

## Selbsterniedrigung Gottes und schwache Vernunft

### Zu Gianni Vattimos postmoderner Interpretation des Christentums

VON MARTIN THURNER

#### 1. Darlegung (logos)<sup>1</sup>

##### 1.1 Der Schluß der christlichen Wahrheit gegen sich selbst

„Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst.“ – So lautet der Schluß der Diagnose, die Friedrich Nietzsche 1887 über das Christentum aussprach,<sup>2</sup> einer Diagnose, die für die weitere Entwicklung des Verhältnisses der Philosophie zum christlichen Glauben mehr als signifikant ist: Affirmierte doch noch Heidegger diese Ausschließlichkeit von Christentum und Denken, indem er (in einer Art Umkehrung von Nietzsches Diktum) sagte, er würde seine philosophische „Werkstatt schließen“ müssen, wenn er denn als Denker gläubiger Christ wäre.<sup>3</sup>

Bei Nietzsche ergibt sich diese Diagnose konsequent aus seiner genealogischen Analyse (der Entstehung) des Christentums als Religion der Schwäche, als Religion der Schwachen: Die im Leben zu kurz Gekommenen, die Ressentimentgeschädigten, jene, denen die Kraft fehlt, die tragisch-dionysischen Abgründe des Lebens heroisch zu bejahren, schaffen sich mit dem Glauben an die christliche Rettung selbst eine Erlösung von diesem für sie

<sup>1</sup> „Darlegung“ ist Heideggers etymologisch fundierte (vgl. die indogermanische gemeinsame Wurzel \*lg) Übersetzung von Heraklits „Grundwort“ Logos; vgl. Logos (Heraklit Fragment 50), in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 207–229, hier: 210. – Für die Darstellung der Position Vattimos wurden folgende Titel zugrundegelegt: *G. Vattimo, Credere di credere*, Milano (Garzanti) 1996, ISBN 88-11-67586-3; deutsche Übersetzung: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, ISBN 3-15-009664-2; *G. Vattimo, Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano (Garzanti) 2002, ISBN 88-11-59704-8. Deutsche Übersetzung: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004, ISBN 3-446-20483-0. Dazu: *M. Meyer, Gott lebt – aber wo? und wie?* Gianni Vattimos Essay „Jenseits des Christentums“, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 51 (2. März 2004), 33. *G. Vattimo, Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, Wien 2003, ISBN 3-85132-307-6; *J. Derrida/G. Vattimo (Hgg.), La religione*, Roma-Bari 1995, ISBN 88-420-4756-2; deutsche Übersetzung: *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, ISBN 3-518-12049-2. Zu letztem Titel vgl. auch: *L. Nagl (Hg.), Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Religion*, Bern [u. a.] 2001, ISBN 3-631-37108-X. *G. Vattimo, Die Religion. Erinnerung einer Geschichte*, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 1 (2004) [Ursprung und Gegenwart], 85–99.

<sup>2</sup> Zur Genealogie der Moral III, 27. Kritische Studienausgabe (herausgegeben von *Colli-Montinari* [KSA]), V 410, 21–23.

<sup>3</sup> Zitiert in: *Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar* 1 (1954), 33: „Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht. Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen.“

unerträglichen Leben, die sie dann als „Einwand gegen dieses Leben“<sup>4</sup> vorbringen. Da das Christentum seine Schlüsse gegen das ursprünglich starke Leben aber nur aus der eigenen Schwäche heraus zieht, hat es in sich selbst keine Kraft und geht damit schließlich an sich selbst zugrunde. Das Christentum ist für Nietzsche – in einem weit höheren Ausmaß und viel eindeutiger als etwa der Buddhismus<sup>5</sup> – die Religion der *Décadence* und des Nihilismus: „Nihilist und Christ: das reimt sich nicht bloss ...“<sup>6</sup>

### 1.2 Der Tod Gottes als Bedingung für seine Wiederkehr

Zu den (nicht nur für die Theologie) verwunderlichsten Erscheinungen der nach Nietzsche unberechenbar gewordenen philosophiegeschichtlichen Entwicklung gehört es, daß ausgerechnet im Ausgang von diesen das Christentum ‚aus-schließenden‘ Positionen von Nietzsche und Heidegger, ausgerechnet einer der prominentesten Denker der von der (offiziellen) Theologie wegen ihrer pluralistischen Wahrheitsrelativierung beargwöhnten Postmoderne nun das eine Buch nach dem anderen über das Christentum vorlegt, in denen er unentwegt von einer Wiederkehr nicht nur (eines) Gottes oder der Götter (dies haben ja Nietzsche und Heidegger auch vorausgesagt), sondern ausdrücklich von einer Rückkehr des *christlichen* Gottes spricht.

Gianni Vattimo, von dem hier die Rede ist,<sup>7</sup> bekennt ausdrücklich, daß ihn paradoxerweise eine von Nietzsche und Heidegger (und Gadamer) inspirierte Philosophie zum Christentum zurückgeführt hat, von dem er sich – teilweise auch aus Gründen der individuellen Biographie<sup>8</sup> – eine Zeitlang distanziert hatte. In der Affirmation von einer Art hermeneutischem Zirkel begründet Vattimo diese Möglichkeit einer Rückkehr zum Christentum über den (Um-)Weg der Tradition hermeneutischer Philosophie mit der These, daß dieses Denken selbst eine Art geschichtliche Entsprechung zum

<sup>4</sup> Nachgelassene Fragmente; Frühjahr 1888/14 [89]. KSA XIII, 266, 23; Götzen-Dämmerung; Die vier grossen Irrthümer 8. KSA VI, 97, 6.

<sup>5</sup> Vgl. Der Antichrist § 20–23. KSA VI, 186–191.

<sup>6</sup> Der Antichrist § 58. KSA VI 247, 19. Vgl. zu Nietzsches Christentumskritik im Spiegel der neueren Forschung: M. Thurner, „Dionysos“ oder „der Gekreuzigte“? Überlegungen anhand von sechs Neuerscheinungen zum Thema ‚Nietzsche und das Christentum‘, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 1 (2004), 275–310.

<sup>7</sup> Eine Auswahl der Veröffentlichungen von und zu Vattimo ist aufgelistet im Anhang von: *Glauben – Philosophieren*, 118–121. Zum Überblick und zur Stellung Vattimos innerhalb der postmodernen Diskussion vgl. das Kapitel „Gianni Vattimo oder die postmoderne Verwindung der Moderne“ in: W. Welsh, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 136–139. Zur wissenschaftlichen Biographie Vattimos, der gegenwärtig auch Abgeordneter eines linken italienischen Parteienbündnisses im Europäischen Parlament ist, vgl. *Glauben – Philosophieren*, 117. Daneben: M. G. Weiß, Gianni Vattimo. Einführung, Wien 2003; O. Zijlstra (Hg.), *Letting go. Rethinking kenosis*, Bern [u. a.] 2002; S. Wendel, Vernünftig und begründungsfähig. Aktuelle philosophische Beiträge zum Thema Religion, in: *HerKorr* 57 (10/2003), 528–532 (zu Vattimo: 530–1); Th. Eggensperger, U. Engel, U. Perone (Hgg.), *Italienische Philosophie der Gegenwart*, Freiburg i.Br./München 2004.

