

Vielmehr ist an ein *dialégesthai* zu denken, an ein Gespräch der *personae dramatis* untereinander, das aber auch ein Gespräch der Geschichte mit uns Gegenwärtigen ist.<sup>73</sup> Dadurch ergibt sich eine doppelte Transformation: Die einzelnen Positionen werden durch deren Kombination und Konversation relativiert. Sie werden aber auch durch uns Denkende von heute im Zwiegespräch verwandelt. Denn wir sollten zunächst auf diese Personen hören, wir müssen ihnen aber auch widersprechen, sie kritisieren und so ihre Geschichten weitererzählen, dann kann sich ein symphonisches Gespräch ergeben, das durchaus Dissonanzen und Kakophonien enthalten wird. Gerade deshalb können wir unsere je eigenen Persönlichkeiten in der Begegnung mit fremdem Denken wachsen und transformieren lassen. Entscheidend ist, dass das Verschiedene und auch Getrennte immer wieder zusammenkommt und zusammenfindet. Mir geht es also darum, verschiedene Vernunftgestalten und Denkwege zusammenzubringen. Diese Grundausrichtung wird durch die griechische Präposition *syn*, lateinisch *cum* oder *con* angezeigt. Die Wege – griechisch: *hódoi* – sollen und müssen sich immer wieder kreuzen. In diesem Sinn versteht sich die Arbeit an der produktiven Konstellation der Gegenwart als ein Bauen mit *synodaler oder kommunikativer Vernunft*.

#### 4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte

Damit die Dialektik der Neuzeit in ihrer Besonderheit verstanden werden kann, ist an dieser Stelle wichtig, die Grundstrukturen des bisherigen Gesamtnarrativs in gebotener Kürze vorzustellen. Denn nur so können wir zeigen, was *neu* war an der Neuzeit und warum wir heute nicht mehr in der Neuzeit leben. Die Grundstrukturen der Erzählung ergeben sich *formal* gesehen aus Unterscheidungen bzw. Beziehungen. Kant bietet mit seinen Kategorien dem menschlichen Verstand verschiedene Formen des Unterscheidens, wenn er etwa Affirmation, Negation und Limitation als verschiedene Weisen, die Qualität einer Aussage zu bestimmen, nennt. Diese kann bejahend

---

73 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 3–33.

sein, verneinend oder eben begrenzend. Der Verstand ist nach alter Überzeugung, das Vermögen, endliche Größen in ein begriffliches Verhältnis zu bringen und so aus diesem Verhältnis Schlussfolgerungen zu ziehen. In Hegels Logik entspricht der unterscheidenden Tätigkeit des Verstandes die Wesenslogik. Die erste wesenslogische Bestimmung ist die Identität. Diese definiert eine Sache in ihrem Sosein, z. B.: Neuzeitliches Denken ist neuzeitlich und eben nicht mittelalterlich. Damit ist bereits die zweite Reflexionsbestimmung ins Spiel gekommen, der Unterschied oder die Differenz. Jede Bestimmung setzt eine Unterscheidung voraus. Es ist eben so und nicht anders. Die dritte Reflexionsform nach Identität und Differenz ist der Grund, der die Einheit des Unterschiedenen bezeichnet. An anderer Stelle spricht Hegel von der Identität von Identität und Nichtidentität. Wir werden auf die Verstandeskategorien und Reflexionsbestimmungen bei Kant und Hegel noch zu sprechen kommen. Hier geht es nur darum, anzudeuten, wie aus der Geschichte selbst gewissermaßen empirisch Bauzeug aufgenommen wird, das sich dann in seiner Nützlichkeit für die Komposition erweisen muss. Entscheidend für die Legitimität der Verwendung von bestimmten Elementen ist architektonisch gesprochen die Statik bzw. musikalisch gedacht der Klang, der sich aus dem Gesamtgefüge ergibt.<sup>74</sup>

Es stellt sich nach dieser formalen oder strukturalen Überlegung die Frage, welche *Inhalte* denn hier aufeinander bezogen werden sollen? Was ist hier identisch oder different? Was wird affirmiert oder negiert? Nach dem bisher Gesagten ist klar, dass es um das Verhältnis von Gott und Mensch, um das Verhältnis der Menschen

74 Vgl. dazu Fischbach, Sandiger Grund als Fundament des Bauens?, 95: »Der Hinweis auf die Narrativität ist dabei eng verbunden mit der *Möglichkeit* – nicht jedoch mit der *Notwendigkeit*! – die so erzählten Geschichten und die alles verbindende Meta-Geschichte als sinnstiftend zu erfahren, wobei der sinnstiftende Charakter sich letztlich durchaus an gewissen Kriterien – an einer ›Statik des Gebauten‹ – bemessen lassen muss.

Durch die stark metaphorische, vage Redeweise spitzt sich die oben schon eingeführte Frage jedoch eher zu: Wie ist nun die Verfasstheit der »Statik« zu verstehen, die »intellektuelles Wohnen« ermöglicht? Denn der Begriff der Statik dient Ruhstorfer ja als Beschreibung des Verhältnisses der Geschichten zueinander. Für eine weitere Anwendbarkeit der Metapher müsste austariert werden, worin ihr Verbindendes besteht und, darüber hinaus, was diejenigen verbindet, die in diesen je unterschiedlichen Geschichten beheimatet sind – oder sich beheimaten.«

zueinander sowie um die Beziehung der Menschen zu Natur und Umwelt, d. h. zur nichtmenschlichen Wirklichkeit geht. Gemäß unserer besonderen Konzentration auf Theologie und Philosophie steht aber immer das Verhältnis der Gottheit zur Menschheit und der Menschheit zur Gottheit im Fokus der Überlegungen. In dieser Gottesbeziehung spielt auch die Frage nach der Bedeutung von Offenbarungsschriften eine besondere Rolle. Woher wissen wir von Gott? Aus seiner Offenbarung oder aus unserer Vernunft? Aus göttlicher Mitteilung oder aus menschlicher Reflexion? Und um die Sache gleich komplexer zu machen: Ist nicht auch jede Mitteilung Gottes eine Reflexion der Menschen, die sich diese Offenbarungsschrift ausdenken?<sup>75</sup> Und ist nicht alles menschliche Denken noch einmal ein Moment in der Schöpfung Gottes? All diese Fragen gilt es zu bedenken.

Um das nun Angedeutete geschichtlich *konkret* zu machen:<sup>76</sup>

1.1 In der *ersten Epoche der Metaphysik* wird Gott als *Substanz* aufgefasst. Das bedeutet, Gott ist als das Sein der Grund von allem. Parmenides eröffnet die Geschichte der Metaphysik mit der Einsicht,

75 Siehe dazu Saskia Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi (Hgg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg u. a. 2022, 89–119.

