

Jean-Luc Nancy
Dekonstruktion des Christentums

Aus dem Französischen
von Esther von der Osten

diaphanes

Titel der französischen Originalausgabe:
La Déclouson. (Déconstruction du christianisme, 1)
© Editions Galilée, Paris 2005

Dieses Werk wurde veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung
des französischen Kulturministeriums – Centre national du livre
Ouvrage publié avec l'aide du Ministère français de la Culture –
Centre National du Livre.

1. Auflage
ISBN 978-3-03734-010-3
© diaphanes, Zürich-Berlin 2008
www.diaphanes.net
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich
Druck: Pustet, Regensburg

Inhalt

Ouvertüre	7
Atheismus und Monotheismus	27
Dekonstruktion des Monotheismus	49
Das Jüdisch-Christliche (Vom Glauben)	69
Ein Nichts an Glauben	97
 <i>Gérard Granel:</i>	
<i>Fern von der Substanz: bis wohin? (Versuch über die ontologische Kenose des Denkens seit Kant)</i>	117
Eine Erfahrung an einem Herzen	133
<i>Verbum caro factum</i>	141
Der Name Gottes bei Blanchot	147
Auferstehung Blanchots	153
Trost, Trostlosigkeit	169
Von einem göttlichen Wink	179
Eine Freistellung von Sinn	207
Entmythologisiertes Gebet	221
Dekonstruktion des Christentums	237
Die Aufschließung	265
 <i>Anmerkung der Übersetzerin</i>	
<i>Namenindex</i>	275

Ouvertüre

1. Die Verwaisung und die Frömmigkeit

Es geht nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den »Grenzen der bloßen Vernunft« einfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.

Es geht nicht darum, eine Unzulänglichkeit der Vernunft zu bemänteln, sondern darum, sie rückhaltlos zu befreien: Ist erst einmal alles begründet und erklärt, so ist das aufzuzeigen, was jenseits der Restitution bleibt.

Es geht nicht darum, die Himmel neu auszumalen oder neu zu gestalten: Vielmehr geht es darum, die dunkle, harte und im Raum verlorene Erde zu öffnen.

*

Es geht nicht darum, die Religion zu retten, und viel weniger noch geht es darum, zu ihr zurückzukehren. Die »Rückkehr des Religiösen«, von der so viel gesprochen wird und die ein reales Phänomen bezeichnet, verdient nicht mehr Aufmerksamkeit als jede andere »Rückkehr«. In Phänomenen der Wiederholung, der Wiederaufnahme, des Wiederaufwerfens oder der Wiederkehr zählt nie das Identische, sondern das Verschiedene. Denn das Identische verliert in seiner eigenen Wiederkehr von vornherein seine Identität. So müsste man sich vielmehr stets aufs Neue die Frage stellen, was die »Säkularisierung« anderes bezeichnen kann – und unweigerlich bezeichnet – als eine bloße Übertragung des Identischen. (Blumenberg hat dieses Problem vor langer Zeit gut dargelegt, wenn er es auch nicht gelöst hat.)

Die Rückkehr der Religion oder die Rückkehr zu ihr kann, wie man leicht erkennt, ihren längst kritischen Zustand nur verschär-

fen und damit auch die Gefahren, denen sie das Denken, das Recht, die Freiheit und die Würde der Menschen stets aussetzt.

Es geht indes um Folgendes: zu wissen – auf neue Kosten, mit allen Mühen, mit allem Mut des Denkens –, was das einfache Wort »Mensch« bedeutet. Eben dies ist die Frage des Humanismus. Hinter diesem Wort, hinter dem, was es sagt und dem, was es verbirgt – was es nicht sagen will, nicht sagen kann oder nicht zu sagen weiß –, stehen heute die dringlichsten Anforderungen des Denkens.

Man kann den Ton eines solchen Satzes nicht mögen, man kann ihn selbstgefällig, arrogant finden und dem misstrauen, der vorgibt, souverän die wesentlichen Probleme der Zeit zu benennen. Man kann und soll es. Zuweilen aber ist es an der Zeit, den Ton ein wenig zu heben. Zuweilen drängt auf einmal die Zeit.

Heute ist die angebliche Kultur des Humanismus auf einmal bankrott oder ringt mit dem Tode – wie man es auch nennen mag, wobei der zweite Ausdruck vermutlich vorzuziehen ist. Wenn aber eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, dann muss das Denken sich erheben: Hegels alte Lektion wurde nicht zufällig zu Beginn der heutigen Welt formuliert, das heißt zu Beginn der sichtbaren Dekomposition oder Dekonstruktion des Christentums. Die »Gestalt des Lebens«, die laut Hegel verblichen ist und im Grau-in-Grau zerfließt, ist jene Form, in der die Religion – die Gewissheit einer vorherbestimmten Rettung der Welt und der Existenz – mit ihrer Legitimität auch den Sinn für die eigene Quelle verliert: Was die Lebendigkeit und Lebhaftigkeit eines Glaubensaktes ausmachte, erscheint nur noch als dogmatische und institutionelle Kontrolle. Das heißt auch: Was im Glauben die Welt öffnete, was sie in sich selbst auf ihr eigenes Draußen hin öffnete (und nicht auf eine Hinterwelt, Hölle oder Paradies), das schließt sich und verkümmert in einer gewinnorientierten Verwaltung der Welt. Das ist nicht neu, und diese Ambivalenz konstituiert geradezu das, was sich als Religion gründet, oder auch den religiösen Charakter, der jeder Institution innewohnt (ihr inneres Band, das Sakrale ihrer Gründung, der höhere, ja erhabene Charakter ihrer Bestimmung).