<sup>8</sup> Vgl. den Abschnitt: „Einschub: »moralische Frage«“ in: *Glauben – Philosophieren*, 77–82.

‚Geschick‘ (Heidegger) der christlichen Tradition darstelle.<sup>9</sup> In seiner eigenen postmodernen Philosophie der „schwachen Vernunft“ (*pensiero debole*) will Vattimo diese bisher weitgehend unentdeckt gebliebene Entsprechung ausdrücklich zu Bewußtsein bringen, und zwar in einer Weise, in der die von Nietzsche und Heidegger propagierte Ausschließlichkeit von Christentum und Philosophie geradezu in ein Verhältnis gegenseitiger Einschließung umgekehrt wird: Ebenso, wie einerseits das mit Nietzsche einsetzende hermeneutisch-seinsgeschichtliche Denken *nur* als Folge des christlichen Erbes möglich war, so kann andererseits auch das Christentum *nur* in den Kategorien dieser Philosophie angemessen (und erschöpfend) gedacht und verstanden werden.<sup>10</sup>

### 1.3. Das heilsgeschichtliche ‚Geschick‘ der Schwächung

Wie kommt Vattimos „schwache Vernunft“ zu diesen ‚starken Thesen‘<sup>11</sup> einer bis zur ausschließlichen Identität gesteigerten Entsprechung von Christentum und Postmoderne?

Philosophischer Ausgangspunkt dafür ist die These Nietzsches, daß es keine Dinge oder Fakten, sondern nur perspektivische Interpretationen gibt. Was bis dahin als objektive Wahrheit(en) galt, entlarvt Nietzsche als die spielerische Setzung eines bestimmten Machtwillens, der schließlich auch das interpretierende Subjekt in seinen Affekt hinein auflöst.<sup>12</sup> In der Fluchtlinie dieses Gedankens sieht Vattimo Heideggers ‚seinsgeschichtliches‘ Denken, das Wahrheit und Sein nicht mehr als objektive Präsenz „vorstellt“, sondern als das „Ereignis“ (des in sich kehrigen „Gegenschwungs“

<sup>9</sup> Ebd. 26: „Kurz: Ich denke erneut ernsthaft über das Christentum nach, weil ich mir eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut und von daher meine Erfahrung in der Welt der Gegenwart interpretiert habe; aber sehr wahrscheinlich habe ich mir gerade diese Philosophie aufgebaut und diesen Autoren den Vorzug gegeben, weil ich von diesem selben christlichen Erbe ausgegangen bin, das ich nun wiederzufinden scheine, jedoch in Wahrheit nie aufgegeben habe.“ Vgl. auch das neueste Nietzsche-Buch von G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano 2000. Zu Vattimos Nietzsche-Rezeption vgl. neuerdings das entsprechende Kapitel in: A. Reckermann, *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960–2000* (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 45) Berlin – New York 2003.

<sup>10</sup> Vgl. *Dopo la cristianità*, 11, 70, 79, 115. Vattimo geht sogar so weit, daß er nicht nur das Christentum mit dem postmodernen Bewußtsein identifiziert, sondern auch den vom Christentum vorausgesagten eschatologischen Heilszustand, den er im Anschluß an *Joachim von Fiore*, Reich des Heiligen Geistes, der Liebe, als innergeschichtliches Ereignis denkt (vgl. ebd. 29–43).

<sup>11</sup> Die apodiktische Weise, in der Vattimos ‚schwache Vernunft‘ beansprucht, das Christentum philosophisch eingelöst zu haben, erinnert stark an denselben Anspruch, den Hegel, als der stärkste Vertreter einer ‚starken Vernunft‘, für sein Denken erhob, wengleich Vattimo auch anmerkt, daß seine Thesen lediglich Interpretation seien, die er im Prinzip bereit sei, aufzugeben, falls ihm jemand eine bessere Interpretation biete (vgl. *Dopo la cristianità*, 55).

<sup>12</sup> Vgl. z. B. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*; Ende 1886–Frühjahr 1887, 7 [60]. KSA XII, 315, 4–19. *Nachgelassene Fragmente*; Herbst 1885–Herbst 1886 2 [147]–2 [152]. KSA XII, 139, 17–141, 11. Dazu: J. Simon, *Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*, in: M. Djuric/J. Simon (Hgg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, 62–72.

von Aufgehen und Sichverbergen)<sup>13</sup> vernimmt und damit der klassischen Metaphysik (im Sinne von deren „Verwindung“) ein Ende setzt. Diesen Prozeß der Auflösung des klassischen Verständnisses von Wahrheit als Angleichung des subjektiven Denkens an einen objektiv vorgegebenen Sachverhalt deutet Vattimo nun als (Geschick der) Schwächung (*destino di indebolimento*) der von ihm als ‚stark‘ bezeichneten metaphysischen Seinsauslegung.<sup>14</sup>

Und hier ist nun der philosophiegeschichtliche Punkt gefunden, wo Vattimos „Wiederkehr des christlichen Gottes“ einsetzen kann. Den Gang der Philosophiegeschichte als Geschick der Schwächung von ursprünglich starken Strukturen sieht Vattimo nun als geschichtliche Entsprechung zum Erbe jener biblisch-christlichen Tradition, in deren Zentrum die Idee einer Heilsgeschichte steht, die schließlich auf die Selbstschwächung Gottes im „kenotischen“ Akt der Menschwerdung (Inkarnation) in Jesus Christus hinausläuft.<sup>15</sup>

Was Nietzsche als den nihilistischen Grundzug des biblisch-christlichen Gottes ansah, nämlich dessen ‚Degeneration‘ zu einem guten, ‚impotenten‘ und damit schwachen Wesen<sup>16</sup>, wird von Vattimo mit einer positiven Wertung aufgegriffen<sup>17</sup>. Im kenotischen Akt von Menschwerdung und Gottes-

<sup>13</sup> Vgl. z.B. M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 65, Frankfurt am Main 1989 (1994), 251 u. ö.