76 Das Bauen der Geschichte orientiert sich strukturell an den Verstandeskategorien Immanuel Kants. Aber auch die auf Platon zurückgehende Unterscheidung von Idee (Signifikat), Phänomen (Referent) und Chora (Signifikant). Letztere Differenzierung dient dazu, das Zeitalter der Metaphysik (Primat der Idee) in seinen drei Epochen von der nachmetaphysischen Moderne (Primat des Phänomens) und der Postmoderne (Primat der Zeichen) zu unterscheiden. Weitere Strukturelemente sind die Begriffe Identität und Differenz, sowie die Rede vom Gott über uns, neben uns und in uns. So ist die erste Epoche strukturell geprägt von der Idee (bzw. dem reinen Denken) als Identität des Gottes über uns, die zweite Epoche, durch die Idee bzw. die Differenz (Transzendenz) des den Gott über uns vermittelnden Gottmenschen, der zugleich transzendent und immanent ist, die dritte Epoche wiederum durch den Geist als Idee der Identität von Identität und Differenz des Gottes in uns. Das nachmetaphysische Denken steht in der Moderne unter dem Primat des Referenten und der absoluten Differenz des verschiedenen, will sagen, toten Gottes sowie der bloßen Weltlichkeit des Menschen, und in der Postmoderne unter dem Primat der Zeichen und der *Différance* des dann auch verschiedenen, weil zerstreuten Menschen. Siehe Ruhstorfer, Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart.

dass nur das Sein *ist*. Religiös gesprochen, nur Gott *ist* im eigentlichen Sinn des Wortes. Die alte mythische Definition der Götter als der immerdar Seienden wird in den logischen Begriff des Seins übersetzt. Die Menschen gelten in der griechischen Mythologie als die Sterblichen, weil sie manchmal anwesend und manchmal abwesend sind. Das bezieht sich auf die Lebenszeit, aber auch auf die geistige Anwesenheit. Die Toten wiederum sind die Abwesenden. Platon transponiert diese mythische Differenzierung in Philosophie, indem er die geistige Welt der Ideen von der sinnlichen Welt der Phänomene unterscheidet. Es gibt eben nicht nur das Sein, das sich selbst als Ideenwelt ausdifferenziert, sondern auch das Werden und das Nichtsein. Die Menschen sind werdende. Sie entstehen, verändern sich und vergehen. Ausgerichtet aber sind sie auf die Ideenwelt als der Welt des Guten, Wahren und Schönen, die die eigentliche Heimat der Menschen ist. Aristoteles bestimmt das Verhältnis von Sein und Werden zur Relation von *Substanz und Akzidens* fort. Gott ist die höchste Substanz, alles hat an ihm Anteil. In diesem Sinn ist alles ein Akzidens Gottes. Diesem epochalen Grundverhältnis von Substanz und Akzidens entspricht das *kategorische Urteil*. Entsprechend ist die Aufgabe der Philosophie und der Theologie im Sinne der ersten Philosophie, zu sagen, *wie es ist*, kategorisch. Dabei wird das Sein ins Denken gebracht, um der flüchtigen Existenz des Menschen einen Halt zu geben und damit eine Identität. Gott ist als die Identität des Denkens mit sich selbst, das Sichselbstdenken des Denkens, der letzte Grund dessen, was ist. Als diese Basisidentität gibt der aristotelische Gott allen sonstigen Unterschieden ihre Bestimmtheit. Den Menschen ist es möglich, sich im Denken zu diesem Gott aufzuschwingen und in der Gegenwart Gottes den lustvollen Grund ihrer eigenen Identität zu finden.

1.2 Parallel zu diesem philosophischen Anfang finden wir den theologischen. Ich verwende im Weiteren diese herkömmliche Unterscheidung, auch wenn es gute Gründe gäbe, das griechische Denken als theo-logisch zu bezeichnen und das israelitische als philosophisch im Sinne einer Liebe zum weisheitlichen Text der Weisung (*torah*) für die Menschen. Auch der israelitische Gott ist wie der aristotelische ein *Gott über uns*. Gott wohnt auf einem Berg, wie die griechischen Götter. Hier der Olymp, dort der Sinai oder Horeb. Im Fortgang der Narration wird dieser Stammesgott mehr und mehr zum unaussprechlichen, unbegreifbaren und unbeschreibba-

ren Himmelsgott *Jhwh*. Er ist der Schöpfer der Welt, der Bundesgott Israels und der Befreier aus Gefangenschaft, Leid und schließlich Tod. Die jüdische Religion ist eine Kultur des Unterscheidens. Wie im griechischen Bereich und doch sehr anders wird unterschieden, wie es ist und wie es nicht ist, und mehr noch, wie es zu sein hat und wie es nicht zu sein hat. Der Grundunterschied besteht zwischen Gott und seiner Schöpfung, weshalb sich die Menschen von Gott kein Bildnis machen sollen, seinen Namen nicht aussprechen dürfen, den Tag des Herrn von den anderen Tagen unterscheiden sollen. Bei aller Differenz hat dieser Gott seine Identität darin, bei seinem Volk zu sein. Er offenbart sich als »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14). Das kann als leere Identitätsaussage gelesen werden, und meint dann die Verweigerung einer Auskunft darüber, wer Gott in menschlichen Kategorien ist. Es kann aber auch als Verheißung des Beistands aufgefasst werden, die Seinen niemals im Stich zu lassen und sie immer wieder zu befreien.

2. Das Christentum bezieht sich auf diese beiden achsenzeitlichen Vorgaben und verbindet sie in gewisser Weise.<sup>77</sup> Gemeinsam ist der griechischen und der israelitischen Fassung Gottes, dass er als der *Gott über uns* gedacht wird. Die göttliche Substanz und Wesentlichkeit ist von der Akzidentalität und Beiläufigkeit der Menschen zu unterscheiden. Gott ist die höchste Identität vor aller Differenz. Gott wohnt im Himmel und über dem Himmel und er ist der Vater der Menschen. Dies zeigt sich noch im Gebet des Juden Jesus, der ihn als »Unseren Vater in den Himmeln« anspricht (Mk 6,9–13, Lk 11,2–4). Jesus selbst bewegt sich innerhalb der Grenzen des Judentums. Der Wanderprediger und Wunderheiler achtet das jüdische Gesetz, legt es aber auch auf seine Weise aus und sieht sich legitimiert, es zu übertreten (Mk 2,27; Mt 12,8). Er erwartet die Ankunft des Gottesreichs und verbindet diese mit seinem Wirken (Lk 11,20).