Was das Denken also sammeln und auflesen muss, ist die Leere der verwaisten Öffnung. Hegel, Schelling und Hölderlin haben als Erste begriffen, dass in der Folge von Kants Leitwort – einem Vernunftglauben Platz schaffen – die Rationalität geöffnet werden musste auf die eigentliche Dimension des Absoluten oder »einer höheren Vernunft« [»une raison plus haute«¹] (um solcherart das »höher Besinnen« Hölderlins zu übersetzen).

Die Lehre aus zwei Jahrhunderten Geschichte ist, dass weder die Philosophie noch die Dichtung dieser Aufgabe gewachsen waren. Die Wissenschaft indessen wandte sich ebenso resolut wie endgültig davon ab, was in ihr selbst kurz einmal jene Erhöhung der Vernunft angedeutet haben mochte (als man glaubte, sie würde die Welt erklären). Es wird nicht hingereicht haben, dass das Denken und Sagen sich der wesentlichen Frömmigkeit – nämlich der Beachtung der Pflicht – annehmen wollten, die der Vernunft dem Unbedingten gegenüber obliegt, das sie verlangt.

Diese Frömmigkeit der Vernunft, dieser Dienst, den sich im Namen ihrer absoluten Bestimmung die *große Vernunft* (Nietzsche) erweisen muss, hat sich die eigene Inbrunst nicht vermitteln können. Die Vernunft hat ihre Mystiker nur in der Mathematik und in der Astrophysik gefunden – die Metaphysik dagegen zog sich auf sich selbst zurück.

2. Die (über)religiöse Bedrohung

Die Kultur des »Todes GOTTES«, das heißt der Emanzipation der Vernunft, wird letztlich die VERNUNFT im Stich gelassen haben, um sich dem Verstand anzuvertrauen. Denken oder Kunst haben nicht etwa aufgehört, die Forderung, die sie darstellt, in Erinnerung zu rufen. Doch dieser Ruf – sei es in der Stimme Nietzsches,

1 Vgl. Friedrich Hölderlin, *Der Gang auf das Land*. In der Übersetzung von Philippe Jaccottet: »La promenade à la campagne«, in: Hölderlin, *Œuvres*, Paris 1967, S. 802.

Wittgensteins oder Heideggers, sei es mit der Klangfarbe Cézannes, Prousts, Varèses oder Becketts (um wenige zu nennen) – hat offensichtlich nicht an die Stelle gerührt, wo die Leere offen war. Es ist ihm nicht gelungen, auf das leere Herz der Leere selbst zu weisen – oder er hat es mit dem Nihilismus vermischt, jenem Aufklaffen, das sich mit sich selbst zustopft und abdichtet.

Da wir nun an diesem Punkt angekommen sind: Was sich vor uns (in dem Sinne, in dem Gérard Granel einst schreiben konnte, »die dreißiger Jahre liegen vor uns«) erahnen lässt, ist gar nicht die verschärzte Fortdauer des Nihilismus: Genaugenommen sind wir am Ende, sind wir in seiner Agonie (die gleichwohl keinen erkennbaren Anlass zur Kürze hat...). Stattdessen zeichnet sich die Möglichkeit einer religiösen oder hyperreligiösen Erhebung ab. Da, wo die Rationalitäten im Verstand verharren (Rationalitäten, zuweilen Vernünfteien der Techniken, der Rechte, der Ökonomien, der Ethiken und der Politiken), und da, wo die etablierten Religionen – seit vier oder fünf Jahrhunderten schon überholt – ihre Traditionen äußerst schlecht fortführen (in fundamentalistischer Verkrampfung oder humanistischem Kompromiss), und folglich da, wo der Leerraum entstanden ist – nirgendwo anders als mitten im Herzen der Gesellschaft oder der Menschheit oder der Kultur, im Auge des Zyklons namens Globalisierung –, dort wächst unablässig eine fast schweigende Erwartung heran – und mit ihr dunkel die Möglichkeit ihres Entflammens.

Anders gesagt: Was die Aufklärung bis heute nicht geklärt hat, was sie in sich selbst nicht hat erhellen können, das drängt nur danach, aufzulodern in messianischer, mystischer, prophetischer, seherischer und orakelnder Gestalt – ohne die Epitheta hier im Einzelnen zu erläutern. Und die Wirkungen dieses Brandes wären noch fürchterlicher als jene der faschistischen, revolutionären, surrealistischen, avantgardistischen oder mystischen Exaltationen jeder Art: Auch hier gehen wir nicht in semantische Einzelheiten, und breitet jener Brand sich, einmal aufgelodert, aus, wird auch er nicht auf Einzelheiten achten in seiner Verheerung...

Es sind die Bedingungen für ein Delirium gegeben, das sich im Maße jener Sinn- und Wahrheitswüste auszubreiten droht, die wir gemacht haben oder wachsen ließen. Und tatsächlich steht seinem Ausbruch gerade jener Platz offen, auf den die stete Be- schwörung der »Politik« beharrlich verweist. Eine politische Erneuerung nämlich oder eine Erneuerung der Politik selbst zielt immer neu auf die Forderung, die Vernunft als Ganze in ihr Recht zu setzen.

Nun ist es aber so, dass es der Politik nicht zufällig an sich selbst ermangelt. Ihr fehlt das, was der Ausdruck »Zivilreligion« für Rousseau bedeutet: das Element, in dem sich nicht nur die bloße Rationalität des Regierens entfalten könnte, sondern die unendlich höhere und weitere Rationalität eines Gefühls, ja einer Leidenschaft des Zusammen-Seins hinsichtlich oder gemäß der eigenen Existenz. In der Aporie zwischen der Möglichkeit der religiösen Religion und der Annahme eines apolitischen Heils einerseits und andererseits dem Klassenkampf und der Annahme eines historischen Heils der Menschheit (selbst nicht eindeutig »politisch« im strengen Sinne) ist die »Zivilreligion« indes noch stets misslungen. Und heutzutage sind es nicht die vagen und wackeligen Konzepte der »Subjektivation« oder der »Multituden«, die der demokratischen Laiheit einheizen könnten.

