg des Absurden*, auf dem es nicht ist, wie es zu sein hat. Die Situation des Sisyphos beschreibt genau diesen qualvollen Zwischenzustand. Unterhalb des Bergs das Nichtsein, oberhalb das Sein. Seine Strafe besteht gerade darin, das Gipfelglück nicht genießen zu können. Es ist ihm nicht möglich, im göttlichen Sein partiell zu verweilen, und das Dasein auch als Lust zu empfinden. Das endliche Glück der Sterblichen ist ihm versagt. Und so leidet er die maximale Qual. Endlos hin und her getrieben zwischen Sein und Nichtsein wird er zum Inbegriff des unglücklichen Menschen – im radikalen Unterschied zur modernen Interpretation des Mythos bei Camus.

Aristoteles entwickelt die Inspiration durch Parmenides und Platon weiter, indem er das vollkommene Denken oder Sein mit dem unvollkommenen Werden in Verbindung setzt unter der neuen Begrifflichkeit: Substanz und Akzidens. Eine Relation, die bei Parmenides noch unterbestimmt blieb, bei Platon mit der Unterscheidung von Ideen und Phänomenen

begrifflich gefasst wurde, erfährt nun eine neue Wendung. Alles Werdende wird durch das *Denken* bewegt. Das unbewegte Bewegende ist die Übersetzung des Gottes Zeus, des Seienden bzw. der Idee des Guten in *reine Vernunft*. Die göttliche Vernunft denkt zuhöchst sich selbst in reiner Gegenwart. Spätestens hier werden Gott, Sein und Vernunft in einem umfassenden System des Wissens identifiziert und wissenschaftlich kategorisiert und mit der sinnlichen und sichtbaren Welt verbunden. Im Gefüge des Wissens ist die Theologie für Aristoteles die höchste Wissenschaft, weil sie das Prinzip von allem verhandelt, das göttliche Denken. In ihr und durch sie wird es dem Menschen möglich, mit diesem Prinzip in Kontakt zu treten und dabei die eigene Beziehung zur göttlichen Vernunft zu reflektieren. Der Mensch richtet sich selbst auf das göttliche Denken aus, das alles bewegt und belebt. Für diese bewegende, belebende und beglückende Tätigkeit lieben die Menschen den Gott. Wie ein Geliebtes wird der Gott begehrte und angestrebt (Met. 1072b). Das Denken des Gottes zieht uns erotisch an, weil mit ihm vereint zu sein, höchste Lust und damit höchstes Glück bedeutet. Aristoteles schreibt: „Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit ist zugleich Lust. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Vernunfttätigkeit das Angenehmste“ (ebd.).

Die griechische Philosophie kennt jene Gipfelerfahrung, die in der nach-metaphysischen Moderne zum Problem wird und gegen die der Sisyphus von Camus unablässig anrennt. Natürlich besteht das Leben des Menschen auch im metaphysischen Kontext weithin aus der Anstrengung des Alltags. Dieser Alltag bleibt geprägt von der Ethik des Handelns. Es gilt, auch jedem:r Anderen gerecht zu werden, die konkreten Anteile aller endlichen Wesen am Dasein zu respektieren und das jeweils Seine zu tun. Am Ende jedes mühsamen Wegs steht in regelmäßigen Abständen das Glück. Die Verkostung des ewigen Lebens bleibt auch den Menschen nicht vorenthalten, da die Götter nach Aristoteles gerade nicht neidisch sind. Im Gefüge der aristotelischen Metaphysik ist die Theorie die höchste Tätigkeit vor aller Praxis und vor jeder Poiesis, denn auch das praktische Tun und das poietische Hervorbringen der Dinge zielen letztlich auf den theoretischen Genuss des Gottes. Er ist der Sonntag des Lebens.

Gewiss darf hier nicht verschwiegen werden, dass die griechische Metaphysik ihren soziokulturellen Unterbau in einer Sklavenhaltergesellschaft hatte. Und dass damit das griechische Konzept des glücklichen Lebens von strukturellem Unrecht geprägt ist. Dennoch stellt sich für uns heute

die Frage, ob nicht die theoretische Konzeption jener Gipfeleinsicht und vor allem jenes Zustroms von Glück aus der Fülle göttlichen Daseins eine Ressource werden könnte, welche in der aktuellen Erfahrung von moderner Destruktion und Dekonstruktion einen Gegenakzent setzen könnte. Anders formuliert: Könnte uns die metaphysische Affirmation des Glücks in Verbindung mit deren Destruktion und Dekonstruktion nicht helfen, selbst neue kritische Konzeptionen von Glück zu finden, um dadurch neue Resilienz gegen die zeitlose Erfahrung des Absurden und Qualvollen zu entwickeln?

Stellen wir diese Frage für einen Moment zurück und betrachten noch kurz zwei andere Fassungen des Gipfelglücks, zunächst die jüdische. Auch im jüdischen Kontext gibt es wie im griechischen einen „Gott über uns“. Dieser Bewohner des Sinai oder Hebron ist wie der olympische Zeus der Garant von Recht und Gerechtigkeit. Doch anders als die philosophische Übersetzung des Zeus in die alles steuernde Vernunft lässt JHWH keine Teilhabe an sich zu. Er ist zwar ebenfalls da, er wirkt in die Welt der Menschen hinein, ja, er bringt diese Welt anfänglich hervor, doch bleibt er ihr merkwürdig entzogen (Ex 33,18-23). Allerdings gibt JHWH den Menschen über den Mittler Mose seine Weisung – *torah* – mit auf den Weg. Die Menschen sind in den jüdischen Narrativen ebenfalls unterwegs in eine verlorene Heimat – nun nicht mehr nach Ithaka wie Odysseus, sondern nach Israel und zwar kollektiv als Volk Gottes. Die Basiserzählung von der Befreiung des Gottesvolkes aus der harten Fronarbeit in Ägypten spielt eine zentrale Rolle bei der Ausbildung des Judentums. Es geht gerade darum, der qualvollen Arbeit, dem Leid, dem Widersinn und der Unterdrückung, kurz der Absurdität Ägyptens zu entfliehen, um in einem Land, in dem Milch und Honig fließen, heimisch zu werden (Ex 3,17). Gewiss bleibt diese Zielbestimmung prekär. Sie generiert nicht nur Hoffnungspotentiale, sondern auch neues Unrecht, etwa gegenüber den ursprünglichen Bewohner:innen des Landes (Dtn 7; Jos 8,24-29). Doch wird allen Ambivalenzen zum Trotz die hoffnungsgenerierende Kraft der Erlösungsgeschichte auch eine Quelle gegenwärtigen Glücks, etwa in der liturgischen Vergegenwärtigung des Auszugs aus Ägypten im Pessachfest. Die rituelle Vergegenwärtigung der Befreiung vermag bereits jetzt zu beglücken.