<sup>14</sup> Z. B. Dopo la cristianità, 27. Nietzsche, in dessen Kontinuität sich Vattimos schwache Vernunft sieht, verteilte die Prädikate ‚stark‘ und ‚schwach‘ freilich umgekehrt und etwas differenzierter: Was Vattimo als starke Seinsauslegung gilt, nämlich die metaphysische Wahrheit einer objektiven Transzendenz, entlarvt Nietzsche als Produkt der Schwäche, als die gleich einer „Fabel“ erfundene wahre Welt jener schwachen Naturen, die das diesseitige Leben in seiner tragischen Abgründigkeit nicht ertragen konnten. Metaphysiker (mitsamt ihrer popularisierenden Massenwirksamkeit im Christentum als „Platonismus fürs Volk“) wären damit für Nietzsche die eigentlichen Denker der Schwäche. ‚Stark‘ wären für Nietzsche wohl jene Denker, in denen der ursprüngliche Machtwille wieder soviel an Kraft gewinnt, daß er „die wahre Welt [sc. der Metaphysik] zur Fabel“ werden lassen und damit auch die „scheinbare“ als „Irrtum“ „abschaffen“ kann (vgl. Götzen-Dämmerung, KSA VI, 80–81). In ihrer antimetaphysischen Zielsetzung wäre Vattimos schwache Vernunft für Nietzsche eigentlich eine starke. – Als Gestalt der Schwäche, als Folge der Angst des Menschen vor dem leiblichen Vergehen und dem Abgrund des Todes, wird die „Angstgestalt der Metaphysik“ etwa auch interpretiert bei J. Sánchez de Murillo, Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik, Stuttgart [u. a.] 2002, 65. Die ‚Stärke‘ ist damit nur die Oberflächenansicht der Metaphysik, auf die sich auch ihr Selbstverständnis beschränkt, nicht aber ihre tiefere Wurzel, welche die Schwäche und die Angst ist.

<sup>15</sup> Z. B. Glauben – Philosophieren, 55–57. In seiner Rede von der *Kenosis* bezieht sich Vattimo auf Paulus, Brief an die Philipper, 2, 5–11. Vgl. auch das Kapitel „Storia della salvezza, storia dell'interpretazione“, in: Dopo la cristianità, 63–73 (deutsch in: Abschied, 154–167).

<sup>16</sup> Vgl. z. B. Der Antichrist, § 16. KSA VI, 182–183.

<sup>17</sup> Glauben – Philosophieren, 25–32. Dopo la cristianità, 111, interpretiert Vattimo den (als Ende der Metaphysik und ihrer Moral verstandenen) „Nihilismus“ ausdrücklich als den inneren Sinn sowohl des von Nietzsche verkündigten Todes Gottes wie auch des von den Evangelien berichteten Todes Jesu. Überhaupt erinnert Vattimos Deutung des Christentums als Religion der Selbstschwächung Gottes in ihren Grundzügen an jenes Bild von Jesus als „Typus des Erlösers“, das Nietzsche in den §§ 28–35 von *Der Antichrist* zeichnet: Jesus wird darin von Nietzsche „psychologisch“ als eine Gestalt geschildert, der jeglicher ‚Wille zur Macht‘ fehlt und die daher, auch gegen die Auslöschung des eigenen Lebens keinen Widerstand leistet. Er lebt auch nicht in (dog-

tod enthöhnt sich Gott nicht nur von seinem metaphysisch-transzendenten Thron, sondern zieht sich schließlich auch aus der Welt machtlos zurück: Die Säkularisation als Geschick des christlich-europäischen Okzidenten (des Landes des „Unterganges“ [sc. Gottes]) wird schließlich von Vattimo paradoxerweise als die Erfüllung der christlichen Heilsgeschichte gedeutet.<sup>18</sup>

„Wiederkehr“ der Religion wird unter diesen Prämissen dann nur mehr (im Sinne der Heideggerschen Rede vom „An-denken“) als Erinnerung an die Geschichte des Entschwindens Gottes erfahrbar<sup>19</sup>, als Aufnehmen der „Spur der Spur“<sup>20</sup>. Diese Art der nicht nur postmetaphysischen und postmodernen, sondern auch „post-christlichen“<sup>21</sup> religiösen Erfahrung artikuliert sich in einer (Re-)Metaphorisierung und (Re-)Mythisierung, einer „Poetisierung“ des Religiösen, in der Gott seine ‚Schwere‘ als in sich selbst subsistierendes Sein verliert und sich zur „Leichtigkeit“ eines nur noch (und kaum mehr) spürbaren „Ornaments“ verflüchtigt.<sup>22</sup>

## 2. Auseinandersetzung (polemos)<sup>23</sup>

### 2.1 Die Machtstellung des Christentums

Eine ‚Auseinandersetzung‘ mit den starken Thesen von Vattimos schwacher Vernunft könnte sowohl bei den philosophischen (philosophiegeschichtlichen) wie auch bei den theologischen (die Interpretation des Christentums betreffenden) Dimensionen seiner Deutung ansetzen. Trotz Vattimos Selbstinterpretation, wonach sich sein Verständnis der Philosophiegeschichte wie des Christentums zu einer Art hermeneutischem Zirkel zusammenschließen, scheinen doch seine Aussagen zur Philosophie mehr von seinem Vorverständnis des Christentums her geprägt zu sein als umgekehrt.

Wenn Vattimo das Denken Nietzsches und Heideggers (sowie der daraus folgenden Hermeneutik und der Postmoderne) als Entsprechung zur christlichen Tradition deutet, so unterläßt er es dabei, sich mit jenen Bezugspunk-

matischen) Wahrheiten, sondern als „großer Symbolist“ in poetisierenden Metaphern. Im Unterschied zu Vattimo bleibt die Wertung dieses Phänomens bei Nietzsche aber höchst ambivalent.

<sup>18</sup> Vgl. Glauben – Philosophieren, 32–47. Dopo la cristianità, 48f., 75–88, 99–108 u. ö.

<sup>19</sup> Vgl. Dopo la cristianità, 25.

<sup>20</sup> Vgl. den Beitrag „La traccia della traccia“, in: La religione, 75–89 (deutsch in: Die Religion, 107–124).

<sup>21</sup> Im Sinne eines nicht mehr religiösen, eben total säkularisierten Christentums, was wohl der Sinn des Titels der Aufsatzsammlung „Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso“ ist.

<sup>22</sup> Vgl. das Kapitel „Dio l’ornamento“ in: Dopo la cristianità, 45–59.