Vielleicht ist die Demokratie seit ihren athenischen Anfängen nichts anderes gewesen als die erneuerte Aporie einer Religion der Bürgerschaft, die es vermocht hätte, die Nachfolge oder die Stellvertretung (wenn eines dieser Wörter angemessen ist...) der Religionen aus der Zeit vor der Bürgerschaft anzutreten, das heißt der Religionen, die in sich selber soziale Bindung und Regierung waren. Athen selbst, dann Rom, dann der moderne souveräne Staat haben nacheinander diese Aporie erneuert.²

Die Priesterreligion (wie Kant sagte) und die Zivilreligion haben beide ihre Zeit gehabt. Die zweite ging aus dem Rückzug der ers-

2 Welche Rolle das Christentum in dieser Geschichte gespielt hat, muss anderswo untersucht werden.

ten hervor (schon seit Griechenland), hat sie jedoch niemals ganz ersetzt und ist inzwischen eindeutig erloschen.

Vielleicht offenbart die Demokratie im Zuge der weltweiten Ausbreitung ihrer Form, dass die Politik sich nur gemäß einer der folgenden Alternativen neu definieren oder noch einmal entwerfen kann: Entweder sie gründet sich selbst neu als Religion (Gott behüte!) – und ist also nicht einmal »politisch-theologisch«, wie man sagt,³ sondern nachgerade theokratisch (was die Fundamentalisten gern hätten). Oder sie definiert sich über ein bestimmtes Verhältnis zu einem distinkten Element – einer Dimension oder sogar einer eigenen Instanz in der Ordnung des Sinns – und folglich über eine Neubestimmung jener der Politik innerlichen/äußerlichen Spannung zwischen der Regierung der Gesellschaft und dem Entwurf ihrer Ziele oder ihrer Daseinsgründe. Hyperfaschismus im ersten Fall, eine noch zu leistende radikale Erfindung im zweiten – Neuerfindung vielleicht dessen, was »Laizität« meint.⁴ Zumindest müsste es bedeuten, dass die Politik

3 Es ist bemerkenswert, dass dieser Ausdruck fast immer falsch verwendet wird. Man möchte ein heimliches Einverständnis von Theologischem und Politischem bezeichnen (»das Bündnis von Armee und Kirche«), was auch tatsächlich der Sinn dieses doppelten Epithetons sein könnte. Nun bezeichnet aber die »politische Theologie« Carl Schmitts nichts dergleichen, sondern im Gegenteil die »Säkularisierung« des Theologischen. Der bekannte Titel Spinozas wiederum verweist auf die für den Autor notwendige Trennung der beiden Mächte. So müsste man viel eher sagen, dass unsere Politik gerade ohne Theologie ist. Das definiert sie und bezeichnet vielleicht auch ihr zentrales Problem. Man müsste zu einem Verständnis dafür gelangen, dass die Probleme des Elends und der Ausbeutung, der Gerechtigkeit und der Gleichheit zwangsläufig auf die Frage der »Transzendenz« – um ihr brutal diesen Namen zu geben – hinauslaufen. Die Politik aber muss sagen, ob sie einer solchen fähig ist oder ob – und wie – sie sie an ihre äußere Grenze verlagert, an einen Rand, mit dessen Möglichkeit man *politisch* umgehen müsste. Der gesamte Rest ist... politische Literatur. Gleicherweise ließe sich von der Kunst sagen: Nicht zufällig findet diese für sich heute zumeist keine andere als eine »politische« oder »ethische« Legitimierung, und spricht sich also im Grunde jede eigene Legitimität ab. Dabei kann es nur eine geben: die sinnlich vermittelte Bezeugung und Einschreibung des Überbordens des Sinns.

eine Dimension übernimmt, die sie jedoch nicht integriert. Sie geht vielmehr über die Politik hinaus: Es ist die Dimension einer Ontologie oder einer Ethologie des Mit-Seins, artikuliert über jene absolute Exzedenz des Sinnes und der Passion des Sinnes, auf die das Wort »heilig« letztlich immer nur verwies.

Ungern möchte ich selbst orakelnd als Kassandra erscheinen, wenn ich die Drohung eines Predigens anspreche, das ich jenseits der Abnutzung der etablierten Religionen mit der Bezeichnung »überreligiös« zu situieren suche. Nur, scheint mir, kommt man nicht umhin, eine humanistische Austrocknung bei gleichzeitiger Tendenz zu einer spiritualisierenden Sintflut festzustellen. Schwierig gleichfalls, sich als Philosoph nicht dafür verantwortlich zu fühlen, eine Grenze aufzuzeigen: jene, wo die Philosophie unfähig bleibt, das Erbe der kantischen Operation anzunehmen, ihrer spekulativen Aufhebung, ihrer kierkegaard-schen Überschreitung oder ihrer nietzscheanischen Zuspitzung. Die Philosophie (und mit ihr die Wissenschaft) hat sich gewissermaßen selbst eingeschüchtert durch den verdikhaft formulierten Ausschluss einer Religion, von der sie sich stillschweigend unablässig nährte. Dabei hat sie sich jedoch über jene »Säkularisierung« nie wirklich Gedanken gemacht, und folglich auch nicht – um das Wort zu wiederholen – über die »Laizisierung«.

Das lässt sich auch noch mit einem anderen Begriff sagen: »Welt«. Wenn die Welt zugleich global und entschieden weltlich wird (ohne »Hinterwelten«, »Himmel« oder »himmlische Mächte«), wie und wo schreibt sich dann die notwendige Affirmation ein, dass *der Sinn der Welt außerhalb ihrer liegen muss*?⁴ Und dem muss man hinzufügen: Die Auflösung oder die Dekonstruktion des Sinnbegriffes selbst und der Forderung, die er abdeckt (nämlich die Erwartung einer Bedeutung), widersprechen der vorhergehenden Affirmation nicht, sondern bestätigen sie.