---

77 Siehe dazu Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1,479: »Die westliche Konzeption von Glauben und Wissen resultiert aus der Nötigung des Christentums zu einer *doppelten Selbstreflexion*. Auf der einen Seite mussten sich die Theologen des jungen Christentums zur *geschichtlichen Autorität* des Alten Testaments, also zu einer Vorgängertradition ins Verhältnis setzen; auf der anderen Seite mussten sie sich mit der *sachlichen Autorität* einer überlegenen kosmologischen Theorie, die mit einem fremden, nämlich epistemischen Zugang zum Göttlichen verbunden war, auseinandersetzen«.

Seine Zeitgenoss:innen nehmen ihn vorwiegend als Wundertäter wahr, was sich in den zahlreichen Heilungsgeschichten manifestiert. Die Heilszeit soll eben bereits jetzt sichtbar und spürbar werden. Jesus fordert ein radikales Umdenken (*metánoia*, Mk 1,15) und eine Umwertung aller Werte, wie dies in der Bergpredigt nachzulesen ist (Mt 5–7). Der höchste Wert ist die Liebe zu Gott und zu den Menschen (Mt 12,29–31) und sogar zu den eigenen Feinden (Mt 5,43–48). Nicht schon die Worte und Taten des jüdischen Wanderpredigers Jesus begründen die christliche Epoche der Metaphysik. Der Mensch Jesus ist vielmehr deren notwendige Voraussetzung. Diese gibt gleichwohl den Anstoß für den christlichen Grundgedanken der Menschwerdung Gottes. Nach dem Scheitern Jesu am Kreuz zu Jerusalem kommen seine Anhänger zur Überzeugung, dass er lebt. Er wird im Glauben der Gemeinde schließlich zum *Gott unter uns* oder *neben uns*.<sup>78</sup> Christus wird der inkarnierte Sohn Gottes, die fleischgewordene göttliche Vernunft (Joh 1,1). Damit ist das neue epochale Prinzip erreicht. Diese neue Fassung Gottes ist nicht mehr mit der alten kategorialen Logik der griechischen Philosophie zu fassen. Gott wird nun vollends unbegreifbar, ist er doch nun zugleich im Himmel und auf Erden, zugleich Gott und Mensch, zugleich tot und der Lebende. War das Prinzip des ersten Aktes unseres Dramas die Identität (Gottes) vor aller Differenz (Denken des Denkens, Ich bin der ich bin), so wird nun die *Differenz* maßgebliches Kriterium für das Prinzip. Gott ist radikal transzendent. Die israelitische Vorgabe der Jenseitigkeit Gottes wird in der neuplatonischen Philosophie verschärft und in griechische Vernunftkategorien übersetzt. Gott ist fortan primär der Eine. Doch dieser eine Vater im Himmel bedarf der Vermittlung durch den Sohn. Doch ist die Menschwerdung Gottes noch unbegreifbarer als Gott selbst. Dennoch wird gerade der Gottmensch Jesus zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das epochal neue Denken, dass dieser neuen Sache angemessen ist, wird Glaube genannt. Glaube ist eine besondere Weise des Denkens, wie Augustinus herausgestellt hat: »Nicht jeder, der

---

78 Am deutlichsten ist dies im Johannesevangelium (bes. Joh 1,1–17) und im Philipperhymnus (Phil 2,5–11) zu sehen. Es dauert aber bis zu den großen Konzilien von Nikaia (325), Konstantinopel (381) und Chalkedon (451), um diesen Gedanken in eine mehr oder weniger konsistente Sprachregelung zu bringen.

denkt glaubt, aber jeder, der glaubt, denkt.«<sup>79</sup> Weder Gott noch der Offenbarer können gewusst werden, wohl aber sind sie Sache des Glaubens und damit des Denkens. Die eigentliche Sache des Glaubens ist der Mittler Jesus und seine Geschichte. Der Glaube an Jesus ist die Fortbestimmung des Glaubens Jesu. Jesus selbst verstand unter Glauben ein rückhaltloses Vertrauen auf Gott, doch nun wird dieser Glaube verbunden mit dem Gedanken an Jesu Tod und seine Auferstehung. Der Glaube kann nicht mehr sagen, wie es ist, sondern nur noch *annehmen, was ihm zu denken gegeben ist*. In diesem Sinn bleibt er auf eine Vorgabe angewiesen. Das kategorische Urteil der griechischen Philosophie wird von einem *hypothetischen Urteil* der neuen christlichen Philosophie und Theologie abgelöst. Wenn es jemandem gegeben wird zu glauben, dann kann diese Person glauben, wenn nicht, dann nicht. Der Glaube ist ein von Gott verursachtes Wissen. Das rein menschliche Wissen, das in anderer Weise ebenfalls von Gott verursacht ist, unterstellt sich dem Glauben und wird *hypothetisch*: Wenn Glaube, dann Einsicht. Grundlegend wird dafür Jes 7,9 in der Interpretation des Augustinus: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen«.<sup>80</sup> Anselm von Canterbury bringt dieses Verhältnis auf die epochale Formel: *fides quaerens intellectum*.<sup>81</sup> Genau genommen entsteht erst hier im Mittelalter die genau gefasste Differenzierung der beiden Formen der Rationalität: Theologie und Philosophie, Offenbarungswissenschaft und reine Vernunftwissenschaft. Sache der mittelalterlichen Philosophie ist das natürliche Wissen, was der Vernunft von sich aus zugänglich ist. In diesem Sinn rezipiert das Christentum das griechische Denken. Sache der scholastischen Theologie ist das Offenbarungswissen, wie es von der reinen Vernunft – es ist hier das marianische Moment zu bemerken – empfangen und konzipiert wird.<sup>82</sup> Die Philosophie

79 Augustinus, De praedestinatione sanctorum, 2,5 in: Ders., Schriften gegen die Semipelagianer der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Würzburg 1987, 240–327.

80 Augustinus, De magistro = Der Lehrer. Unter Mitarb. v. Peter Schulthess u. Rudolf Rohrbach eingel., komment. u. hg. v. Therese Fuhrer, Opera: Bd. 11, Paderborn u. a. 2002, 11,37; ders., De libero arbitrio = Der freie Wille. Eingel., übers. u. hg. v. Johannes Brachtendorf, Opera: Bd. 9, Paderborn u. a. 2006, 1,2.