Die diversen Geschichten der jüdischen Bibel werden auch für die christliche Religion grundlegend. Für unseren Kontext genügt, dass wir einen Aspekt der proleptischen Vergegenwärtigung des Glücks herausgreifen, nämlich das Gebot der Sabbatheiligung (Ex 31,12-17; 35,1-5; Dtn 5,12-14). Der Sabbat als der siebte Tag der Woche beschreibt die Einkehr

des Menschen in die göttliche Ruhe des Schöpfers (Gen 2,1-3). So lässt der Sabbat an jene Gipfelerfahrung des Aristoteles zurückdenken. Es ist für das Leben des Menschen im Alltag entscheidend, immer wieder in jene Andacht einzukehren. Der Mensch soll stets neu jene Gipfelerfahrung machen, die ihn zur Ruhe kommen lässt, die bereits jetzt der Raum für Lust, Genuss und Erfüllung ist und die eine eschatologische Vollendung des Glücks in Aussicht stellt. Hier ist zu bemerken, dass die Sabbatruhe nicht nur selbst ein ethisches Gebot ist, sondern auch den Menschen befähigt, tiefer in die göttliche Weisung einzudringen, um in den sechs verbleibenden Tagen seine Pflicht gegenüber Gott und seinen Nächsten zu erfüllen, und in diesem alltäglichen Tun die Perspektive auf die Gipfelerfahrung des Feiertags nicht zu vergessen. Schließlich wird seit den Makkabäerbüchern (vgl. Dan 12,1-4) auch denjenigen, die in ihrem Leben Gerechtigkeit üben, aber vernichtendes Unrecht erfahren, ein Sabbat verheißen jenseits aller sich wiederholenden Mühen der Wochentage dieses Lebens. Erst diese eschatologische Vollendung des Sabbats gibt den Mühen der einzelnen Menschen, aber auch der menschlichen Gemeinschaft und darüber hinaus der gesamten Schöpfung einen Sinn, der zu verstehen ist als Verheißung eines vollendeten Glücks. Dieses jüdische Prinzip Hoffnung wird zur Blaupause für weitere Vorstellungen einer vollkommenen Welt in der christlichen Sphäre.

Für die Geschichte der westlichen Theologie wird freilich die Geschichte des Juden Jesus von Nazaret prägend. Der galiläische Wanderprediger verkündet den Anbruch des Gottesreichs. Die Mühen der Niederungen, die Qualen des Lebens, die Vergeblichkeiten und Krankheiten werden mehr und mehr verwandelt durch die Kraft Gottes. Es wird eine Transformation der Welt in das Reich Gottes in Aussicht gestellt. Jesus verkündet, dass dieses Reich des Vaters bereits nahe herbeigekommen sei. Bedingung für die Erlangung des Glücks ist das Umdenken – *metanoia* (Mk 1,15). Schon jetzt wird eine neue Lebensmöglichkeit eröffnet, die im rückhaltlosen Vertrauen auf den Vater und seine wirksame Gegenwart besteht. Jesus nennt diese Haltung: *Glaube*. Das Geschick Jesu ist bekannt. Der vertrauensvolle Prediger bleibt selbst auf der Strecke (Mk 4,40; 5,34). Ihm wird der Prozess gemacht. Er fällt einem absurdem Geschick zum Opfer. Die Verkündigung des Königreichs Gottes wird ihm zum Verhängnis. Als politischer Aufrührer missverstanden wird er von den römischen Autoritäten zum Tod verurteilt (Mk 15). Doch wird sein Scheitern von seinen Anhängern umgedeutet. Der Gipfel des Unglücks – der Kreuzestod – wird zur Verheißung der Verwand-

lung allen Leids in göttliche Glückseligkeit (1 Thess 5). Wir werden darauf zurückkommen.