4 Wie Jean Baubérot es aufzeigt in: *Laïcité 1905–2005, entre passion et raison*, Paris 2004.

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41.

3. Die Aufschließung

a. Die aufgeschlossene Metaphysik

Es ist notwendig, über die Grenze und Einschüchterung des rationalen Denkens zu arbeiten, die es sich selbst verordnet hat und die ihm selbst unerträglich werden. Nicht, dass das zeitgenössische Denken dabei keine Hilfe sei. Seit Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein hat sich in unterschiedlichen Formen ein »außerhalb der Welt« mitten in der weltlichen Immanenz aufgetan; seit Freud ist der Affekt vom Inkommensurablen und der Sinn vom Unbezeichnabaren affiziert; von Derrida und Deleuze her, die sich zumindest an diesem Punkt berühren, ergeht die Einladung, ein Geheimnis zu denken, in dem sich das Denken für sich selbst geheim macht (letztlich die Einladung, heimlich zu denken, ein Denken im Hohlraum seines Sich-Entziehens zu denken). Man könnte auch sagen, es handele sich um den anderen – dieses Mal eher levinas'scher Herkunft –, doch um den anderen, insofern er hinausgeht über jede Zuweisung *in* ein beliebiges anderes oder einen beliebigen anderen, ob mit großem oder kleinem a. Nicht nur *alter* – der andere von zweien –, sondern *alienus*, *allos*, der andere von allen und der Sinn-lose, der Wahnsinnige.

Auf all diese Weisen also, und auf manch andere noch, ergibt sich mit Nachdruck dieselbe Notwendigkeit, dieselbe Forderung an die Vernunft: ihre eigene Dunkelheit zu erhellen – nicht durch ein Lichtbad, sondern durch Erwerb der Kunstfertigkeit, der Disziplin und der Kraft, das Dunkle seine eigene Klarheit ausstrahlen zu lassen.

Der Inhalt einer solchen Formel – ihres Paradoxes, ihres Oxymorons, ihrer Dialektik oder ihres *Witzes – verlangt indessen selbst einige Erhellungen. Und tatsächlich umreißen wir auf diese Weise nichts anderes als die kritische Zone der zu leistenden Arbeit.

Ich will hier lediglich einen Hinweis vorausschicken. Das, worum es geht, kann nicht anders als auf dem Wege einer gegenseitigen *Aufschließung* [*déclosion*] des Erbes der Religion und der Philosophie ins Spiel gebracht werden. Aufschließung bezeichnet

net die Öffnung einer Einfriedung [*enclos*], die Behebung [*levée*] einer Geschlossenheit [*clôture*]. Die Geschlossenheit, die uns hier interessieren soll, ist jene, die man als die »Geschlossenheit der Metaphysik« bezeichnet hat.

Dieser Ausdruck kommt zunächst einer Tautologie gleich: Die »Metaphysik« in dem Sinne, den Nietzsche und später Heidegger diesem Begriff aufgeprägt haben, bezeichnet die Repräsentation des Seins als Seiendes und Daseiendes. Daher setzt sie jenseits der Welt eine gründende und bürgende Präsenz ein (IDEE, *ens summum*, SUBJEKT, WILLE). Diese Einsetzung stabilisiert und schließt das Seiende über seiner eigenen Seiendheit: Alles – genau und eigentlich *alles* – spielt sich ab im gegenseitigen Verweis der zwei Ordnungen des Seienden oder der Präsenz – das »Immanente« und das »Transzendentale«, das »Hienieden« und das »Jenseits«, das »Sensible« und das »Intelligible«, der »Schein« und die »Wirklichkeit«. Die Geschlossenheit ist die Erfüllung dieser Totalität, die sich in ihrer Selbstreferenz vollendet meint.

Diese Vollendung kommt einer Erschöpfung gleich: Einerseits immobilisiert und lähmt die Selbstreferenz in letzter Instanz das *Sein* selbst oder den Sinn des Ereignisses, das es benennt. Und andererseits offenbart sich die Trennung der beiden Ordnungen, die die Geschlossenheit miteinander vertäut, schließlich als fiktivische Trennung zwischen dem unanfechtbaren empirischen Realen und dem unzugänglichen intelligiblen Realen oder Surrealen. So konnte die »Götzendämmerung« anheben und sich vollenden.

Das Christentum kann und muss als eine mächtige Bestätigung der Metaphysik angesehen werden, da es die Seiendheit des Seins noch zuspitzt durch die Produktion eines urgegenwärtigen und wirkenden höchsten Wesens. Und somit macht das Christentum und mit ihm der gesamte Monotheismus die Geschlossenheit nur noch stärker und erstickender.

Wie nun die sorgfältige Lektüre der heftigsten Anfechter der Metaphysik (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida und auf seine Weise auch Deleuze) leicht erkennen lässt, teilen sie niemals die recht plumpen Schlichtheit jener Vorstellung. Jeder

von ihnen weiß im Gegenteil genau, dass gerade aus dem Innern der Metaphysik heraus sich die Bewegung einer Destabilisierung des gesamten Systems des Seienden formt. Ansonsten verstände man schwerlich, wie es zu einer Erschütterung dieses angeblich monolithischen Systems hätte kommen können.

In Wahrheit dekonstruiert die Metaphysik sich konstitutiv, und indem sie sich dekonstruiert, schließt sie in sich sowohl die Präsenz als auch die Gewissheit der vernunftgegründeten Welt auf. Sie setzt in sich immer neu das *epekeina tēs ousias*, das »jenseits des Seienden« frei: Sie selbst schürt das Überborden ihres Vernunftprinzips.

(Nebenbei sei gesagt, ist die Illusion von einer erbaulichen Geschichte der Befreiung der modernen Vernunft, die in voller Rüstung dem Haupte Bacons oder Galileos entspränge, um aus eigener Kraft das gesamte der Metaphysikgläubigkeit unterworfenen Territorium zu befreien, vermutlich die hartnäckigste und verfänglichste Illusion, die in irgendeinem Eckchen der meisten Diskurse hockt.)