81 Anselm von Canterbury, Proslogion = Anrede. Übers., Anm. u. Nachw. v. Robert Theis, Stuttgart 2005, prooemium.

82 Thomas von Aquin, Summa theologiae, p.1, qu. 1, art. 1f.

wird fortan der Theologie unterstellt, damit wird sie zur Magd der Theologie. Das hypothetische Gefüge hat eine klare Hierarchie. Das Offenbarungswissen ist die Bedingung der Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis. Das Bedingte (Wirkung) wird dem Unbedingten (Ursache) unterstellt. Das Gebende bedingt das Gegebene. Auch die menschliche Vernunft ist gegeben. Zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft herrscht die *absolute Differenz*, sodass die epochale Beziehung zwischen beiden nicht mehr diejenige von *Substanz und Akzidens* sein kann, vielmehr bestimmt sich diese Relation zum Verhältnis von *Ursache zur Wirkung* fort. Auch zwischen Ursache und Wirkung besteht die absolute Differenz,<sup>83</sup> die über den Begriff der Analogie eingefangen wird. Das bedeutet, man muss Gott Attribute, die aus dem endlichen Bereich genommen werden, zugleich zusprechen und absprechen. Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, wobei die Unähnlichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit. Allein dieses analoge Wissen ist Gott angemessen. Nicht einmal Ausdrücke wie Ursache und Wirkung können von Gott und Welt im gleichen Sinn ausgesagt werden. Gott bewirkt schlechthin alles, wobei diese Wirkung die Ursächlichkeit der Geschöpfe überhaupt erst begründet. Der Mensch wird in allem, was er (Gutes) denkt, will und tut als Wirkung Gottes begriffen. Menschliche Vernunft und Freiheit werden zu Zweitursachen herabgesetzt, die stets von der Ursächlichkeit Gottes umfassen bleiben, ohne von dieser ausgelöscht zu werden. Diese Verhältnisse führen zu den komplexen Überlegungen zu Gnade und Freiheit sowie Offenbarung und Vernunft. Der Weg in die himmlische Heimat wird so zur unverfügbaren Gabe Gottes, die gleichwohl das Mitwirken der Menschen erfordert. Der Mensch kann sich des Wohlwollens gleichwohl relativ sicher sein, wird doch Gott selbst als Liebe bestimmt. Das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus belegt dies eindrücklich.

3. Die bisherigen Charakterisierungen der epochalen Akte des Denkens müssen in diesem Buch Behauptungen bleiben.<sup>84</sup> Im Unter-

---

83 Zu diesen Bestimmungen der epochalen Unterschiede siehe auch Karlheinz Ruhstorfer, Trinität und Identität, in: Ders., Befreiung des »Katholischen«. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg u.a. 2019, 35–113.

84 Meine Forschungen dazu finden sich unter anderem in: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augusti-

schied dazu soll das, was nun als erste Charakterisierung der neuzeitlichen Vernunftgeschichte gesagt wird, im Hauptteil belegt und ausführlich dargestellt werden. Deshalb möchte ich mich hier auf eine vorläufige und abstrakte Charakterisierung beschränken. Formal betrachtet war die Grundrelation in der ersten Phase der abendländischen Philosophie diejenige zwischen *Substanz und Akzidens* und die entsprechende Urteilsform das *kategorische Urteil*. Inhaltlich wurde Gott als der *Gott über uns* und reine *Identität* gefasst. Gott erschien vornehmlich als *Vater* in den Himmeln – Zeus oder Jhwh. In der zweiten Phase wurde die formale Relation als *Ursache und Wirkung* gefasst. Das Wissen über Gott und den Mittler muss als eine Unterstellung oder *Hypothese* aufgefasst werden. Lediglich ein *hypothetisches*, von Gott selbst bedingtes Wissen ist den Menschen von Gott möglich. Inhaltlich gesehen ist Gott nun der Schöpfer und Erlöser der Welt, wobei die Erlösung, wie schon die Schöpfung durch den Mittler zwischen Gott und Mensch, den Gottmenschen Jesus Christus geschieht. Er ist der *Gott unter uns*. Die epochal maßgebliche Gestalt ist nicht der Vater, wohl aber der *Sohn*. Als inkarnierter Gott bleibt der Sohn wie sein Vater von uns *different*. Die dritte göttliche Person, der Heilige Geist, überbrückt in gewisser Weise diese *Differenz*, indem sie für die Ankunft Gottes *in uns* steht. Heilsrelevant aber bleibt es im zweiten Akt, sakramental und das bedeutet physisch mit Christus in Kontakt zu kommen, v. a. im Wasser der Taufe und in Brot und Wein der Eucharistie. Die Neuzeit nimmt nun aber die dritte göttliche Person, den Geist Gottes, zum epochalen Prinzip. Im Geist verbindet das neuzeitliche Denken diese beiden vorausgehenden epochalen Prinzipien zur *Wechselwirkung oder Gemeinschaft* zwischen Gott und Mensch. Die neue Urteilsform ist das *disjunktive oder dialektische Urteil*. Die dritte Relationskategorie ist der formale Grund für die Rede von der Dialektik der Neuzeit, aber auch der Differenzeinheit von Philosophie und Theologie. Inhaltlich gesehen ist Gott damit nicht nur *über uns*, nicht nur *neben uns*, sondern vor allem *in uns*. *Gott in uns* ist das inhaltliche Prinzip der Epoche. Nicht der Vater, nicht der Sohn, wohl aber der *Geist Gottes in uns* bestimmt, wer wir sind und was wir sein können.

---

nus und Paulus, Paderborn u.a. 2004; Gotteslehre, Paderborn u.a. 2010; Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Gotteslehre, Paderborn u.a. 2014, 263–351.

Der Gott in uns ist aber der Geist der Freiheit und der Vernunft, und die Freiheit und Vernunft sind das Innerste der Menschen. Dadurch erlangen die Menschen als solche in dieser Epoche die Selbstbestimmung im absoluten Sinn, und die Differenz zwischen Gott und Mensch wird verflüssigt. Es kommt zur *Identität von Identität und Differenz*. Wie der Geist innertrinitarisch die Einheit von Vater und Sohn bezeichnet, so verkörpert der Geist der Neuzeit geschichtlich gesehen die Verbindung der beiden vorangegangenen Epochen. Eine Anwesenheit der menschlichen Vernunft bei Gott wird wie etwa bei Aristoteles wieder möglich. Zugleich aber wird diese Möglichkeit durch den Gottmenschen Christus und dessen Geist vermittelt. Gott selbst will in den Menschen zu sich kommen. Diese Gegenwart Gottes ereignet sich philosophisch betrachtet in der vernünftigen Freiheit schlechthin aller Menschen. Damit aber weitet sich das Christentum, das bereits in seinen Ursprüngen einen universalen Charakter hatte, zur menschheitlichen Religion bzw. zu einem religiösen Selbstverständnis der Menschheit im Allgemeinen. Was diese abstrakt vorgetragenen Bestimmungen sagen wollen, wird im weiteren Verlauf der Untersuchungen konkret und umfassend ausgearbeitet werden.