Die christliche Theologie ist das Resultat der Verschmelzung dieser neuen sinnstiftenden Erzählung mit griechischer erster Philosophie oder Theologie. So erscheint beim christlichen, neuplatonischen Aristoteliker Thomas von Aquin Christus selbst als der Weg in die göttliche Gegenwart. Bereits im Aufbau seiner *Summa Theologiae* wird dies deutlich. Erster Teil: Gott wird als der Grund aller Wirklichkeit eingeführt. In der Tradition negativer Theologie bleibt Gott transzendentes Geheimnis. Er ist die von aller Vielheit zu unterscheidende absolute Einheit. Dennoch kann aus der Vielheit dieser Welt auf Gottes transzendenten Dasein rückgeschlossen werden. Gott ist aber nicht nur absolute Identität mit sich selbst, sondern auch Differenz von sich selbst, in trinitarischen Kategorien gesprochen: Er ist die Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Zweiter Teil: Nach dem Hervorgang aller Geschöpfe und damit aller Differenzen aus der trinitarischen Differenzidentität wird der mühevolle Weg der Menschen beschrieben. Das christliche Ringen um Gerechtigkeit in dieser Welt lässt an die Mühen des Sisyphos zurückdenken. Doch erfährt diese mühsame Praxis, den Menschen und Gott gerecht zu werden, von Gott die maßgebliche Unterstützung. Durch die Gnade wird der Weg der Menschen erträglich und das Ziel erreichbar. Diese unverfügbare Hilfe gewinnt selbst menschliche Gestalt in Jesus von Nazareth. Dritter Teil: Der Gott-Mensch Jesus wird für Thomas zum „Weg, der in Gott hinein strebt“ (S.th. I, qu. 2, prooem.). Dabei wird Jesus sowohl als inkarnierter göttlicher Logos wie auch als übervernünftiger Theos begriffen. Das an Jesus orientierte Tun der Menschen führt über die Gerechtigkeit zum Gipfel Gottes. Der Aufstieg kann von den Menschen erkommen werden, weil Gott selbst als Mensch den Weg gegangen ist. Dieser von Gott selbst eröffnete Weg zum eschatologischen Ziel in Gott ist die eigentliche Antwort auf die Absurditäten des Daseins. Die Misslichkeiten der Welt werden gemäß der christlichen Theologie als eine Folge des Sündenfalls gedeutet. Das Absurde kommt also durch die Tat des ersten Menschen in die Welt. Liturgisch wird das Erreichen des Ziels in der Feier des Sonntags immer wieder vorweggenommen und entsprechend zelebriert. Die rituell vergegenwärtigte Auferstehung Christi nimmt die Erlösung von der Absurdität vorweg.

Die Situation der sich mühenden Glaubenden lässt an die Mühen des Sisyphos zurückdenken, doch erscheinen durch das Geschick Christi der Schweiß und die Tränen der Menschen in einem anderen Licht, in einem Licht, das vom Gipfel des Berges ausstrahlt und in seinem Scheinen in das

Andere, dieses Andere verwandelt. Der Zuspruch des Lichts Christi gibt Hoffnung. So singt der Priester in der Oster nacht am Feuer die Worte: *lumen Christi*. Und die Gemeinde antwortet: *Deo gratias* – Gott sei Dank. Gedankt wird für die Verwandlung der Nacht in Tag, der Finsternis in Licht, des Kreuzes in Auferstehung, die als *work in progress* verstanden werden muss. Genau dadurch wird das Widerwärtige und Absurde des Lebens nicht übersprungen. Die Absurdität bleibt die Erfahrung des Werktags. Doch der Sonntag des Lebens eröffnet einen Andachtsraum, in dem der logische Zuspruch der Hoffnung gehört werden kann und das Ringen um Gerechtigkeit einen vernünftigen Ausblick auf eschatologische Versöhnung erhält.

Diese christliche Theologie bildet zusammen mit der griechischen Philosophie die beiden Vorgaben für die neuere Metaphysik. War es für die griechische Philosophie möglich, bereits in diesem Leben zur *Identität* mit der göttlichen Vernunft zu finden, so wurde dies in der christlichen Theologie unmöglich. Im Glauben erhält sich ein Moment der *Differenz*, das in dieser Welt nicht aufgehoben werden kann. Im Glauben sind wir noch von Gott und der Gegenwart seiner Liebe unterschieden. Doch vermittelt die christliche Philosophie der Neuzeit gerade die griechisch gedachte Identität mit der christlichen Differenz zur *Identität von Identität und Differenz*. Die von Aristoteles konzipierte Identität und Gegenwart Gottes wird mit der bei Thomas angelegten Differenz und Abwesenheit Gottes in eine neuartige Gegenwart des Absoluten im Geist aufgehoben, welche als dialektische Identität der Gegensätze zu denken ist und in der Philosophie selbst praktiziert wird. Die *Philosophie selbst* wird im Denken von Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Gottesdienst* (vgl. Hegel 1993: 4). Der Deutsche Idealismus radikalisiert den alten Gedanken einer vernunftdurchwirkten Welt. Die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ – Hegels systematische Entfaltung seines Denkens – vollzieht eine Kreisbewegung, die an die Wiederholungstat des Sisyphus erinnert.⁴ Doch ist bei Hegel die Bewegung dem Leben des Ewigen inhärent. Die Gipfelerfahrung ist

4 Dies soll kurz am Aufbau von Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ veranschaulicht werden. *Erster Teil*: Im Anfang ist die absolute Unbestimmtheit des Seins, die zugleich als Nichts aufgefasst werden kann. Damit transformiert Hegel die traditionelle negative Theologie. Gott ist das Nichts von allem. Doch durch innere Selbstbewegung und Selbstdifferenzierung des Seins und des Wesens entwickelt sich schließlich im Fortgang der Logik der Begriff. Durch einen Akt der Befreiung setzt sich der Begriff, d. h. der göttliche Logos, der im Anfang ist. Bereits hier ist der Grund für alle Lust und alles Glück gelegt: „Als *für sich* existierend heißt diese Befreiung *Ich*, als

dabei durchaus nicht isoliert vom Weg des Aufstiegs. So sehr der Genuss der Versöhnung im Ziel vollendet ist, so sehr vollzieht sich die Vollendung auf dem Weg durch die bestimmte Negativität der jeweiligen Besonderheit. Jedes besondere Moment hat seine eigene Finalität und sein eigenes Recht, ist es doch in lebendiger Verbindung mit dem Ganzen und geht doch in dessen Allgemeinheit auf, um so im Einzelnen wirklich zu werden. Dabei zeigt sich, dass „die Natur der Sache, der Begriff, es ist, der sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“ (§577; 1970b: 394). Mit diesem Satz endet die „Enzyklopädie“. Das letzte Wort des hegelischen Systems lautet *genießen*. Es handelt sich dabei um ein lebendiges Tätigkeitswort und keine tote Substanz. Auf dieses Wort folgt nur noch ein langes Zitat jener Stelle aus dem 12. Buch der Metaphysik, wo die Gegenwart der Vernunft als Sache höchster Lust beschrieben wird.