<sup>23</sup> „Aus-einander-setzung“ ist Heideggers Übersetzung für das heraklitische „Grundwort“ Polemos (vgl. Fragment, B 53); vgl. *Aletheia* (Heraklit Fragment 16), in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 257–282, hier: 277; vgl. auch: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 169. Damit ist auch hier jenes Geschehen intendiert, in dem „die Sprechenden durch das Gespräch sich wechselweise erst in den Aufenthaltsort einlassen und sich zu ihm hinbringen, von dem her sie jeweils sprechen“ (Was heißt Denken? Tübingen 1954, 110).

ten der Tradition auseinanderzusetzen, auf deren Erbe etwa Nietzsche und Heidegger ihr Denken als „Ant-Wort“<sup>24</sup> zurückbeziehen. Nietzsche und Heidegger sind sich sehr wohl darüber bewußt, daß ihr Denken geschichtliche Wurzeln hat, und benennen diese auch ausdrücklich: Für Nietzsche ist es das „vorsokratische“ Denken (er selbst prägt diesen Begriff dafür)<sup>25</sup> und für Heidegger daneben noch die Dichtung Hölderlins.<sup>26</sup> Vattimo verweist auf diese Traditionsbezüge nicht und diskutierte es daher auch nicht, ob etwa das frühgriechische Denken (und die Dichtung Hölderlins) als historischer Bezugspunkt ausreichen würde(n), um das neue, perspektivisch-geschichtliche Verständnis der Wahrheit des Seins bei Nietzsche und Heidegger hinlänglich zu erklären. Wenn dies der Fall wäre, würde die Annahme des Christentums als tieferer Wurzel für diese philosophiegeschichtlichen Positionen entweder hinfällig oder man müßte zugestehen, daß die geschichtliche Seinserfahrung des Christentums, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch der Sache nach, auch in anderen kulturellen und geschichtlichen Kontexten (Vorsokratik, Hölderlin) begegnen kann und begegnet,<sup>27</sup> also nicht einzigartig ist. Mit dieser Annahme würde aber Vattimos (Re-)Konstruktion der (Philosophie-)Geschichte als Geschick der Schwächung nicht mehr in dieser Linearität haltbar sein. Denn wenn schon etwa im „Physis“-Gedanken Heraklits das Sein als zeithaftes Ereignis gedacht worden wäre (was Heidegger behauptet),<sup>28</sup> so würde das sogenannte „schwache“ Seinsverständnis nicht erst mit der Heilsgeschichte des Christentums einsetzen.

An der Einzigartigkeit und Überlegenheit [!] des Christentums nicht nur im Vergleich mit den anderen Religionen,<sup>29</sup> sondern auch als die bestimm-

<sup>24</sup> Vgl. *M. Heidegger*, Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1956, 30–33.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Nachgelassene Fragmente; Sommer 1875 6 [14]; KSA VIII, 102, 24. Dazu (wie auch zu Heideggers Bezug auf das frühgriechische Denken) die entsprechenden Kapitel in: *M. Thurner*, Der Ursprung des Denkens bei Heraklit, Stuttgart [u. a.] 2001.

<sup>26</sup> Heideggers frühe Auseinandersetzung mit dem Christentum in seinen Vorlesungen zur „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (1920) wird zwar von der gegenwärtigen Heidegger-Forschung häufig als Quelle zentraler Gedanken in „Sein und Zeit“ betrachtet, vom späteren Heidegger aber nicht mehr als solche benannt. Dazu das Kapitel „Hos mé. Heidegger e il cristianesimo“, in: *Dopo la cristianità, 129–142* (deutsch in: *F. Uhl/A. R. Boelderl [Hgg.] Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 2001, 169–182*).

<sup>27</sup> In diesem letzteren Sinne denkt etwa der ‚Metaphysiker‘ Nicolaus Cusanus postmoderner als so mancher Postmoderne, wenn er sagt, daß im Prinzip bereits der Vorsokratiker Pythagoras die (christliche) Trinität erkannt hätte; vgl. *Nicolaus Cusanus*, De docta ignorantia I, 7 (ed. *Wilpert-Senger*, nr. 18, 6–8).

<sup>28</sup> Zum Physis-Gedanken bei Heraklit: *M. Thurner*, Anfang. Die Ursprünglichkeit der Physis. Tiefenphänomenologie und Geschichte (Heraklit, Jacob Böhme, José Sánchez de Murillo). In: *Anfang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 1* (2004), 13–51.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. *Dopo la cristianità*, 12, 31, 105f. Erstaunlich und auffällig ist, daß ausgerechnet einer der renommiertesten Vertreter des Pluralismus der Postmoderne, religionentheologisch gesprochen, kein ‚Pluralist‘ ist. Vattimos Bestimmung des Christentums als „universaler Religion“ entspricht eher einem religionentheologischen Inklusivismus, wie ihn etwa Karl Rahner vertreten hat. Fundamentaltheologisch-apologetisch gesprochen ist aber Vattimo damit nicht nur ein Exponent der sogenannten „Demonstratio christiana“, sondern darüber hinaus auch einer „Demon-

mende Kraft für die Formung der (post-)modernen Welt hält aber die schwache Vernunft Vattimos unbedingt fest; denn damit steht und fällt seine ganze Christentums-Philosophie. Das schwache Denken räumt also dem Christentum eine Vor-Machtstellung in der Religions- und Bewußtseinsgeschichte ein, die den diesbezüglich stärksten Äußerungen des starken Denkens der Metaphysik – etwa Hegels Verständnis des Christentums als „absoluter Religion“ – in nichts nachstehen, sie sogar übertreffen.<sup>30</sup> Nur weil es in diese Machtstellung gebracht wird, kann das Christentum bei Vattimo überhaupt paradoxerweise zu jener Art ‚Metaerzählung‘ der Postmoderne werden, einer philosophischen Richtung, die nach einem ihrer Begründer (F. Lyotard) ja gerade in der Verabschiedung aller Metaerzählungen durch deren Schwächung bestehen soll.<sup>31</sup> In der vorausgesetzten Einschätzung des Christentums erweist sich Vattimos schwache Vernunft ebenso eindeutig wie selbstwidersprüchlich als Machtdenken.

## 2.2 Die Reduktion der Schwäche

Ähnlich ‚fragwürdig‘<sup>32</sup> wie die philosophische Reduktion der (neueren) Philosophiegeschichte auf die christliche Heilsgeschichte scheint auch Vattimos theologische Reduktion des Christentums auf den Inhalt der Schwäche zu sein. Alle anderen theologischen Daten, die neben der Selbstschwächung (*Kenosis*) Gottes das christliche Selbstverständnis geprägt haben, werden von Vattimo entweder ohne eine weitere Bedeutungsdifferenzierung mit dem (hermeneutischen) Schwächungsprozeß identifiziert (so die Inkarnation, der Kreuzestod, die Trinität<sup>33</sup> oder die Kirche<sup>34</sup>) oder – wie die meisten – gar nicht erwähnt. Vattimos (indirekter) Anspruch, nicht nur das Christentum erschöpfend zu deuten, sondern das Christentum auch als ‚Metaerzählung‘ von Philosophiegeschichte und Postmoderne zu erweisen,

---

stratio catholica“, weil er – im Anschluß an Novalis – ausschließlich und ausdrücklich die katholische Kirche als Verwirklichung der universalen Religion des Christentums ansieht (vgl. ebd. 81). An der Vielfalt der Erfahrungen des Religiösen in den anderen Religionen oder Konfessionen ist der Denker der postmodernen Vielfalt erstaunlicherweise nicht interessiert, sondern ausschließlich an der „Spiritualität“ des säkularisierten Christentums im postmodernen Okzident. Zur Religionstheologie und den klassischen „Demonstrationes“ der Fundamentaltheologie vgl. H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukeel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* Freiburg i.Br. [u.a.] 1993.