Jeder der oben Genannten – und weit über sie hinaus die gesamte wahre Bewegung des Denkens durch die ganze Geschichte der Metaphysik, das heißt seit Parmenides und Platon – hat genauestens gewusst, dass die Geschlossenheit, wenn es »Geschlossenheit« gibt, nicht quer zum Gang der Geschichte (also keine Revolution, keine Offenbarung ist), sondern an ihr entlang verläuft: Von Anfang an erkunden, bezeichnen und bedenken die Philosophie und jegliche Art von Wissen und rationalem Diskurs immerzu das Äußerste der Vernunft in einem Übermaß, Überschuss der Vernunft und über die Vernunft selbst hinaus (wobei das »der« und das »über« miteinander verflochten sind). Die Geschlossenheit schließt sich stets von selbst auf: Das genau ist der Sinn der Forderung des Unbedingten, welche die kantische Vernunft strukturiert, wie es auch der Sinn der heidegger-schen **Destruktion* der Ontologie und der derridaschen »Dekonstruktion« ist – und auch der Sinn der »Fluchtilinen« bei Deleuze. Um es sehr einfach mit einem unerbittlichen Rationalisten zu sagen: Wir verlieren nie »jenen feinen Bogen, der uns mit dem Un-

zugänglichen verbindet«.⁶ Böswillig, diese ganz bescheidene und unanfechtbare Gewissheit zu leugnen.

Diese Feststellung bezieht sich sogleich auf jene andere, die ich oben ansprach: Die Konstitution der Metaphysik selbst ist weder aus einer Selbstkonstitution hervorgegangen noch aus dem »griechischen Wunder«. Sie rührte von einer beträchtlichen Veränderung der gesamten Ordnung der »Verbindungen mit dem Unzugänglichen« her. Das Abendland ist nicht aus der Auflösung einer dunklen Welt von Gläubigkeiten hervorgegangen, die das Licht einer neuen Sonne vertrieb – und zwar genauso wenig in Griechenland wie in der Renaissance oder im 18. Jahrhundert. Es hat sich in einer Veränderung des allgemeinen Verhältnisses zur Welt gebildet, so dass das »Unzugängliche« tatsächlich, wenn man so sagen darf, *als solches* Form und Funktion im Denken, im Wissen und im Verhalten annahm. Keine Reduzierung des Unbekannten ergab sich, sondern eine Zuspitzung des Inkommensurablen (es ist kein Zufall, wenn die Lösung des sogenannten Problems des »Inkommensurablen« in der Mathematik – das *alogon* der Diagonalen des Quadrats – die emblematische Figur der Geburt des wahren Wissens geliefert hat, und mit ihm oder in ihm die Modellierung oder die mathematische Regulierung der Philosophie).

Das *alogon* als solches als äußerste, exzessive und notwendige Dimension des *logos* – es ist nie ernsthaft von etwas anderem die Rede, sobald man von ernsten Dingen spricht (Tod, Welt, Zusammen-sein, Selbst-sein, Wahrheit). Zugleich mit sich selbst hat die Vernunft das *alogon* eingeführt.

b. Das aufgeschlossene Christentum

Die vorhergehende Feststellung muss durch eine andere ergänzt werden, die sie zugleich verdoppelt und ausweitet. Wenn im Innern der Metaphysik das Christentum nicht *nur* als Philosophie entstanden ist (es war tatsächlich eine Philosophie, und die

6 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1993, S. 412.

Philosophie nahm Einfluss auf seine Herausbildung – außerdem wurden die ersten Christen als eine Art oder eine Schule von »Philosophen« betrachtet); wenn das Christentum in einer Verbindung von griechischem und jüdischem Gedankengut entstanden ist; wenn es das Ergebnis jener zwei oder drei Jahrhunderte ist, in denen die mediterrane Welt sich völlig entzauberte, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer religiösen als auch ihrer zivilen Religionen; wenn es schließlich das Zusammenspiel und zugleich die Konfrontation von »Vernunft« und »Glauben« repräsentierte, dann nicht, weil es eine Krankheit gewesen wäre, die sich das Abendland spät zugezogen und die seine angeblich verheißungsvolle Gesundheit ruiniert hätte. Die stete Verurteilung des Christentums durch die Philosophen – und insbesondere durch die der Aufklärung – kann einen nur verblüffen, hat man einmal all seine hervorragenden Motive verstanden und vorbehaltlos anerkannt. Denn es ist kaum wahrscheinlich – das ist das Wenigste, was man sagen kann –, dass eine gesamte Zivilisation von einer schweren Erbkrankheit betroffen ist. Es ist genauso wenig sicher, dass medizinische Konzepte auf Kulturen anzuwenden sind, wie es für Freud sicher war, dass die unsrige vom »Unbehagen« kuriert werden könne.

Genauso wenig, das muss gesagt sein, kann man noch – mehr oder weniger sichtbar, mehr oder weniger deutlich – mit dem Misskredit hantieren, der dem »Obskurantismus« oder dem »Aberglauben« eines »Mittelalters« anhaftet, dessen Name bereits von der selbstsicheren, ja arroganten Distanz geprägt ist, welche die Vernunft des modernen Zeitalters auf diese Weise einnimmt. Man muss es eingestehen: Reformation und Aufklärung haben, mit und trotz all ihrem edlen Sinn und ihrer Kraft, die Gewohnheit angenommen, sich gegenüber der Vergangenheit Europas zu benehmen wie die Ethnologen von einst gegenüber den »Primitiven«. Die seit längerem begonnene Neuentwicklung der Ethnologie – oder die Aufschließung ihres Ethnozentrismus – muss auch für das Verhältnis des Okzidents zu sich selbst gelten.