4. Das Besondere der Neuzeit muss hier aber noch gegen die beiden auf die Neuzeit folgenden Akte des göttlichen Offenbarungsspiels abgegrenzt werden. Die Philosophie des Deutschen Idealismus arbeitet in besonderer Weise dieses Zusichkommen Gottes in der menschlichen Natur heraus. Wenn sich aber die göttliche und die menschliche Natur in einem dialektischen Verhältnis befinden, so kann diese Spannungseinheit leicht einseitig aufgelöst werden. Anthropologisch betrachtet ist das *Göttliche im Menschen* dann nichts anderes als das bloße *Wesen des Menschen*, das durch die Religion in ein Jenseits projiziert wird (Ludwig Feuerbach). Der Mensch ist nicht mehr ein *Gedanke Gottes*, wie dies in allen drei Epochen des theo-logischen Denkens der Metaphysik der Fall war, sondern Gott wird zum *Gedanken des Menschen*. In diesem Sinn kann die nachmetaphysische Moderne, die mit Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard und anderen beginnt, als anthropo-logisch bezeichnet werden. Theologie muss *Anthropologie* werden. Dies bedeutet, dass der Satz „Philosophie ist Theologie“ nun endgültig seine sachliche Richtigkeit verliert – vordergründig betrachtet! Philosophie wird zu einer rein menschlichen Wissenschaft. Vernunft erscheint fortan

als ein rein menschliches Vermögen, ebenso wird die unbedingte, und in diesem Sinn göttliche Freiheit zum bedingten Selbstvollzug des bloßen Menschen. Hegel, der in gewisser Weise im Ende der Metaphysik der Neuzeit seinen Ort hat, wird nun zum großen Antipoden des nunmehr aufkommenden *modernen* Selbstverständnisses des Menschen. War Gott bzw. das Verhältnis des Menschen oder der Natur zu Gott das eigentliche Thema aller bisherigen Philosophie, so wird in der Moderne die *Welt* zur eigentlichen Sache des Denkens.

Die basale Einschätzung der Welt ändert sich nun grundstürzend. Wurde die Welt in aller bisherigen Metaphysik in letzter Konsequenz wie bereits in Gen 1,31 immer als *gut* oder sogar *sehr gut* betrachtet, so lautet das neue Welturteil *es ist schlecht* – mit weitreichenden Folgen. An dieser Stelle ist freilich zu bemerken, dass dieses Urteil durchaus berechtigt ist. Dies wird etwa im Denken eines Karl Marx deutlich. Es geht um die entfremdete Lage der Menschen in dieser Welt. Die gesellschaftlichen, genauer die ökonomischen Verhältnisse liegen im Argen. Maßgeblich ist nicht die abstrakte philosophische Interpretation der Welt, sondern deren konkrete und reale Veränderung. Jede Form von Versöhnung der Verhältnisse in einer transzendenten Realität wird zurückgewiesen. Die Versöhnung muss *innerhalb der Geschichte* wirklich werden. Dabei handelt es sich um eine Versöhnung im Ganzen. Die Totalität der bestehenden Verhältnisse soll verändert werden. Bei Karl Marx geschieht dies in der kommunistischen Gesellschaft. Um diese andere Welt bzw. Gesellschaft herbeizuführen, muss die bisherige, bei Marx vom bürgerlichen Kapitalismus geprägte Ordnung der Dinge *negiert* oder *destruiert* werden. Zuvor aber gilt es, die religiöse Verschleierung der üblen Verhältnisse in dieser Welt zu kritisieren. Deshalb beginnt die große Arbeit der Negation oder Destruktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse mit einer radikalen Kritik der Metaphysik und der Religion. Nicht nur die Theologie gilt es zu zerschlagen, sondern auch noch eine Philosophie, die sich mit müßigen Spekulationen befasst. Noch einmal sei behauptet, dass dieses Ende der Metaphysik notwendig ist. Ökonomie, Soziologie und Psychologie sowie die modernen Naturwissenschaften und schließlich die anthropologisierten Geisteswissenschaften beenden jene zweieinhalb Jahrtausende dauernde Differenzeinheit von Theologie und Philosophie. In der Moderne beginnt jene Trennung, von der wir eingangs gesprochen haben. Moderne Philosophie ist nicht mehr Theo-

logie, sondern Anthropologie in einem weiten Sinn des Worts. Die radikalste Religionskritik findet sich bei Friedrich Nietzsche. Sein Denken ist keine rationale Theorie, sondern die Artikulation eines vorwissenschaftlichen und damit vorvernünftigen Lebens. Generell ist moderne Philosophie nicht mehr Metaphysik, im Sinne einer spekulativen Betrachtung der Wahrheit, sondern philosophischer Historismus, Existenzialismus, Phänomenologie, Wissenschaftstheorie, analytische Philosophie usw. Sie alle sind Produkte des prekären menschlichen Lebens in der Welt.

Es ist vor allem der in unterschiedlichster Weise erfahrene Entzug des versöhnenden Grundes, der bewirkt, dass fortan die Welt und die weltlichen Verhältnisse radikal umgebaut werden. Die Forderung, dass die Lebensverhältnisse der Menschen durch und durch verändert werden müssen, ist ambivalent. Einerseits kann dies nicht positiv genug eingeschätzt werden. Mit der Industrialisierung, der Sozialgesetzgebung, der modernen Medizin, der lebenserleichternden Technik, der verbindenden Kommunikations- und Transportformen, den Bildungsmöglichkeiten für breite Schichten und nicht zuletzt mit der in gewisser Weise anachronistischen Durchsetzung demokratischer Gemeinwesen – als Erbe der Neuzeit – wird das Leben für unzählige Menschen spürbar verbessert. Die Hoffnung auf den Anbruch des Gottesreichs wird säkularisiert als Hoffnung auf ein gutes Leben in dieser Welt. Der Gedanke der Inkarnation Gottes gewinnt hier eine ganz neue, weltliche Bedeutung. Das höchste Gut soll in den konkreten Lebensumständen der Menschen realisiert werden. Andererseits führt die Verlagerung des *summum bonum* in diese Welt zu Krisen und Verwerfungen ungeahnten Ausmaßes, fehlt doch fortan der Bezug auf die himmlische Vollendung des Reichs Gottes. Der Druck auf die immanente Vollkommenheit lässt das scheinbare oder wirkliche Widerwärtige in ganz neuer Bedrohlichkeit erscheinen. Diese Gegnerschaft zur erhofften Blüte des Eigenen wird identifiziert als andere Nation, andere Religion, andere Weltanschauung, andere Kultur. In der Welt gibt es eine klare aus der Evolution hervorgegangene Hierarchie des Lebens. Im Kampf zwischen Kommunismus und Kapitalismus, zwischen Faschismus und Demokratie bzw. Kommunismus, zwischen Fortschritt und Tradition zwischen Nation und Nation, zwischen den entwickelten und den primitiven Völkern und zwischen den »Rassen« entladen sich die ideologischen Spannungen. Die beiden Weltkriege, die radi-