<sup>30</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Die vollendete Religion*, in: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 3: Vorlesungen über die Philosophie der Religionen*, Teil 3, Hamburg 1984. Dazu: M. Schulz, *Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung*, in: *MThZ* 47/4 (1996), 365–384. Im Unterschied zu Hegel hebt aber Vattimo die Religion nicht in der Philosophie auf, sondern erhebt die Religion (das Christentum) gleichsam über die Philosophie, indem er die philosophiegeschichtliche Entwicklung davon bestimmt sein läßt.

<sup>31</sup> Darauf bezieht sich affirmierend auch Vattimo; vgl. *Dopo la cristianità*, 18.

<sup>32</sup> Im Sinne Heideggers „einer Frage würdig“, vgl. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, 63f.

<sup>33</sup> Vgl. *Dopo la cristianità*, 65.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 72.

steht auf einer denkbar schmalen Basis. Deren Selektion zur zentralen Kategorie des Christentums müßte zunächst in einer näheren Verhältnisbestimmung zu all jenen Phänomenen begründet werden, die in der (Heils-)Geschichte ebensowohl oder noch mehr als Ausdrucksgestalten des Christentums galten.

Vattimo ist nicht der erste Autor, der das Moment der Schwäche Gottes philosophisch expliziert. In der Tradition christlicher Mystik, bei Meister Eckhart und Jakob Böhme, wird die biblische Rede von der Selbsterniedrigung Gottes in einer Weise für das Verständnis des Christentums fruchtbar gemacht, welche dieses Datum in einen umfassenderen Gesamtzusammenhang integriert. In ihren Reflexionen über Demut und Armut deuten beide Denker die Niedrigkeit als ein Moment im Leben der inneren Wirklichkeit Gottes selbst.<sup>35</sup>

### 2.2.1 Meister Eckhart: Die Selbstenthöhung Gottes im Geschehen der Gottesgeburt

Die Einsicht in die ‚Schwachheit‘ Gottes ergibt sich bei Meister Eckhart aus seinen beiden ‚starken‘ ontotheologischen Grundthesen *Esse est Deus*<sup>36</sup> und *Deus est intelligere*<sup>37</sup>. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Seins schließt dessen Identifikation mit dem absoluten Guten mit ein. Als dieses vollkommene Gute aber kann sich das Sein Gottes nur in der Selbstgebung verwirklichen: „Wie die Geschöpfe ihr Sein haben und ihr Sein oder das Sein für sie im Empfangen des Seins besteht, so besteht für Gott das Sein im Schenken des Seins.“<sup>38</sup> Als der absolut Vollkommene wird Gott damit paradoxerweise zugleich zum absolut Bedürftigen, der „von Not“ etwas oder jemanden braucht, dem er sich geben kann.<sup>39</sup> Da Gott als das absolute

<sup>35</sup> Vgl. D. Schoeller Reisch, Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme, Freiburg i.Br./München 1999. Dazu die Rezension von M. Thurner, in: PhJ 107 (2000), 517–519. Zu Böhme (und zur Rezeption von dessen Demutgedanken in der Konzeption der „Tiefmuth“ bei Franz von Baader) vgl. das Kapitel „Armut und Demut“, in: J. Sánchez de Murillo, Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie, München 1986, 226–7.

<sup>36</sup> Meister Eckhart, Opus tripartitum, Prologus generalis, in: Lateinische Werke, herausgegeben von J. Koch [u.a.], Stuttgart 1936ff. [im folgenden: LW] I, 156, 15–158, 4. Dazu: K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976 (Nachdruck in: Ders., Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters, Dettelbach 1999); R. Manstetten, *Esse est Deus*, Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg i.Br./München 1993.

<sup>37</sup> Vgl. *Quaestiones Parisienses*, zweite These. LW V, 37, 9. Dazu: R. Imbach, *Deus est intelligere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser *Quaestiones* Meister Eckharts, Fribourg 1976.

<sup>38</sup> Genesis-Kommentar. LW I, 299, 4f. Vgl. auch LW I, 77, 8f. „*deo esse est dare esse*“. Dazu: M. Thurner, Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: M. Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, 153–184.

<sup>39</sup> Predigt 4: ‚*Omne datum optimum*‘. In: *Deutsche Werke*, hg. von J. Quint und G. Steer, Stuttgart 1936ff. [im Folgenden: DW] I 61, 4. Weitere Stellen zum „Müssen“ der Selbstmitteilung

Sein aber auch der absolute Wahrheitsintellekt ist, vollendet sich seine Selbstverwirklichung in der Seinsgebung erst, wenn er sich selbst im geistbegabten Geschöpf erkennt. Dies ereignet sich in der und als die Gottesgeburt im Seelenfünklein des Menschen, in der göttlicher Vater und vergöttlichter Sohn aus ihrer gegenseitigen Bedürftigkeit hervorgehen: „Unter dem Wort ‚Vater‘ versteht man Sohnschaft, und das Wort ‚Vater‘ bedeutet ein lauterer Gebären und ist das Leben aller Dinge. Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und in gleicher Weise gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur und gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er seinen Sohn in der Seele gebäre, es sei ihm lieb oder leid.“<sup>40</sup>

Die demütige Verwiesenheit auf die Seinsaufnahme durch den endlichen Intellekt des Menschen wird von Meister Eckhart ausdrücklich als „Enthölung“ Gottes begriffen und bezeichnet.<sup>41</sup> Diese ‚Schwächung‘ der göttlichen Machtposition ist derart unmetaphysisch, daß sie im metaphysischen Zeitalter als unorthodox verurteilt wurde. Der Gedanke Meister Eckharts, daß der gebende Gott niedriger und bedürftiger sei als der empfangende Mensch und demzufolge in diesem kenotischen Seinszusammenhang nicht der Mensch, sondern Gott die Stelle des Knechtes einnehme, wurde in die päpstliche Verurteilungs-Bulle *In agro dominico* von 1329 aufgenommen: „Ich habe neulich darüber nachgedacht, ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder begehren wollte: Ich möchte mir das gar sehr überlegen, weil ich da, wo ich der von Gott Empfangende wäre, unter ihm oder unterhalb seiner stünde, wie ein Diener oder Knecht; er selbst aber ein Herr wäre durch sein Geben; und so soll es mit uns nicht stehen im ewigen Leben.“<sup>42</sup>

### 2.2.2 Jacob Böhme: Die Tiefe der göttlichen Armut als Un-Grund der Leibwerdung

Ebenso wie Meister Eckhart erkennt auch Jacob Böhme das Moment der ‚Schwäche‘ als ursprünglich für die Wesensverwirklichung Gottes. Anders als Eckhart begründet er dies aber nicht, indem er Gott als den absoluten Seinsgrund begreift, sondern indem er ihn als das reine, ungründige Nichts denkt. Weil das ungründige Nichts Gottes die reine Leere und damit Armut ist, ist es zunächst nichts als lauter (Sehn-)Sucht:

Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht. Denn das Nichts ist eine Sucht nach etwas: Und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe, sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch ein Nichts ist, als bloß eine begehrende Sucht. [...] Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in

Gottes sind gesammelt bei: S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Gütersloh 1956, 108–110.