Falls es der Präzisierung bedarf: Ich predige hier nicht die öffentliche und öffentlichkeitswirksame Wiedereinsetzung des

Ablasses. Ich wünschte vielmehr, die Kirche würde verabschieden, was sie noch davon bewahrt. Man darf sich aber nicht mit Urteilen über »Primitivismus« und »Klerikalismus« zufriedengeben. Und deshalb müssen wir die Paradigmen der »Rationalität«, der »Freiheit« oder der »Autonomie« wieder ins Spiel bringen und in Frage stellen, so zumindest, wie das Epos der Emanzipation des Menschengeschlechts sie uns überliefert hat. Vielleicht muss man sich auch von einem gewissen Denken der Emanzipation emanzipieren können, das in ihr die Heilung von einer schmachvollen Krankheit erblickte.

Nietzsche macht die Sache in dieser Hinsicht nicht leichter. Doch er selbst bleibt nicht bei jener pathologischen Vereinfachung, deren Autor er ist. Über Nietzsche gilt es vielmehr die Frage nach einer Erb-Krankheit (Platonismus, Juden-Christentum) des Abendlands aufzugreifen, die folglich weniger einen pathogenen Unfall als eine Wesenskonstitution anzeigt und damit einen anderen Typus von »Gesundheit«. Eine Erbkrankheit ist keine Kinderkrankheit; sie ist oft unheilbar; sie kann indessen auch die Bedingungen einer »Gesundheit« vorgeben, die nicht den Normen entspricht.

*

Es erscheint mir überflüssig, hier alle Anklagen zu wiederholen, die man zu Recht gegen das Christentum vorbringen kann, von der Preisgabe des Denkens zur schändlichen Ausnutzung von Schmerz und Elend. Man muss die Anklage sogar noch weiter treiben – oder weiter treiben *als* die Anklage –, um die Möglichkeitsbedingungen einer so machtvollen wie dauerhaften religiösen Herrschaft über eine Welt zu befragen, die zugleich fast unablässig diese Herrschaft selbst vereitelte, absetzte und in ihr Waffen gegen sie fand (die Freiheit, das Individuum, die Vernunft selbst). Darum geht es hier nicht.⁷

Für den Moment muss eine Bemerkung genügen, die jedoch wesentlich ist. Das Christentum bezeichnet wesentlich (das heißt einfach, unendlich einfach: in einer unzugänglichen Einfachheit)

nichts anderes als die Forderung, in dieser Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen. Doch »unbedingt« meint: nicht undekonstruierbar, und es muss die *de jure* unendliche Tragweite eben der Bewegung der Dekonstruktion und der Aufschließung bezeichnen.⁸

Mit anderen Worten ist das Christentum auf radikalste und ausdrücklichste Weise des *alogon* gewahr. Trotz des ungeheuren Gewichts der religiösen Repräsentation war die »andere Welt« oder das »andere Reich« niemals eine zweite Welt oder eine Hinterwelt, sondern stets das Andere der Welt (*jeder Welt: jeder im Seienden und in der Kommunikation eingebundenen Konsistenz*), anders als jede Welt. Wie beispielsweise Nietzsche sehr wohl wusste, lässt sich das Christentum in der Anweisung zusammenfassen, in dieser Welt wie außerhalb von ihr zu leben – und es versteht sich, dass dieses »außerhalb« nicht ist, nicht seiend ist. Es existiert nicht, doch (oder: denn) es definiert und mobilisiert die Existenz: die Öffnung der Welt auf – die unzugängliche Alterität (und folglich den paradoxen Zugang zu dieser).

Das Christentum – sei es nun das von Paulus oder Johannes, Thomas oder Eckhart, Franziskus oder Luther, Calvin oder Fénélon, Hegel oder Kierkegaard – schließt so in seiner wesentlichen Geste die Geschlossenheit auf, die es konstruiert und vollendet, indem es der Metaphysik der Präsenz die stärkste imaginäre Quelle bietet.

7 Genauso wenig geht es momentan darum, das Ganze in Augenschein zu nehmen, das die drei Monotheismen in eben dieser Geschichte bilden; das Christentum bezeichnet hier zugleich es selbst und den Knoten dieser Dreheit, deren Komponenten später entwirrt werden müssen.

8 Diese These unterscheidet sich von der eines »Undekonstruierbaren« bei Derrida und wird später besser ausgeführt werden müssen. Das »Undekonstruierbare«, wenn es das *gibt* (um wie Derrida zu sprechen), kann keine andere Form haben als die des aktuellen Unendlichen: Der Akt also, die aktuelle und aktive Präsenz des *Nichts* als Ding oder Sache (*res*) der Öffnung selbst. Hier und jetzt, der Tod, die Wahrheit, die Geburt, die Welt, das Ding und das Draußen.

Doch bedurfte es der schärfsten Zuspitzung des christlichen Alteritätspostulats, um den »ontologischen Beweis« abzubauen und ebenso, um den »Tod Gottes« auszurufen und etwas kleiner hinzuzufügen, »nur der moralische Gott« sei widerlegt.

Das Christentum ist im Herzen der Aufschließung, wie es im Zentrum der Geschlossenheit ist. Die Logik oder Topologie dieser Verschränkung wird man um ihrer selbst willen abbauen müssen: Zunächst aber gilt es, ihre Stichhaltigkeit zu erkennen. Und diese, noch einmal, findet sich in der Forderung des Unbedingten oder des *alogon*. Ohne dieses, oder vielmehr ohne die Öffnung auf dieses, ohne die Exposition auf dieses können wir das Denken sein lassen.