Die besondere Arbeit der Philosophie, durch die sie sich von der Religion unterscheidet, besteht in der wissenschaftlichen Tätigkeit des Geistes. Wegen ihrer anspruchsvollen Komplexität bietet die Wissenschaft der Philosophie die Wahrheit und damit das Glück für nur wenige Menschen.

zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuss *Seligkeit*“ (§159; 1970a: 306).

Zweiter Teil: Den Gegensatz zum Reich der Logik bildet bei Hegel das Reich der Natur. Sie ist das Nichtgöttliche. Die aus dem Begriff entlassene Natur oder sinnliche Welt entfaltet sich ihrerseits und differenziert sich aus bis zum Entstehen des endlichen Geistes des Menschen. Deshalb aber bleibt die Natur für den Menschen nichts Fremdes. Sie ist die andere Seite des prinzipiellen Logos und mithin auch selbst potenziell vernünftig. Und selbst noch das Widervernünftige, das Nichtbegreifbare, der Schmerz, das Leid und der Tod haben im Gesamtgefüge der Natur und der Welt ihren Ort. Doch kommt ihnen nicht das letzte Wort zu. Das letzte Wort hat das anfängliche Wort, das Hegel Begriff nennt. Seine Tätigkeit ist es, in einem unendlichen Prozess die Differenzen zu versöhnen.

Dritter Teil: Im Versöhnung der Gegensätze hat der Geist sein Leben und seine Wirklichkeit. Diese Tätigkeit beginnt im Individuum. Doch beschränkt Hegel den Geist nicht auf die Subjektivität. Auch in der sozialen Objektivität von Recht, Moralität und Sittlichkeit wirkt der Geist als absoluter Begriff. Er vollendet seinen Weg in Kunst, Religion und Philosophie. In ihnen vollzieht sich die Versöhnung von subjektiver Geistigkeit des einzelnen Menschen und die Objektivität der Gemeinschaft durch die alle Differenzen vermittelnde Tätigkeit des Geistes als reine Bewegung. In dieser Bewegung hat der Begriff seine Lebendigkeit. So dürfen gerade bei Hegel Gott und die Vollendung nicht als statische Fixierung bestehender Verhältnisse vorgestellt werden, vielmehr befinden sich Gott, Welt und Mensch, Logik, Natur und Geist in einer komplexen und dynamischen Gemeinschaft, in deren Bewegung wird Gott zum Ereignis.

Gleichwohl bleibt auch die Philosophie Theologie, und die Beschäftigung mit ihr ist Gottesdienst (vgl. Hegel 1993: 4). Die Religion hingegen eröffnet für Hegel – wie im Übrigen schon für Thomas – den breiten Zugang zur Wahrheit und damit zur beseligenden Gegenwart Gottes für alle Menschen. Gerade auch der religiöse Gottesdienst, der vom philosophischen Gottesdienst zu unterscheiden ist, lässt die göttliche Präsenz und damit die Glückseligkeit für Menschen jedweder Herkunft und Schicht erfahrbar werden. Der Zweck von Philosophie und Religion besteht nicht zuletzt in der Aufhebung der Absurdität des Daseins in lustvolle Tätigkeit des Geistes, die gleichwohl auch mühsame Arbeit bleibt.

Hegel verbindet gewissermaßen Aristoteles und Thomas von Aquin. Gemeinsam ist den drei Philosophen, dass die Welt gerade nicht absurd, widersinnig oder geistlos ist. Der Gipfel des Berges ist nicht leer, sondern bewohnt von einem beseligenden, versöhnenden und zugleich vernünftigen Geist, der zum Geist der Menschen in einer jeweils epochal verschiedenen bestimmten Relation steht:

Bei *Aristoteles* steht dieses sich selbst denkende Denken Gottes als Quelle allen Glücks und aller Lust *über* der Welt der Menschen. Die Differenz von Gott und Mensch kann mit den Relationskategorien *Substanz* und *Akzidens* gefasst werden. Die Substanz der Menschenwelt besteht in der vernünftigen Glückseligkeit Gottes.

Bei *Thomas* geht die göttliche Substanz selbst in die Welt ein und wird Mensch *unter* Menschen. Damit bestimmt sich die *Ursache* der Welt auch noch zur *Ursache* der Erlösung und mithin zur Glückseligkeit der Menschen fort. Die Vollendung der Erlösten steht am Ende der Zeit in der Wiederkunft Christi als Richter. Gott bewirkt die Glückseligkeit.

Bei *Hegel* nun wird die *Ursache zur Wirkung* und die *Wirkung zur Ursache*. So kann die Realisierung menschlicher Freiheit auch als Verwirklichung Gottes aufgefasst werden und mithin als Gegenwart des Geistes *in uns*. Göttlicher Geist und menschlicher Geist bilden eine *Gemeinschaft*, und die dialektische Geistesgegenwart wird erfahren als höchster Genuss.