<sup>40</sup> Predigt 4; DW I, 71, 6–72, 11.

<sup>41</sup> Vgl. Predigt 14; DW I, 237, 6.

<sup>42</sup> Zit. nach: J. Quint (ed. und Übersetzung), Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, München<sup>6</sup>1985, 450–453, Nr. 9.

sich selber, und da doch die selbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur bloß ein Wille: Er hat nichts, und ist auch nichts, das ihm etwas gebe, und hat auch keine Stätte, da er sich finde oder hinlege. So dann nun also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie ihr selber den Willen zu etwas; und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedanke, der gehet aus der Sucht, und ist der Sucht Sucher, denn er findet seine Mutter als die Sucht.<sup>43</sup>

Die in der Wesen- und damit Seinslosigkeit des göttlichen Nichts bestehende Schwäche wird bei Jacob Böhme paradoxerweise als ein absoluter Anfang gedacht, aus dem in einem Lebensgeburtssprozeß schließlich die leibliche Wirklichkeit Gottes hervorgeht: Weil das göttliche Nichts in seiner Armut zugleich reine „Begierde“ ist, aber nichts hat, was es begehren könnte, kann es seine Sucht zunächst nur auf sich selbst ausrichten. Die ungründige Tiefe der göttlichen Armut wird so zum Grund einer Urbewegung des Lebens, die sich auf sich selbst zentriert. Damit schafft sie ein Innen und Außen und verwirklicht sich so in den Dimensionen des Leibes: Inkarnation. Das kenotische Moment wird so von Böhme als Ursprung und Erhalter eines (göttlichen) Seins begriffen, das ganz im Hervorgang des leiblichen Lebens besteht: „Und der Sohn ist des ersten Willens, als des Vaters, Demuth und begehret hinwieder also mächtig des Vaters Willen, denn er wäre ohne den Vater ein Nichts.“<sup>44</sup>

In ihrer Funktion als ungründiges Begründungsmoment im Prozeß der (Leib-)Werdung des Seins aus der Tiefe des Nichts wird die ‚Schwäche‘ auch bei Böhme im Kontext eines nicht-metaphysischen Seinsverständnisses gedacht, dessen Denkform man im vorsokratischen Sinn als „bathy-physisch“ bezeichnen könnte.<sup>45</sup>

### 2.3 Die Inkarnations-Vergessenheit

Vergleicht man die Reflexionen Eckharts und Böhmes über die göttliche Schwäche mit den Affirmationen Vattimos, so wird deutlich, daß das biblische Datum der *Kenosis* bei den beiden älteren Mystikern in einen viel umfassenderen Kontext integriert ist und daraus in seinem inneren Sinn begründet wird. Dieser Kontext ist die Geburt Gottes (Meister Eckhart) oder die Leibwerdung des Seins (Jacob Böhme). Die Schwäche, auf die Vattimo das Christentum reduziert, erweist sich darin als Moment in einem Geschehen, das für die christliche Wirklichkeit viel umfassender und tiefer zu sein scheint: Die Geburt des (leiblichen) Lebens. Wenn Vattimo von der Inkarnation spricht, so sieht er darin keine Bedeutungsdifferenz zu seinem

<sup>43</sup> Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio (Mysterium pansophicum); Der Erste Text, Zeile 1-Der Zweyte Text, Zeile 5. Zitiert nach: *Jacob Böhme*, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, herausgegeben von W.-E. Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 [= W] III, 97.

<sup>44</sup> Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, Nr. 20, Zeile 1; W XV, 9.

<sup>45</sup> Vgl. *Heraklit*, Fragmente, B 123, B 45: der „tiefe (*bathýs*) Logos der Seele“. Dazu: M. Thurner, Art. Böhme, Jakob, in: M. Vinzent (Hg.), Metzler Lexikon Christlicher Denker, Stuttgart 2000, 108–112.

Verständnis der Schwäche, das heißt, er fragt nicht, was es bedeutet, daß Gott im Prozeß seiner Selbstschwächung Leib und Fleisch wird. Im Gegenteil: Die Schwächung wird von ihm gerade nicht auf das Werden der leiblichen Wirklichkeit bezogen, sondern ausschließlich auf die philosophische Geschichte der geistigen Wahrheit. Trotz seines Anspruchs, nach-metaphysisch zu denken, affirmiert Vattimo mit dieser Inkarnations-Vergessenheit das Grundmoment des metaphysischen Denkens, nämlich die Scheidung von Geist und Leib. Das Christentum, welches die Religion der *Leibwerdung* ist, bleibt bei ihm rein ein Phänomen der *Geistesgeschichte*.

Augenscheinlich wird diese innere Aporie einer nach-metaphysisch sein wollenden, aber in ihren unausdrücklichen Prämissen metaphysisch bleibenden Philosophie des Christentums in Vattimos Aussagen zur Sexualität. Vattimo spricht zwar in einem sicher öffentlichkeitswirksamen ‚Bekanntnis‘ über die (eigene) (Homo-)Sexualität, bezeichnet aber das entsprechende Kapitel ausdrücklich als „Einschub“<sup>46</sup>. Die Erfahrung des Lebens des Leibes in der Sexualität liegt so nicht dem Gedanken zugrunde, wird vielmehr nachträglich eingeschoben, und bleibt damit philosophisch unfruchtbar.<sup>47</sup> Mit diesem Ausschluß der Liebe des Leibes aus dem philosophischen Denken bleibt Vattimo ebenso metaphysisch wie Heidegger, dessen Liebesbeziehung zu Hannah Arendt ebensowenig in seiner philosophischen Gesamtausgabe dokumentiert ist, sondern in einem separat edierten Briefwechsel, der sich in seinem denkerischen Gesamtwerk ebenso wie ein „Einschub“ ausnimmt.<sup>48</sup>

Im Hinblick auf diese Inkarnations-Vergessenheit wird es mehr als fragwürdig, ob in Heideggers Denken tatsächlich jene erschöpfende philosophische Einlösung der christlichen Heilsgeschichte vorliegt, die Vattimo als Grundlage seiner Christentumsdeutung feststellt. Heidegger selbst scheint es ‚vergessen‘ zu haben, daß die von ihm vom Sein als Ereignis ausgesagte Geschehensform des Vergehens ursprünglich die Seinsweise des leiblichen Seins ist,<sup>49</sup> ebenso wie der sich selbst verbergende Entzug des Ursprungs in die ‚Seinsvergessenheit‘ eigentlich das Phänomen der leiblichen Scham ist.<sup>50</sup> Diese Inkarnationsvergessenheit scheint ihrerseits in einer Angst vor der

<sup>46</sup> Einschub: „moralische Frage“. In: Glauben – Philosophieren, 77–82.