kalen Traditionsabbrüche und damit verbundenen Entfremdungserfahrungen der Menschen, und schließlich die koloniale Ausbeutung ganzer Völkerschaften und der Verbrauch und Verschleiß der Natur durch die industrialisierten Gesellschaften führen in einen bisher unbekannten Abgrund, der in der Schoah seine Bodenlosigkeit zeigt. Die Moderne bleibt also ein zutiefst ambivalentes Gebilde. Auch im metaphysischen Zeitalter etwa der Neuzeit konnten Einsichten und Errungenschaften zur Zerstörung von Menschenleben missbraucht werden. Dies geschah in den Hexenprozessen und den mörderischen Religionskriegen – auch sie sind Phänomene der Neuzeit und nicht des Mittelalters – sowie in den Brutalitäten der Französischen Revolution. Allerdings unterscheiden sich die humanen Katastrophen der Moderne, deren abgründigste ohne Zweifel die systematische Vernichtung von vor allem jüdischen Menschen war, von den entsprechenden Phänomenen der metaphysischen Zeit. Die Destruktion von Menschenleben wird industriell und bürokratisch und die Legitimierungen des Massenmordes werden anthropologisch bzw. biologisch oder medizinisch. Theologische Begründungen der Gewalt verlieren an Bedeutung. Der Gottesgedanke, der selbst im metaphysischen Zeitalter durchaus immer wieder zur Waffe werden konnte, bot selbst noch in der Aufklärungszeit nach den verheerenden Konfessionskriegen moralische Orientierung sowie Gelassenheit und Zuversicht, die es in der Moderne nicht mehr gibt. Einmal mehr wäre hier an die Metaphysik Immanuel Kants zu erinnern. Auch bei ihm bietet der Gottesgedanke einen Ausblick auf eine endgültige Versöhnung in der Transzendenz. Ohne diesen versöhnenden Gedanken kann es auch in der Welt schlicht nicht gut werden, und eine Vollendung der Menschen ist ohne den Glauben und das Wissen um Gott faktisch ausgeschlossen. Exakt diese eschatologische Hoffnung war bei Kant die eigentümliche Sache der Religion. Heißt dies nun, dass die nachmetaphysische Moderne eine atheistische, säkulare und gottesvergessene Zeit ist? Die Antwort auf die Frage hängt von der Perspektive ab, mit der man auf die Verhältnisse schaut.

Hier müssen wir noch einmal zurückblicken auf das Zeitalter der Metaphysik. In ihren drei Epochen *affirmierte* die reine Vernunft das Wissen von Gott, gleich ob dieses wie in der griechischen Metaphysik aus der Reflexion des Denkens und aus empirischen Beobachtungen resultiert oder ob es aus der Offenbarung in Jesus Christus hervorgeht wie in der zweiten Epoche der Metaphysik. Das

nachmetaphysische Denken *negiert* seine eigene onto-theo-logische Herkunft und versucht, sich fortan von seinem metaphysischen Erbe zu befreien. Martin Heidegger brachte diese Negation der Metaphysik auf den Begriff der *Destruktion*.<sup>85</sup> Dabei versucht der junge Heidegger in »Sein und Zeit« zunächst noch die Metaphysik durch die Negation des Bisherigen neu grundzulegen, um in einer zweiten Phase, die etwa in den Nietzschevorlesungen dokumentiert ist, das Geschäft der Destruktion zu radikalisieren und jede Neugründung der Metaphysik aufzugeben. Schließlich aber lässt er in seinem Spätwerk davon ab, durch aktive Destruktion eine Revolution der Denkungsart hervorzubringen. Vielmehr erwartet er gelassen eine nicht unmögliche Kehre. Er kommt zur Einsicht, dass Metaphysik niemals aktiv überwunden werden kann, ohne sie noch einmal in der Negation zu affirmieren. Auch der Satz, dass ein Wissen um das Absolute nicht möglich ist, setzt noch einmal ein Wissen um das Absolute voraus, und zwar als Nichtexistentes. Nach Heidegger kann lediglich der Gestus der Gelassenheit zu einem Verwinden derjenigen Art des Denkens beitragen, das auch noch bei ihm das Wesen des Menschen verstellt, enteignet und zerstört. Die Technik ist für Heidegger jene Verwesungsgestalt der Metaphysik, die in der Welt zu einer apokalyptischen Vernichtung des Menschenwesens und der Dinge überhaupt führt. Das bedeutet aber, dass auch die nachmetaphysische Moderne noch eine metaphysische Grundierung hat.

Wenn wir nun wieder auf die unserer Geschichtskonstruktion zugrunde liegenden Strukturen achten, dann zeichnet sich die Moderne durch die *Negation* der *onto-theo-logischen* bzw. metaphysischen Denkgeschichte aus. Ohne diese *Negation* hätte auch die Rede vom nachmetaphysischen Denken keinen Sinn. Nach dem *bejahenden Urteil* (*Affirmation*) der Metaphysik über alles *theo-logische* Wissen kommt nun die zweite Form des Qualitätsurteils ins Spiel, das *verneinende Urteil* oder die *Negation*. Damit wird die *Onto-Theo-Logie* der Geschichte zur *Bio-Anthropo-Logie* der Moderne fortbestimmt. Es geht nicht mehr um das Sein (*ón*) Gottes (*theós*), sondern um das *Leben* (*biós*) des *Menschen* (*anthrópos*) in dieser Welt. Der Mensch ist das Zentrum von Wissen und Leben und nicht das göttliche Sein. Dies hat wie gesagt die positive Seite, dass das alltägliche Leben

85 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2014, 12.

des Menschen im *Anthropozän* in bisher nie dagewesener Weise verbessert wird. Zugleich werden im Anthropozän Natur und Mensch einer ungeahnten Verwüstung ausgesetzt.