5. Doing Reason der Gegenwart oder das Johannesevangelium gegen den Mythos von Sisyphus

Ohne Zweifel haben sich in unserer Gegenwart die hier beschriebenen onto-theo-logischen Konstruktionen ebenso in die Unterwelt verabschiedet wie die modernen Substitute des onto-theo-logischen Glücks, etwa

die kommunistische Gesellschaft oder die Herrschaft des Übermenschen oder die Ankunft des Seins. Deshalb kann auch der Mythos von Sisyphus, der gerade den Kampf gegen die Imaginationen und Narrationen der Vollendung heroisiert und paradoxerweise in diesem Kampf ein Residuum des Glücks findet, nicht mehr als das Leitbild heutiger Glücksvorstellungen gelten. Mittlerweile aber vollzieht sich in unseren Tagen das Schauspiel, dass auch noch die Dekonstruktionen der onto-theo-logischen Großerzählungen und deren moderner Negationen langsam, aber unaufhaltsam in den Hades der Geschichte versinken. Aber was könnte an deren Stelle treten, wenn wir mit metaphysischem und nachmetaphysischem Denken auch lineare Geschichtsbilder in Frage stellen? Was aber wird aus den Glückspfantasmen der Geschichte? Vielleicht empfiehlt es sich auch in den Transformationsprozessen unserer Tage, noch einmal wie Odysseus hinabzusteigen in das Reich des Todes, um Wegweisungen zu finden – allerdings nicht in eine andere Zukunft, sondern in das Herz der Gegenwart. Lassen wir uns beraten durch die Geschichte(n), um in deren Texturen Spuren des Glücks zu finden, Spuren, die unser aktuelles Tages-Ich ebenso wie unsere kollektiven Selbstverständnisse in ihrer alltäglichen und banalen Betriebsamkeit aufzuschrecken vermögen. Dieser Schrecken kann auf ein von den Absurditäten des Alltags in Anspruch genommenes und von den Betriebsamkeiten des Lebens gefangen genommenes Selbstverständnis heilsam wirken. Von der Postmoderne haben wir gelernt, dass es nicht nur Wissen gibt, das menschliche Subjekte generieren, sondern auch ein Wissen, das seinerseits Subjekte konstituiert. Es gibt die „*eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*“, die ihrerseits Wirklichkeit konstruiert (siehe Vogelmann 2022). Dieses Wissen gilt es, in seiner eigentümlichen Erbaulichkeit zu erschließen. Wie schon Frieder Vogelmann gezeigt hat, ist die Wahrheit als konstruktive Kraft dem Wissen inhärent.

Im Archiv der Geschichte(n) finden wir neben den griechischen Mythen, zu denen auch die Sisyphusgeschichte gehört, die biblischen Erzählungen des Alten und Neuen Testaments. Gerade sie wurden zwei Jahrtausende lang als ein *Wissen von eigenständig selbstformender Wirksamkeit* aufgefasst, ein Wissen, das auf ein Leben in erfüllter Gegenwart, ein Leben im von Gott verheißenen Land und mehr noch ein Leben in der Gegenwart Gottes zielt. Zudem haben diese Erzählungen quer durch verschiedene Kulturen und Zeiten in unterschiedlichster Weise die Vernunft angesprochen und mehr noch eine eigentümliche Vernunft hervorgerufen, die diese Verheißung wahrgenommen hat. Diese *angesprochene Vernunft* formte und förderte nicht nur die Ausbildung von Subjekten, Gruppen und ganzen Ge-

sellschaften, sondern verhieß und vermittelte die Erfahrung von göttlicher Glückseligkeit.

Die Pragmatik der Vernunft vermag als ein *doing reason* auch heute die wirksame Performanz von Texten zu inszenieren. Dabei bilden die epochalen Vernunfttypen von Metaphysik, Moderne und Postmoderne gemeinsam eine Bühne, auf der die Schrifttexte ihre Wirksamkeit entfalten können. Ihre Aufführung inszeniert sich als ein transformativer Sprechakt Gottes, der unsere Lebens- und Welterfahrung verwandeln soll. Diese transformative Performanz des Wortes auf der gemeinsamen Bühne des konstruktiven Denkraums der Metaphysik, des destruktiven Denkraums der Moderne und des dekonstruktiven Denkraums der Postmoderne möchte ich nun zum Abschluss unserer Überlegungen anhand des Prologs aus dem Johannesevangelium spielerisch andeuten.

Die Performanz des Johannesevangeliums beginnt mit den Worten: „Im Anfang war das Wort“. Griechisch gedacht: „Im Prinzip ist der Logos“. Wenn wir nun die Logik des Gedankens in seiner prinzipiellen Kraft hervorheben, fangen wir an, *theo-logisch* zu denken. Logos, Sinn und Vernunft stehen im Vordergrund, und dem *doing reason* kommt eine schlechthin begründende Bedeutung zu. So könnte man auch sagen: „Die Logik ist das Prinzip.“ Oder: „Im Anfang wirkt die Vernunft“. Johannes interpretiert diesen Gedanken allerdings sofort *theo-logisch*, indem er fortfährt: „Und das Wort war bei dem Gott, und ein Gott war das Wort.“ Gott selbst rückt in das Blickfeld, genauer in das Sprachfeld. Gott teilt sich selbst im Wort mit. Dabei wird die prinzipielle Wirksamkeit der logischen Vernunft mit dem Sagen Gottes selbst identifiziert. Ja, Wort und Gott sowie Vernunft und Gott werden miteinander gleichgesetzt. Zugleich aber unterscheidet das Evangelium den Logos und den Gott. Doch gerade deshalb erscheinen *Theo-logie* und *Theo-logie* als zwei Seiten desselben Anfangs. *Gott spricht, und: Gott spricht logisch.*

Das darin ausgesprochene Wissen konstituiert die Welt. So ist Johannes 1,1 eine Anspielung auf Gen 1,1, wo es heißt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und wirr.“ Die anfängliche Sprache Gottes gibt der Welt ihre Struktur und ihre Form, ja sie vermag Dinge performativ hervorzubringen. Gott spricht: „Es werde“. Und: Es wird. Das anfängliche Sprechen ist kreativ. Die Welt, in der wir leben, wird zum Sprechakt der Sprache selbst; in der Sprache realisiert sich der Logos. Der:die anfängliche Sprecher:in wird Gott genannt, dessen Wesen darin besteht, Sprechakt zu sein. Diese Handlung ist zugleich der prinzipielle Denkakt. „Und Gott war das Denken. Alles ist durch es geworden“. Einmal

mehr findet sich jene *eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*, das in seiner Performanz erst seine Sache hervorbringt und sie nicht nur hervorbringt, sondern sie vielmehr auch in ihrer Güte bestimmt, wird die geschaffene Welt doch als „sehr gut“ bezeichnet. Genau dieses Qualitätsurteil wird als Grund unserer Hoffnung eingeführt, zielt es doch darauf, in Aussicht zu stellen, dass es – angesichts der offenkundigen Finsternisse – wieder gut zu werden vermag, weil es immer schon gut ist.