<sup>47</sup> Wenn Vattimo bestimmte Normen der kirchlichen Sexualmoral als „eindeutig abergläubische Restbestände“ bezeichnet (Glauben – Philosophieren, 80), so scheint er damit indirekt einen aufgeklärten und damit vernunft-metaphysischen Umgang mit der Sexualität zu favorisieren. Auch damit würde der Leib ‚inkarnationsvergessen‘ vom Geist bestimmt und nicht umgekehrt.

<sup>48</sup> Vgl. H. Arendt/M. Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen herausgegeben von U. Ludz, Frankfurt am Main 1998.

<sup>49</sup> Die Geschehensform der Zeit ist die Leibwerdung, wie es sich im Phänomen des Alterns zeigt. Erst im (christlichen) Gedanken der Leibwerdung, bis zu dem Heidegger nicht vorgedrun-gen ist, wäre damit die Intention von „Sein und Zeit“ erfüllt. Das leibliche Vergehen wird als Grundform des Seinsgeschehens erfaßt bei J. Sánchez de Murillo, Der Geist der deutschen Romantik, 24–26.

<sup>50</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Ausgang von Heraklits Fragment 123, in: M. Thurner, Auf-gang. Die Ursprünglichkeit der Physis.

und in einem Sich-Schämen über die Vergänglichkeit des eigenen Leibes ihren tieferen Grund zu haben, welche das ganze metaphysische Denken (und auch noch die meisten Versuche von dessen Überwindung) durchstimmt.

Eine Philosophie würde dem Christentum wohl erst dann entsprechen können, wenn sie die ‚Schwäche‘ der affektiven Empfindlichkeit des leiblichen Lebens stark macht.<sup>51</sup> Was Vattimo in seinen Überlegungen zur Poetisierung und sich selbst verflüchtigenden Ornamentalität als postmoderne religiöse Erfahrungsmöglichkeit aufzeigt, ist in seiner Definition als das „was die Computer nicht machen können, [...] ein bestimmter Geruch, eine bestimmte Atmosphäre“ keineswegs die „sekundäre aller sekundärsten Qualitäten“,<sup>52</sup> sondern es sind die ursprünglichsten erotischen Empfindungen des Leibes: die „Lust“, die „Begierde“, der „Kuß“,<sup>53</sup> die „freye Lust“ des „Liebe-Spiels“<sup>54</sup>.

#### 2.4 ‚Anaximandrinisches‘ Christentum

In der seinen philosophischen Aussagen zugrundegelegten Auffassung vom Christentum beschränkt sich Vattimo auf jene Momente des bisherigen christlichen Selbstverständnisses, die Vergehen und Untergang und damit „Schwächung“ zum Inhalt haben. Sowohl in den Quellen wie auch in der (von Vattimo als Interpretationsgeschichte hoch geschätzten) Tradition des Christentums sind diese Untergangs-Momente aber in einen umfassenden Zusammenhang integriert, der von Phänomenen bestimmt wird, die Vat-

<sup>51</sup> Dies versuchen im Ausgang von Meister Eckhart Michel Henry und Rolf Kühn in ihrer „radikalen Lebensphänomenologie“, im Ausgang von Jacob Böhme José Sánchez de Murillo im „weiblichen“ Denken seiner „Tiefenphänomenologie“. Dazu: *M. Henry, C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996 (deutsch: *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg i.Br./München 1997); *M. Henry, Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000 (deutsch: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg i.Br./München 2002); sowie dazu mit zahlreichen Angaben zu Primär- und Sekundärliteratur: *R. Kühn, Radikalisierung des Denkens. Zur Lebensphänomenologie Michel Henrys*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch 6* (2000), 307–321; *R. Kühn, Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg i.Br./München 2003; *J. Sánchez de Murillo, Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik*, Stuttgart [u.a.] 2002. Dazu: *R. Haas, José Sánchez de Murillo. Der Begründer der Tiefenphänomenologie*, in: *Information Philosophie 2/2003*, 74–79. – In seiner Intention der Erneuerung der „großen Vernunft“ des *Leibes* (vgl. Also sprach Zarathustra I; Von den Verächtern des Leibes. KSA IV, 39, 10) scheint der Antichrist Nietzsche der Religion der Inkarnation freilich näherzukommen als Heidegger. Jedoch ist es nicht dieser Aspekt, den Vattimo in seiner Nietzsche-Deutung als Entsprechung zur christlichen Tradition bestimmt, sondern die Position Nietzsches in der Frage nach der Wahrheit des *Geistes*.

<sup>52</sup> Dopo la cristianità, 56.

<sup>53</sup> *Meister Eckhart*, Predigt 4; DW I, 72, 12–14; Predigt 31; DW II, 177, 2. Predigt 68; DW III, 152, 2. Predigt 39; DW II, 263, 4. Predigt 15, DW I, 247, 2.

<sup>54</sup> *J. Böhme, Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter* (Clavis); Das II. Principium, Die sechste Gestalt, Zeile 13; W X, 114. – Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum); Cap. 16, Nr. 11, Zeile 7; W XIV, 233. Zur Idee des „Liebe-Spiels“ bei Böhme: *M. Thurner, „Die Welt ein Spiel“*. Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme). In: *Edith-Stein-Jahrbuch 7* (2001), 192–210 [erster Teil]; und *Edith-Stein-Jahrbuch 9* (2003), 177–197 [zweiter Teil].

timo ‚ignoriert‘: Schöpfung, Zeugung, (Wieder-)Geburt,<sup>55</sup> Auferstehung, (Neu-)Anfang, Aufgang. Die „Guteit“ der Botschaft Jesu (des Evangeliums), und damit die befreiende und ‚erlösende‘ Eigenschaft des Christentums definiert sich ja gerade von der Offenbarung her, daß die Untergangsmomente des Seins (der Tod) angenommen werden können, weil es nicht dabei bleibt, weil sie vielmehr in ein umfassendes Geschehen des Wiederauflebens integriert sind. Wie das Christentum in Vattimos Reduktion auf die „Schwächung“ diesen erlösenden, für die Existenzbewältigung notwendigen Glauben noch vermitteln soll, bleibt fraglich. Ebenso, wie ein nur noch entschwindender Gott überhaupt in jenem mystisch spirituellen Gebet des Christen noch ansprechbar sein könnte, zu dem Jesus in seinem „Vater unser“ die Gläubigen angeleitet hat.