Die Fokussierung auf den Menschen als das Absolutum kann aber auch als eine ambivalente Konsequenz des Christentums begriffen werden. Theologie wird – so Feuerbach – über die Mitte der Christologie zur Anthropologie. Logos wird Fleisch, Geist Materie, Gott Mensch. Es ist eben kein Zufall, dass im christlichen Abendland und nur dort eine nachmetaphysische Modernität zur Welt kommt. Für das Judentum, den Islam, aber auch die hinduistischen Religionen und Buddhismus sind Säkularisierung, Modernisierung und Anthropologisierung *zunächst* christliche Phänomene, die der eigenen Tradition fremd waren. Doch breiteten sie sich – oftmals begleitet von kolonialer Gewalt – auf nichtchristliche Kulturen aus und ließen damit *multiple Modernen* entstehen.<sup>86</sup> Damit aber kam es auch in anderen Religionen und Kulturen zur Krise der jeweils eigenen Tradition und damit auch zu Säkularisierungsphänomenen, die dann auch auf die erste Moderne des Westens zurückwirkten und sogar Teil derselbe wurden. Auch wenn das ursprünglich westliche Projekt der Moderne gerade keine Konvergenz der verschiedenen Momente globaler Modernität hervorruft, sondern eine Streuung unterschiedlicher Aspekte, die so auch eine Vielfalt unterschiedlicher Modernen ergibt. Wir blicken zurück auf die westlich-christlichen Verhältnisse. Wenn Schwächung der Religion, der Tod Gottes im Denken und Leben und damit die Verweltlichung und Vermenschlichung der Kultur innerlich mit der Inkarnation und schließlich mit dem Tod Gottes in Golgotha zusammenhängen, dann wird es möglich, die Moderne selbst als eine Epoche des Christentums zu deuten, dann wird auch eine *atheistische oder anthropologische Philosophie noch einmal als eine christliche Theologie sub contrario* lesbar. Die mittelalterliche Transzendenz Gottes, die hier auch als *Differenz* bezeichnet wurde, bestimmt sich dann fort zu einer *radi-*

86 Shmuel Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000, 14. Eisenstadt spricht von der »ersten, der europäischen Moderne«, die zunächst »noch den Bezugspunkt für Prozesse in den verschiedensten Gesellschaften der Welt« bildeten (11), bevor die Weltgesellschaften den ursprünglichen Impuls zu eigene Modernen fortbestimmten.

*kalisierten Differenz*<sup>87</sup> oder zur *totalen Abwesenheit Gottes*, die aber auch immer nur eine *unheimliche Form seiner: ihrer Anwesenheit* ist.

5. Die Postmoderne hat diese Verhältnisse durchschaut. Der Gestus der Negation konnte die Metaphysik nicht beseitigen. Um dem Dilemma zu entgehen, dass jede Negation immer eine neue Affirmation hervorbringt, hat Jacques Derrida ein Kunstwort geprägt, das genau den Zwischenraum von Verneinung und Bejahung bezeichnet: die *Différance*. Damit ist zunächst ein unendliches Unterscheiden gemeint, das auf den Unterschied im niemals gegenwärtigen Anfang zurückführt. Im Anfang war weder das Dasein Gottes noch das Nichtsein Gottes. Damit wird die Differenz als Differenz prinzipiell. Doch auch die Identität der differenten ursprünglichen Entitäten ist nicht real, vielmehr wird jede Einheit in einer unendlichen Bewegung weiter differenziert, sodass schließlich die Frage nach dem Einen und seiner Identität, nach dem Anfang, nach Gott, nach der Präsenz, nach dem Ganzen dekonstruiert wird. Es gibt keine Identität, keinen Anfang, keine Einheit, keine Präsenz. Und doch ist diese Aussage einseitig, weil nur negativ. Genauer betrachtet, werden die metaphysischen Begriffe *de-limitiert* – *be-entgrenzt*. Genau diese De-Limitation<sup>88</sup> bedeutet die *Différance*. Doch meint das französische Wort *différer* nicht nur differenzieren, sondern auch aufschieben. *Différance* impliziert den endlosen Aufschub der Anwesenheit des (niemals) Gewesenen und damit die Bewegung des Denkens nach einer Spur, die in die unbestimmte Zukunft führt. Man kann nicht sagen, wie es ist. Aber auch nicht, wie es nicht ist. Vielmehr wird wie im *unendlichen Urteil* Immanuel Kants in einer endlosen Dynamik die zu bestimmende Sache eingekreist, wobei sich die Bestimmung mit jeder weiteren Aussage immer weiter von der zu beschreibenden Sache entfernt. Die Aussage, so ist es nicht, wird noch einmal negiert, ohne zu einer Synthese zu kommen, sondern eben zu einer Spur und einer Spur des Verlöschens der Spur usw. Die begriffene Idee, die den Dingen seit Platon ihren metaphysischen Halt gab, der äußere Referent oder das empirische Phänomen – Ausgangspunkt

87 Es sei hier noch einmal erinnert: 1. Akt: Gott als Identität, 2. Akt: Gott als Differenz, 3. Akt: Gott als Identität von Identität und Differenz, 4. Akt: Gott als radikalisierte Differenz, 5. Akt: Gott als *Différance*.

88 Siehe dazu in diesem Buch die Ausführungen zum unendlichen Urteil bei Kant und Hegel..

moderner Erfahrung – werden in ein Spiel der Zeichen gezogen. Das Zeichen entspringt der Differenz von Gedanken und Dingen. Es ist Geist und Fleisch – ein offener Zwischenraum. Derrida spricht mit Platon von *chôra*. An die Stelle der metaphysischen Idee und des modernen Referenten tritt die unendliche Textur der Signifikanten.