Das *doing reason* erscheint in unserem Denkspiel gleichsam als ein *liturgischer Sprechakt* oder eine *religiöse Lektüre des Textes*. Der Zweck des Spiels ist es, Einsicht, Aufklärung, ja sogar Erleuchtung zu inszenieren. So legen sich diese Worte als das Licht nahe, das in den Dunkelheiten der Welt leuchtet. „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“ (1,5). Obwohl es uns gerade wegen des außerordentlichen Anspruchs des Gesagten, aber auch wegen seiner behaupteten Selbstverständlichkeit nicht leichtfällt, in den Banalitäten unseres Alltags die Sache zu erfassen oder zu begreifen oder auch nur nachzuvollziehen, geht der Text noch weiter, wenn er unterstellt, dass genau dieses Licht jeden Menschen, der zur Welt kommt, erleuchte (1,9). Gemäß dieser Unterstellung trägt jeder Mensch das Wort Gottes in sich und ist deshalb Kind Gottes. Zugleich aber ist einfach gesagt, dass prinzipiell in allen Menschen das Licht der Vernunft und die Klarheit der Sprache angelegt ist, gleich ob sie nun dieses Licht aktuell begreifen oder nicht. Diese Anlage zu aktualisieren ist die Absicht des *Evangeliums*. Eben deshalb gibt es sich als frohe Botschaft aus.

Das menschliche Denken kann sich in *Andenken* und *Andacht* verwandeln, weshalb auch der *religiöse Glaube* mit dem *doing reason* eng verwandt ist. Beide sind nicht dasselbe, doch können beide vom Selben handeln. Der Glaube geht insofern über das Wissen hinaus, als er in der Andacht Gott selbst vernimmt, sich auf ihn:sie verlässt. So vernimmt der Glaube nicht nur die Gegenwart Gottes, sondern er weiß diese in allem am Werk. Der Glaube bezieht sich auf die Wirklichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Logos im Fleisch, in der Materie, in den Niederungen der Erde. So verstanden ist der *Glaube die religiöse Form des theo-logischen doing reason*. Doch schon die Pragmatik der theo-logischen Vernunft lichtet das Absurde, wenn wir einsehen, dass alle Dinge aus einer anfänglichen Logik stammen, die besagt, dass im Anfang, im Prinzip, im Grunde alles sinnvoll, vernünftig und gut ist – gegen allen empirischen Anschein. Das ist auch der Sinn von Hegels provokantem Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 1970c: 24). Die Absurditäten und Finsternisse der Welt sind nicht zu bestreiten. Doch erzählen gerade die

Geschichten etwa der Bibel, in einer Weise, welche die Vernunft angesprochen hat, warum und wie es auch wirklich wieder gut und damit auch wieder vernünftig werden kann. Es ist die *erzählte Performanz des Logos* selbst, welche die Verwandlung der Absurditäten der sinnlichen Welt auf den Weg bringt. Im Johannesevangelium wird dieser Weg in der Geschichte Jesu konkret. Im fleischgewordenen Wort wird das göttliche *doing reason* in einer Weise anschaulich, welche die Lesenden und Mitdenkenden in die Geschichte hineinzieht und transformiert. In dieser Hineinnahme transgrediert die Vernunft die Grenzen des Fleisches und damit der alltäglichen Welt.

(1) Wir bewegen uns mit unserer kalkulierten Grenzüberschreitung durchaus auch in der *onto-theo-logischen Spur*, die von Aristoteles über Thomas zu Hegel führt. Die onto-theo-logische Tradition (Metaphysik) stellt eine rationale Verbindung her zwischen den Begriffen: *theós*, *lógos* und *ón*. Also zwischen Gott und Wort, Denken und Sein, Dasein und Präsentsein. In der Präsenz der Vernunft ergibt sich Gott im Begriff als Präsent. Dieser Begriff ist die *eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*, das angenommen werden kann im Vertrauen auf seine vernünftige Überzeugungskraft. Das Wissen zeugt von Gott, der dieses Wissen erzeugt als sein von ihm unterschiedenes Wissen, das er selbst ist. Gott ist im onto-theo-logischen Denkraum die reine Vernunft, das logische Signifikat und der sich selbst begreifende Begriff, wie er sich im Menschen verwirklicht. (2) Innerhalb der *bio-anthropo-logischen Sphäre* (Moderne) denken wir Menschen uns dieses Wissen aus. Die sinnliche Wirklichkeit ist stets ursprünglicher als die sie beschreibende Sprache, wobei das Wort selbst reines Fleisch ist und bleibt, während sich die Vernunft als ein Vermögen des inkarnierten und vergesellschafteten Menschen versteht. Die technische Vernunft hilft dem Menschen, den existenziellen Entzug an Lebensfülle, an gegenwärtigem Glück sowie an gerechter Verteilung der Mittel des Lebens zu überwinden. Doch hinterlässt die verlorene Mitte des Lebens eine Leerstelle, die ein *unstillbares Begehen* erweckt. (3) Im *tele-semeio-logischen Echoraum* klingt das Wort in den Zeichen der Zeit und den Zwischentönen der Sprache nach und zwar im Zwischenraum von Fleisch und Fleisch, Mensch und Mensch, Wort und Wort. Die Vernunft vermag die Gegenwart des Fleisches nicht mehr zu erfassen oder zu berühren, wohl aber spürt sie diese auf im Vorübergang des:der Anderen. Im Spiel der Signifikanten (3), in der Wirklichkeit der sinnlichen Referenz (2) und in der Begrifflichkeit der Vernunft (1) vollzieht sich in je eigener Weise das *doing reason*, das Absurditäten des Denkens, Lebens und Sprechens zur Gegenwart der ge-