Diese Affirmation oder diese Reihe von Affirmationen impliziert nicht nur die Möglichkeit, das Christentum zu dekonstruieren – das heißtt, es in die Bewegung hineinzuziehen, mit welcher die Philosophie ihre eigene Geschlossenheit fortträgt, kompliziert und abbaut. Sie impliziert auch die Möglichkeit, in ihm, in ihm aus ihm herausgehend, aus ihm heraus, es selbst überschreitend die Bewegung einer Dekonstruktion zu ergreifen: das Auseinandernehmen der Steine, den Blick auf das Nichts gerichtet (auf das *Nicht-Ding, la chose-rien*), ihr Auseinanderklaffen. Was dies genau bedeuten kann, damit wird man sich befassen müssen.

c. »*Majus quam cogitari possit*«

Letztlich ist das Prinzip einer Aufschließung dem Herzen der christlichen Tradition eingeschrieben. Ein hinreichendes Zeugnis davon bietet das zu Recht berühmte *Proslogion* des Hl. Anselm, dessen Grundanliegen nicht ein »ontologischer Beweis« ist (was es mit der wahren Natur eines solchen »Beweises« auf sich hat, wird man anderswo auf die Probe des Denkens stellen müssen). Die Pointe des *Proslogion* liegt nicht in dem Motiv, dass Gott jenes wäre, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*quo majus cogitari nequit*). Sie liegt in jenem Zusatzgrad des *majus quam cogitari possit*: größer als das, was gedacht werden kann.⁹

Das Argument beruht ganz auf der Bewegung des Denkens, insofern dieses nicht *nicht* denken kann, nicht nicht das Maximum des Seins denken kann, das es denken kann. Aber auch ein Hinausschießen über eben dieses Maximum kann es nicht *nicht* denken. Denn es vermag eben dies zu denken: Es gibt etwas, das sein Denkvermögen übersteigt. Anders gesagt, das Denken (das heißt nicht der Intellekt allein, sondern auch das Herz, die Forderung oder der Anspruch selbst) kann denken – und kann nicht *nicht* denken –, dass es ein Hinausschießen über sich selbst denkt. Es durchdringt das Undurchdringliche, oder es wird vielmehr von ihm durchdrungen.

Diese Bewegung allein macht die Vernunft aus, in ihrer Unbedingtheit oder in der Absolutheit und Unendlichkeit des Begehrns, mit dem der Mensch sich darin unendlich übersteigt. Anselm ist da viel weniger Anhänger des Christentums als Träger einer Notwendigkeit, welche die moderne Welt des Denkens definiert, nämlich der existentiellen Probe des Denkens.

»Gott« ist also für Anselm der Name dieser Probe. Dieser Name kann gewiss aus vielen Gründen abgelehnt werden. Doch um die Probe kommt man nicht herum. In der Folge dann kann die Frage auftreten, ob diese Probe den Rückgriff auf eine spezielle Benennung verlangt, die sich von jeder begrifflichen Benennung unterschiede, und ob »Gott« oder »göttlich« als Indiz oder Orientierung dienen kann oder nicht.

Wie dem auch sei, die wahre Tragweite der »Aufschließung« kann nur hieran ermessen werden: Vermögen wir, ja oder nein, uns – jenseits jeder Herr- oder Meisterschaft – der Forderung neu zu bemächtigen, die das Denken aus sich selbst hinaus trägt, ohne jedoch diese Forderung in ihrer absoluten Irreduzibilität mit einer Konstruktion von Idealen oder einem Fantasmengesudel zu vermengen?

9 Anselm von Canterbury, *Proslogion*, lateinisch/deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis, Stuttgart 2005, Kap. XV.

4. Was folgt

Ein schlichter Hinweis für jene, die dieses Buch noch nicht voll Zorn, Mitleid oder Entmutigung in die Ecke geworfen haben: Was folgt, ist keine fortlaufende und organisierte Entwicklung, wie man erwarten dürfte. Es ist nur eine ganz vorläufige Sammlung verstreuter Texte, die um denselben Gegenstand kreisen, ohne ihn frontal anzugehen. Eine systematischere Behandlung dieses Themas erschien mir noch nicht möglich, dagegen hielt ich es für wünschenswert, Texte auf den Prüfstein zu bringen, die, obgleich zum größten Teil veröffentlicht, eher unbekannt geblieben sind. Ich fühle mich in dieser Unternehmung nämlich nicht sicher: Überall lauern Fallen. Ich meine weniger mögliche Einsprüche oder Angriffe oder beflissene Zustimmungen, als vielmehr den äußerst engen Handlungsspielraum, über den die Operation (wenn es denn eine ist), von der ich zu sprechen versuche, verfügt. Er ist philosophisch eng – per Definition –, und er ist sozial eng – eingezwängt zwischen Verkrampfungen und Gefälligkeiten aller Art. Doch so ist es eben.

Ich will versuchen, weiter vorzugehen. Für den Augenblick findet man hier nur eine *Baustelle unter offenem Himmel*. Das dürfte wohl alles sagen.

*

Momentan ist es kaum möglich, mehr als dieses einzige Axiom vorzuschlagen: Es kommt keineswegs in Frage, auch nur anzudeuten, dass ein Philosoph »an Gott glauben« könne (oder an Götter) – »ein Philosoph« heißt hier: kein Begriffstechniker, sondern zunächst das, was heute vom allgemeinen Bewusstsein erwartet und gesucht wird. Im Gegenzug dreht sich die Frage – und vielleicht nur die Frage – darum, ob der Glaube [*foi*] sich jemals *wahrhaft* mit der Gläubigkeit [*croyance*] vermischt hat. Es genügt tatsächlich zu bemerken, dass die Gläubigkeit der Religion durchaus nicht eigen ist: Es gibt viele profane Gläubigkeiten, es gibt sie selbst noch bei den Weisen und den Philosophen. Doch der

Glaube?... Bildet er nicht den notwendigen Bezug zum *Nichts*: dazu, dass es keinen Endpunkt gibt, keinen Anhaltspunkt, keinen undekonstruierbaren Terminus, und dass die Aufschließung nicht aufhört, das zu öffnen, was sie öffnet (den Okzident, die Metaphysik, das Wissen, das Selbst, die Form, den Sinn, die Religion selbst)?