Derrida kann dieses Gewebe von Zeichen, das kein Außen mehr kennt, auch die Schrift – *écriture* – nennen. Doch auch für die Wissenschaft von der Schrift bleibt die Metaphysik noch im Verlöschen schlechthin unvermeidlich. Entsprechend bleibt die »Grammatologie« – so eine Bezeichnung Derridas für die Wissenschaft von der Schrift – »noch an die Metapher, die Metaphysik und die Theologie gefesselt.«<sup>89</sup> Jenseits der Möglichkeit, jemals die Einheit ihres Vorhabens und ihres Gegenstandes zu definieren und ihre Methode jemals diskursiv zu erfassen, spricht Derrida von der Geschlossenheit (*clôture*) der Metaphysik, die wir gerade erst erahnen können. »Wir sagen nicht Ende (*fin*)«.<sup>90</sup> In dieser Bewegung der De-Limitation jenseits von Affirmation und Negation nähert sich Derrida einer negativen Theologie an, die er aber nicht als Analogie oder Synthese von Bejahung und Verneinung sieht, sondern eben als den »Text, die Schrift, die Spur, die *différance*, das Hymen, das Supplement, das Pharmakon, das Parergon und so weiter.«<sup>91</sup> Diese nichtsynonymen Supplemente der Sache, des Präsenten und schließlich auch Gottes wollen nicht nichts sagen, aber auch nicht einfach sagen, wie es ist. Die metaphysische Gottesfrage und mehr noch die Andacht an das ganz Andere bleibt als Zitat *fragwürdig*. Und so stellt Derrida im Zenit der Postmoderne die Fragen:

»Wenn es eine rein reine Erfahrung des Gebets gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder die negativen? Bräuchte man dann noch ein Supplement für das Gebet? Aber wenn es kein Supplement gäbe, wenn das Zitat nicht das Gebet falten/beugen würde (*plier*), wenn das Gebet nicht faltete/beugte (*pliait*), sich nicht der Schrift gemäß faltete/der Schrift gemäß beugte/in die Schrift schickte (*se pliait*), eine Theologie, wäre sie möglich? Eine Theologie, wäre sie möglich?«<sup>92</sup>

89 Derrida, Grammatologie, 13.

90 Derrida, Grammatologie, 14.

91 Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 11.

92 Derrida, *Wie nicht sprechen*, 110.

Es erscheint also in der Postmoderne eine radikale Offenheit auf das Andere, die Anderen, das ganz Andere, das nur noch mit theologischen Termini fassbar und doch nicht fassbar ist. Warum? Die moderne Anthropologie lebte aus der Erfahrung, dass der Mensch in seinem Wesen durch andere Menschen enteignet wurde. Diese Enteignung mag sich auf die Produktivkraft des Menschen (Marx), die Selbstbehauptung des individuellen Willens zum Leben und zur Macht (Nietzsche), die Ausrichtung auf das dem Menschen wesentliche Sein (Heidegger) beziehen. In der politischen Konkretion führte die Bewegung der Negation des Negativen zum Versuch, alles das, was den Entzug, die Enteignung, die Eigentlichkeit wirklich oder vermeintlich negiert, zur kollektiven Vernichtung dieser identifizierten und denunzierten Anderen. Dies mochten die kapitalistischen Bürger:innen sein, die christlichen Glaubenden oder die Jüdinnen und Juden. Das einmal identifizierten Negative wird auf einen Punkt konzentriert und nihiliert. Der abgründige Tiefpunkt dieser Verhältnisse ist wie bereits mehrfach erwähnt: die Shoah. Schon Emmanuel Levinas machte für diese Katastrophe des Abendlands die Metaphysik verantwortlich, die unterscheidet, zwischen *wie es zu sein hat* und *wie es nicht zu sein hat*. Allein diese Identifikation des Positiven oder des Negativen gilt schon rein formal betrachtet als zerstörerisch. Um genau diese Logik der Negation nicht auf einer höheren Ebene zu wiederholen, kommt die Postmoderne zu einer Kultur des radikalen Differenzierens und Pluralisierens. Derrida findet für diese ganz andere Form des Umgangs mit der Metaphysik in Anlehnung an Heidegger den Begriff der *Dekonstruktion*, die eben nicht mehr negiert und destruiert, sondern zwischen Affirmation und Negation als De-Limitation oszilliert.

Diesem Prozess der Limitation fällt im Herzen der Postmoderne auch der Begriff des *Menschen* zum Opfer, womit das Zeitalter der Bio-Anthropo-Logie, das auf die Onto-Theo-Logie folgte, endet. Michel Foucault war sich sicher, dass der Mensch, der als ›Mörder Gottes‹ überhaupt erst im frühen 19. Jahrhundert, also im Beginn der nachmetaphysischen Moderne die Bühne der Weltgeschichte betrat, Gott nicht lange überleben würde.<sup>93</sup> Doch wie mit dem Auftreten des Menschen bzw. der nachmetaphysischen Anthropologie an den Grenzen der Metaphysik die »Grundlage des klassischen Denkens«

---

93 Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1974, 301.

sich auflöse, so, könne man wetten, würde an den Grenzen der Moderne sich der Mensch als Mitte des Denkens und Lebens auflösen wie »an der Grenze des Meeres ein Gesicht aus Sand«<sup>94</sup>. Damit verlieren normierende Konzeptionen des modernen Menschen ihre universale Verbindlichkeit. Doch führt gerade dies paradoxerweise zu einer neuen Kultur des Respekts vor dem Anderen, Abweichenden, Diversen. So entstehen im Anschluss an Foucault hochethische Philosophien, die die Menschen in ihrer unübersehbaren Pluralität, besonders aber die Marginalisierten achten. Zu erwähnen wäre hier der Postkolonialismus eines Edward Said<sup>95</sup> oder Achille Mbembe<sup>96</sup>, die gendersensible Philosophie von Judith Butler<sup>97</sup> oder die Philosophie der Subalternen in der Weltöffentlichkeit von Gayatri Chakravorty Spivak.<sup>98</sup>

Zwar könnte es einerseits scheinen, dass sich die Philosophie nach dem Tod Gottes und des Menschen, nach dem Übergang von der Negation der Metaphysik zur Dekonstruktion und von der modernen Differenz zur postmodernen *Différance* von ihren christlichen Ursprüngen entfernt hat. Doch gerade diese ethischen Entwicklungen kommen andererseits den christlichen Werten der Nächstenliebe überraschend nah. In der Tat kann die Dynamik der Postmoderne nicht nur als eine Entzugsgeschichte, sondern auch als eine *Entfaltungsgeschichte* verstanden werden. Doch auch nicht als eine simple organische Entwicklung, sondern als das bereits erwähnte Spiel des göttlichen Strip-tease. Unerwartetes offenbart sich, Offenbares wird verhüllt. Jean-Luc Nancy<sup>99</sup> und Gianni Vattimo<sup>100</sup> behaupten gerade die widerspenstige Christlichkeit der Dekonstruktion und des schwachen Denkens der Postmoderne. So könnte man

94 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1971, 462. Hier eine leicht modifizierte Übersetzung aus dem französischen Original: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, 398.

95 Edward Said, Orientalismus, Frankfurt 1981.

96 Achille Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, Frankfurt 2014.

97 Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991.

98 Gayatri Chakravorty Spivak, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Berlin-Wien 2008.

99 Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008.

100 Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.