dachten Einsicht, der wahrgenommenen Sache und des vernommenen Zeichens aufklären will. *In Zeichen, Sache und Einsicht formt sich das Wissen Gottes erneut als erfüllte Präsenz des Präsents im Präsens.* Dieses Wissen ist ein gleichermaßen gefährliches wie auch gefährdetes *phármakon*, das die Absurdität heilen kann, das aber stets auch gewaltsam missbraucht werden kann. Nur wenn die Unverfügbarkeit dieses Wissens erkannt ist, kann sich eine nachhaltige Heilung ereignen.

Entscheidend für eine heilsame Antwort auf die Absurdität des Daseins ist nun die Verhältnisbestimmung der göttlichen Wirksamkeit zur menschlichen. Die johanneische Erzählung macht klar, dass sich Gott selbst verstricken lässt in diese absurde Welt. Gott kommt dem Menschen bis zur Ununterscheidbarkeit nahe, weil Gott, Wort und Fleisch unauflöslich ineinander verwoben sind. Die göttliche Vernünftigkeit lässt sich mit der menschlichen Unvernunft ein und so unterwirft sie sich der Absurdität der Menschenwelt bis zur tödlichen Passivität. Doch im reinen Passiv Gottes, in seinem Leiden und in seiner ohnmächtigen Untätigkeit offenbart sich im Tiefpunkt der Unvernunft die erneuernde Macht der Logik und damit *die versöhnende Kraft des Geistes*. In politischen Termini gesprochen drängt dieser Prozess zur *Revolution*. Zwar fällt das Licht zunächst der Finsternis zum Opfer; Menschen werden Opfer von Menschen; Menschen enteignen Menschen, verletzen Menschen, töten Menschen; ja die gesamte Schöpfung ist der Macht des Todes ausgesetzt. Doch wird im Äußersten der Kreislauf der Schuld und des Todes durchbrochen. Eine Revolution der bestehenden Verhältnisse wird nicht nur möglich, sie wird wirklich. Die politische Implikation dieser Wende, die mit Tod und Auferstehung Jesu verbunden ist, liegt auf der Hand. Eine neue soziale Praxis wird notwendig.

Dem Abgrund des faktischen Unrechts entspringt der revolutionäre Geist Gottes. So lautet das letzte Wort Jesu am Kreuz bei Johannes: „Es ist vollbracht. Und er neigte sein Haupt und gab seinen Geist auf“ (Joh 19,30). Es ist der scheinbare Sieg der Absurdität des Bösen, der die überlegene Macht der göttlichen Vernunft offenbart. Diese ist den Menschen zugänglich als Geist. Denn die letzte Performanz Jesu besteht in der Übergabe seines Geistes an die Seinen. So kann die Beschreibung des Verscheidens Jesu auch übersetzt werden: „Und er übergab den Geist“ (19,30). In der Übergabe seines Geistes an die Menschen wird die *performative Kommunikation Gottes mit den Menschen* gestiftet. Im Geist des zwar verschiedenen, jedoch zugleich auch auferstandenen Jesus eröffnet sich eine neue Perspektive. So vollzieht sich in der Absenz der Übergang in die Präsenz, und in nichts anderem als im Entzug offenbart sich der Weg in die Fülle. *Das Absurde*

verweist auf den letzten Sinn, der freilich erst noch in Tat umgesetzt werden will, da nur in der sinnvollen Tat die Auferstehung des Fleisches als Beginn des neuen Lebens wirklich wird.

Die Erzählung des Johannesevangeliums hat den Zweck, diese Wirksamkeit Gottes in dieser Welt *performativ zu erzeugen*. Das Leben jedes Menschen ist potenziell *doing lógos*: „Er war das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9). Damit freilich wird auch der Widerspruch noch weitergetrieben. Das Nichtgöttliche der Welt wird selbst zum Göttlichen. Gott teilt sich selbst in Gott (*lógos*) und Nichtgott (*sárxi*). Damit erscheint die Welt, dieser obskure Ort, an dem wir Menschen leben, jedenfalls in einem anderen Licht. Im Fleisch vollzieht sich die Performanz des göttlichen Lichts, das zugleich Wort Gottes ist. Dieses neue Licht, in dem die Welt hier erscheint, verändert die Menschen, wenn das selbstwirksame Wissen des biblischen Textes in der Dunkelheit die Spuren dieses Lichts sichtbar werden lässt und zwar als das Aufspüren der Spur Gottes auf dem Antlitz des/der Anderen. Gerade diese *Différance* des Andersseins stiftet Gemeinschaft.