Die beiden anderen »theologalen Tugenden«, sprich, die beiden anderen Ordnungen und Mächte des Verhältnisses zum Gegenstand eines Glaubens – Hoffnung und Liebe, um ihnen ihre traditionellsten Namen zu geben –, werden später an die Reihe kommen; wir werden beschenkt oder von ihnen befreit werden, es wird uns dazugegeben sein.

*

Die Ordnung der Texte ist nur einigermaßen konsistent. Man muss ihr nicht notwendig folgen, zumal die Texte, wie man sehen wird, zu sehr unterschiedlichen Anlässen entstanden sind. Um anzufangen, dürfte »Atheismus und Monotheismus« die hier skizzierte Perspektive präzisieren und verdeutlichen, ebenso der folgende Vortrag »Dekonstruktion des Monotheismus« (didaktischen Charakters und älteren Datums). Es folgen zwei Texte, die sich auf den Gedanken des »Glaubens« beziehen – »Das Jüdisch-Christliche« und »Ein Nichts an Glauben«, der erste mit Derrida verbunden, der zweite mit Granel (sein von mir kommentierter Text »Fern von der Substanz« ist mit abgedruckt). »Eine Erfahrung an einem Herzen« versucht dann, die »christliche« Erfahrung des »Atheisten« Nietzsche zu restituieren. »*Verbum caro factum*« ist eine kurze und vorläufige Reflexion über die »Inkarnation«. »Der Name Gottes bei Blanchot« versammelt ein paar Hinweise jenes Autors, der an einen von Gläubigkeit freien Bezug zu dem, was »Gott« benennen kann (oder muss?), wohl am nächsten herangekommen ist. Ebenfalls bei Blanchot wird danach das Motiv der »Auferstehung« untersucht, Gegenstand einer Diskussion mit Derrida, deren Spur in »Trost, Trostlosigkeit«¹⁰ zu finden ist. »Von einem göttlichen Wink« betrachtet

die Geste, auf die sich für Heidegger der »letzte Gott« beschränkt, und setzt sie in Bezug zur »différance«. »Eine Freistellung von Sinn« führt ausgehend von einer Formulierung Roland Barthes' eine atheologische Reflexion über den Sinn ein. »Entmythologisiertes Gebet« knüpft an eine Reflexion Michel Deguys über ein nicht religiöses Gebet an. Der Text »Dekonstruktion des Christentums« ist der älteste und bleibt meines Erachtens hinter den vorigen zurück: Er markiert aber die erste Bahnung des engen und schwierigen Weges, der mir notwendig scheint. Ebenso zeigt

10 Dies ist kurz vor Jacques Derridas Tod geschrieben worden. Die Diskussion, die ich mit ihm fortzusetzen hoffen konnte, sowohl über dieses Motiv als auch über die Gesamtheit der Motive einer »Dekonstruktion« oder einer Aufschließung des Christentums (oder aber anderes noch, weiter zurück und voraus als das »Christentum« selbst), wird also nicht stattfinden. Möge mir nur erlaubt sein zu sagen, dass er ein großes Interesse an den Argumenten der Texte bezeugt hatte, die man hier unter den Titeln »Das Jüdisch-Christliche« und »Über einen göttlichen Wink« finden wird und die sich beide an ihn richteten. Ich habe indes keinen Zweifel, dass er sich mir nichtsdestotrotz beharrlich ebenso widersetzt hätte wie den für ihn zu christlichen Motiven der »Brüderlichkeit« oder der »Großzügigkeit«. Die Frage beschränkt sich indes nicht auf diesen Gegensatz zwischen uns, denn der Einsatz liegt weit jenseits dieser Debatten, und er wusste es, glaube ich, und sei es wider Willen. Einem solchen Wissen gilt es sich anzunähern, wenn es denn ein Wissen ist: das Wissen einer sehr schlichten, ja elementaren Disposition für das »außerhalb der Welt« mitten in der Welt, für eine Transzendenz *der Immanenz*.

Eine eben erschienene Veröffentlichung zwingt mich zu einer Verdeutlichung. In seinem *Traité d'athéologie* (Paris 2005) verwendet Michel Onfray die Formulierungen »Dekonstruktion des Monotheismus« und »Dekonstruktion des Christentums« und begeht einen seltsamen Gegensinn an der gut bekannten philosophischen Bedeutung von »Dekonstruktion«, die er mit »Demolition« verwechselt, auf dieselbe Weise wie er übrigens »Atheologie« im Gegensinn zu Bataille verwendet, dem Schöpfer und einzigen Verwender dieses Wortes. Diese Gegensinne sind gewiss der Schludrigkeit geschuldet, können aber unerfreuliche Verwirrung stiften. Was den gesamten Ausdruck »Dekonstruktion des Christentums« angeht, wird man weiter unten sehen, dass der erste Text, den ich unter diesem Titel veröffentlicht habe, von 1998 stammt; seither war diese Titelzeile mehrfach zitiert worden, namentlich in einigen Texten Jacques Derridas und meiner selbst. All dies scheint Michel Onfray entgangen zu sein.

er die Möglichkeit einer dekonstruktionistischen Analyse der Hauptelemente des christlichen Dogmas an, das im vorliegenden Band kaum angesprochen wird (man wird später darauf zurückkommen müssen). Zuletzt gibt »Die Aufschließung« im Register der »Eroberung des Raumes«, das heißt letztlich des verlassenen und wiedereröffneten Himmels, eine formale Variation des Themas – nämlich des Göttlichen als Öffnung oder Verräumlichung und Abstand, in einem Abstand zu sich selbst ebenso wie in sich selbst.¹¹

11 Den Herausgebern der Zeitschriften oder Sammelbände, die die Erstveröffentlichungen aufgenommen haben, sei gedankt.