Im Hinblick auf die philosophischen Grundentscheidungen von Vattimos Christentumsverständnis wird indes deutlich, daß für ihn im Grunde die positive Lebensbewältigung nicht mehr als inneres Ziel des christlichen Glaubens angesehen wird. Die Unterschlagung der Geburts- und Auferstehungsmomente im Christentum findet ihren tieferen Grund nämlich darin, daß die positive Affirmation des Lebens für Vattimo ein Akt der ‚Stärke‘ – sogar der „Gewalt“ ist,<sup>56</sup> den eine Vernunft der „Schwäche“ nicht mehr gut heißen kann. In diesem Sinne kann Vattimo sogar für die (patristische) Verbindung der Sexualität mit der (Erb-)Sünde (Augustinus) Verständnis aufbringen:<sup>57</sup> In dem Moment, wo ich mein Leben affirmiere, nehme ich immer einen Lebensraum und eine Lebenszeit ein, die ich damit einem anderen nehme.

Für das schwache Denken stellt sich das bloße Leben damit indirekt in einer Weise als eine Schuld dar, die an das Daseinsverständnis erinnert, welches im sogenannten „Spruch“<sup>58</sup> des Anaximander (Fragment B 1), dem ersten im Wortlaut überlieferten philosophischen Text überhaupt, beeindruckend formuliert ist: „Aus welchen aber das Entstehen ist den Seienden, in die hinein findet auch ihr Vergehen statt; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für das Unrecht, nach der Ordnung der Zeit.“ Vattimos ‚anaxi-

<sup>55</sup> Vgl. H. Saner, *Memento nasci. Vorbemerkungen zu einer Philosophie der Geburt*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, Freiburg i.Br. [u. a.] 1976, 142–161 [= zur Philosophie der „Gebürtigkeit“ u. a. bei Heidegger und Arendt]. In diesem Sinne denkt etwa Franz von Baader das Sein christlich als „Permanenz“ in der „Renaszenz“ (vgl. F. von Baader, *Werke* [ed. Hoffmann] II, 37; IX, 322; X, 32). Vattimo würde diesbezüglich wohl eher von einer ‚Permanenz in den Okzidenz‘ sprechen. Darin unterscheidet sich Vattimo auch von seinem philosophischen Referenzpunkt Heidegger (vgl. Abschied, 40), der sehr wohl für die Zeit nach dem Selbst-Entzug des Seins in die „Seinsvergessenheit“ der Metaphysik – sogar in Anlehnung an Terminologien der christlichen Heilsgeschichte – einen „anderen Anfang“, einen „Advent des Seins“ und eine „Rettung durch den kommenden [letzten] Gott“ prophetisierend voraussagte.

<sup>56</sup> Dazu das Kapitel „Violenza, metafisica, cristianesimo“, in: *Dopo la cristianità*, 119–127; sowie „Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung“, in: *Abschied*, 76–108.

<sup>57</sup> Vgl. *Dopo la cristianità*, 118f.

<sup>58</sup> So bezeichnet von M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main<sup>3</sup> 1957, 296–343.

mandrinische' Version des Christentums, die in ihren lebensverneinenden Grundzügen und ihrer gnostisierenden Christologie an Wagners schopenhauerische Version des Christentums im *Parsifal* erinnert,<sup>59</sup> widerspricht aber jener ursprünglichen Affirmation des Lebens, welche die Sicht des biblisch-christlichen Schöpfergottes selbst ist: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte. Es war sehr gut“ (Gen 1, 31).

Das Christentum ist für Vattimo eine Religion nur des Endes, nicht des Anfangs des Lebens. Denn eine konsequent zu Ende gedachte und geführte Schwächung führt schließlich zum vollkommenen Ende. Mit der Säkularisation der Welt und des Religiösen hat das Christentum den ersten Teil dieser seiner (in Vattimos Sinn) ‚voll-endenden‘ Wirksamkeit vollbracht. Besteht das Ende dieser Vollendung in einer Annihilation von Leben und Sein überhaupt, das ja allein in seinem Bestand schon Stärke, Gewalt und damit Sünde ist? Vattimo gibt zwar immer wieder eine Grenze des Schwächungs-, Säkularisations- und Annihilationsprozesses an, nämlich die „Liebe“.<sup>60</sup> Da er aber die Liebe – auch in ihrer Identifikation mit den ‚Werten‘ des (post-)modernen Rechtsstaates – inhaltlich als nichts anderes als diesen Schwächungsprozeß definiert, ist dieses Stoppsignal eine *petitio principii*, die den Annihilationsprozeß *in infinitum*, bis zum (bitteren?) Ende perpetuiert.

<sup>59</sup> Vgl. die Deutung des Geboren-worden-Seins als ursprünglicher Schuld bei A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 63. Zur Affinität Vattimos zu Schopenhauer vgl. den Abschnitt „Die Aktualität Schopenhauers“ in: *Abschied*, 127–153. – Daß die ‚Einnahme‘ des anderen auch positiv in eine Deutung des Christentums integriert werden kann, zeigt etwa Franz von Baader in seiner Identifikation der Eucharistie mit der „Anthropophagie“, gemeint im Sinne jenes Grundvollzuges von Leben, in welchem sich der Mensch (wie jedes lebendige Seiende) in den einen gemeinsamen mystischen Urleib zurückfügt, „einverleibt“ (Baader, *Werke* IV, 221 f.; X, 73 f.). In diesem ‚gewaltsamen‘ Geschehen des sich gegenseitigen Verzehens der Lebendigen sieht Baader die Wesenswirklichkeit der Liebe: „In diesem wechselseitigen Füreinandersterben und Einanderleben besteht der Prozeß des Lebens und das Wunder der Liebe“ (*Werke* VIII, 162). Im Unterschied zu Vattimo, der sich diesbezüglich auf die Thesen von Girard zu „Das Heilige und die Gewalt“ bezieht (vgl. z. B. *Dopo la cristianità*, 122 f.), kann Baader (*Werke* X, 73 f.) damit ausdrücklich eine tiefere anthropologische Gemeinsamkeit zwischen dem christlichen Liebesopfer und den heidnisch-antiken Mysterien- und Naturreligionen sehen.

<sup>60</sup> Vgl. *Glauben – Philosophieren*, 65–69; *Dopo la cristianità*, 88, 117.