Die eine Welt der *sozialen Differenzen* resultiert aus der Performanz göttlicher Selbstunterscheidung im *doing lógos*, weil es der göttliche Logos ist, der in die menschliche Vernunft gestreut hat. Diese kann als die andre, die prekäre, gefährliche Seite der göttlichen Vernunft gedacht werden. Deshalb kann und soll sie sich aufraffen zur Wahrnehmung der göttlichen *Logik der Liebe in den je Anderen*. Dabei werden Grenzen überschritten: zwischen Wort und Sache, Denken und Ding, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Geist und Materie usw. Das derart gestreute Wort bewirkt zum anderen eine Sammlung, Vereinigung oder *com-unicatio*, wenn es eine Kommunikation zwischen dem und zwischen den Verschiedenen auf den Weg bringt. Das hier angedachte *doing lógos* drängt zu einem umfassenden Parlament, einem planetarischen Gesprächsraum, der universal ist, weil er Gott, Mensch, Tiere, Pflanzen und Dinge umfasst (vgl. Latour 2010). In diesem Parlament wird die Performanz des Wortes zu einer Performanz des Fleisches. Das *doing lógos* wird zu einem *doing sárxi*.

Diese performative Verbindung von Logos und Materie kann als *Schrift der Welt* gelesen werden. Gott schreibt sich in die Welt ein, und die Welt schreibt sich in Gott ein. So wird die Welt, in der wir Menschen wohnen, als *écriture* des anfänglichen *lógos* deutbar. Dieser erscheint als der transzendenten Signifikant, das anfängliche oder prinzipielle Zeichen, das sich in das unendliche Spiel der Signifikanten streut. Die Sinnlosigkeit der Welt wird dadurch mit Sinn geflutet. Die Inflation des Sinns wäscht die

Absurdität der Welt hinweg. Diese Klärung, Aufklärung und Verklärung der Welt bleibt selbst eine performative Zeichenhandlung, in die wir eingebunden werden und die wir aneinander vollziehen müssen. Insofern aber im Überfluss des Sinns auch noch das *besondere Wort Gottes* mit seiner sinnstiftenden Kraft vernehmbar bleiben soll, muss die eigenständig selbstformende Wirksamkeit des göttlichen Wortes immer wieder als solche manifest werden. Es bedarf deshalb auch der *Reduktion* des Sinns oder der *Deflation* des Wissens. Diese Rückführung des Sinns auf das anfängliche Wort kann als die Arbeit der *kritischen Vernunft* verstanden werden, die immer auch praktisch wird.

Das bedeutet, dass die Gottesgegenwart im Geist, die das absurde Dunkel der Welt in Licht transformiert, nicht nur als intellektueller Akt gedacht werden kann. Dieser Akt der Gottesgegenwart, in dem sich Gott selbst vollzieht, wird in der Fluchtlinie des Johannesevangeliums auch als *tätige Liebe* vorgestellt. Liebe meint hier in einem weiten Sinn jene versöhnende Wirklichkeit Gottes, die Feinde versöhnt, Liebende vereint, Verschiedenes zusammenbringt und sie genau dadurch überhaupt erst zu sich kommen lässt. *Doing lógos* und *doing flesh* bestimmen sich nun fort zum *doing love*. Es geht dabei um die alltägliche Performanz der Liebe. Gotteserfahrung wird zur Liebeserfahrung. Deshalb muss das theoretische *doing reason* immer auch begleitet werden von einem praktischen oder poietischen *making love*, das immer eine politische Dimension besitzt.

Im 13. Kapitel des Johannesevangeliums gibt es nun eine verblüffende Zeichenhandlung, die als revolutionärer Akt, als höchste Gastfreundschaft oder als Vollendung der Liebe betrachtet werden kann. Es vollzieht sich darin zeichenhaft der Umsturz der bestehenden Verhältnisse, wenn Machtstrukturen aufgebrochen werden: „[...] da steht er vom Mahl auf und zieht das Obergewand aus, nimmt ein Leinentuch und bindet es sich um; dann gießt er Wasser in das Becken und fängt an, den Jüngern die Füße zu waschen und sie mit dem Tuch, das er sich umgebunden hat, abzutrocknen“ (13,4f).

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: Metaphysik (= Philosophische Schriften in sechs Bänden 5). Hamburg 1995.
- Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Derrida, Jacques: Die Différence, in: ders.: Randgänge der Philosophie. Wien 1988, 29-52.

Karlheinz Ruhstorfer

- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft: Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt am Main 1991.
- Derrida, Jacques: Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main 1994, 331-445.
- Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. v. Walther Kranz. 19. Auflage, Berlin 1996.
- Foucault, Michel: Schriften, Band 1: 1954-1969. Frankfurt am Main 2001.
- Foucault, Michel: Schriften, Band 4: 1980-1988. Frankfurt am Main 2005.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 19. Auflage, Frankfurt am Main 2020.
- Georges, Heinrich: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Band 2, I-Z. 11. Auflage, Basel 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehrbuch, Band 1 (= Werke in zwanzig Bänden 8). Frankfurt am Main 1970a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehrbuch, Band 3 (= Werke in zwanzig Bänden 10). Frankfurt am Main 1970b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Werke in zwanzig Bänden 7). Frankfurt am Main 1970c.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Band 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, hg. v. Walter Jaeschke. Hamburg 1993.
- Homer, Odyssee, übers. v. Wolfgang Schadewald. 8. Auflage, Hamburg 2008.
- Latour, Bruno: Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie. Frankfurt am Main 2010.
- Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker. Band 1. Stuttgart 1983.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen: Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Paderborn usw. 2004.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“: Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: Babette Babich et al. (Hg.): Heidegger & Nietzsche (= Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte). Amsterdam/New York 2012, 15-42.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Trinität und Postmoderne: Unterwegs zum Grund der Geschichte, in: Thomas Marschler, Thomas Schärtl-Trendel (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus, Band 1 (= Studien zur Systematischen Theologie und Ethik 16,1). Münster 2019, 247-309.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Kritik der postkolonialen Vernunft: Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart. Stuttgart 2014.
- Vogelmann, Frieder: Die Wirksamkeit des Wissens: Eine politische Epistemologie. Berlin 2022.
- Von Aquin, Thomas: Summa theologiae. Editio Leonina. Rom 1888.