

# Be-Entgrenzung der Zeichen. Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne

Karlheinz Ruhstorfer

Die Sorge um die Wahrheit ließ den heutigen Papst einst von der „Diktatur des Relativismus“ sprechen. Ohne Zweifel gibt es in unseren Tagen einen verbreiteten Relativismus und Nachwirkungen des modernen Nihilismus, die unsere Kultur und Gesellschaft prägen. Es gibt aber auch neue Formen fundamentalistischer Absolutheitsansprüche in Islam, Protestantismus und Katholizismus (Stichwort Piusbruderschaft) sowie im neuen Atheismus, der sich besonders in Großbritannien seit einigen Jahren ausgebildet hat. Nennt man die Alternativen absolute Wahrheit und Relativismus, dann wird die Postmoderne meist Letzterem zugeschlagen. Es ist aber durchaus fragwürdig, ob sich postmoderne Mentalität bzw. Philosophie und Theologie wirklich in dieser Entweder-oder-Falle einfangen lassen. Absolute Wahrheit oder keine Wahrheit. Gibt es nicht eine Wahrheit der Postmoderne, die jenseits dieser Alternativen liegt? Hat postmodernes Denken eine eigentümliche und vielleicht verborgene Relation zum Absoluten? Ich werde in einem ersten Schritt das postmoderne Verhältnis zur Wahrheit am Beispiel von Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion und Catherine Keller umreißen. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, dieses mit Metaphysik und Moderne in eine Relation zu bringen und so dem Wahrheitsverständnis der Postmoderne einen Topos zuzuweisen, der nicht gering geschätzt werden sollte.

## A. Positionen

### 1. Michel Foucault – Die Spiele der Wahrheit

Schon in seinem ersten Hauptwerk *Histoire de la folie*, zu Deutsch *Wahnsinn und Gesellschaft*, stellt sich für Michel Foucault die Frage nach der Wahrheit, insofern Vernunft und Wahrheit, Wahnsinn und Unwahrheit von alters her verbunden sind. Für Foucault hängen Wahrheit und Geschichte sowie Wahrheit und Gesellschaft zusammen. Das Herz der Unterscheidung lässt an Parmenides und seine Scheidung von Sein – Nichtsein, Licht – Finsternis, Wahrheit – Unwahrheit denken. Nach Parmenides sagt die Wahrheit, wie es ist. Und die Vernunft vernimmt die Wahrheit über das Sein und das Nichtsein sowie über die Verwechslung von beiden und die Grauzone des Werdens. Auch das Wissen über das unvernünftige Meinen der Menschen ist Teil der ganzen Wahrheit. Konkret untersucht Foucault in *Histoire de la folie* die Produktion von Wahnsinn und Vernunft im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Ziel der Untersuchung ist es aber, die herrschende Praxis der Psychologie, Psychoanalyse und Psychotherapie durch geschichtliche Relativierungen in Frage zu stellen und damit wieder fragwürdig zu machen. Es geht Foucault darum, Recht und Würde des Anderen, Ausgegrenzten, Marginalisierten zu wahren.

In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France thematisierte Foucault nun den Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen als eines der drei großen Ausschließungssysteme (Erlaubt-Verboten, Vernunft-Wahnsinn). Noch

Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Professor für Systematische Theologie an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau

nicht auf der rein abstrakten Ebene innerhalb eines Diskurses erscheint die Grenzziehung von Wahrheit und Unwahrheit von willkürlichen Zwängen durchherrscht. Auf einer anderen Ebene freilich – und diese ist für das Leben entscheidend – zeichnet sich ab, wie unsere Diskurse vom vorgängigen Willen zur Wahrheit geprägt sind. Die Frage nach den Grenzziehungen, die unseren Willen zum Wissen bestimmen, führen zur Analyse eines komplexen „Ausschließungssystems“, das historisch, veränderbar und doch institutionell zwingend ist (*Ordnung des Diskurses*, S.14). Diese Systeme, die Foucault „Dispositive“ der (Bio-)Macht nennt, beherrschen und bestimmen die Menschen. Vor allem die Frage, was der wahre Mensch sei, wird von den Macht-Wissens-Strukturen, die die gesamte gesellschaftliche Realität bis in den letzten Winkel durchziehen, geprägt.

Hier ist festzuhalten, dass er den Gedanken der Wahrheit in keiner Weise negiert. Vielmehr geht es ihm darum, die Macht-Wissens-Verhältnisse, welche bestimmen, was Wahrheit und damit auch das Verbindliche ist, im Fluss zu halten. In diesem Kontext ist Foucaults Wort vom „Tod des Menschen“ zu hören. Als im 19. Jahrhundert die theologische Begründung von Macht und Wissen ihre gesellschaftlich dominierende Stellung aufgeben musste, hat sie diese Position an anthropologische Wissenschaften abgetreten. Jura, Medizin, Psychologie, Biologie, Soziologie, welche die Stelle der metaphysischen Theologie eingenommen haben, werden nun ihrerseits von Foucault destabilisiert. Foucault bestreitet diesen Wissenschaften das Recht zu definieren und damit zu begrenzen, was der Mensch ist und was nicht. Für Foucault gibt es jedoch – anders als für Jürgen Habermas – keinen herrschaftsfreien Diskurs, in welchem die Wahrheit frei bestimmt werden könnte. Wohl aber kämpft Foucault für eine Öffnung der Wahrheitsfrage, für ein freies Spiel der Kräfte. Die Wahrheit des Menschen wird zur Sache von Wahrheitsspielen: „Wie ich eingangs bereits gesagt habe,

bestand mein Problem schon immer in dem des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit: Wie tritt das Subjekt in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit ein“ (*Freiheit und Selbstsorge*, S.17). Seine großen Untersuchungen über die *Histoire de la sexualité*, deutsch *Sexualität und Wahrheit*, wollen zeigen, wie der Mensch in Wahrheitsspielen, welche die Sexualität betreffen, konstituiert wird. In den Bekenntnissen des Fleisches spricht der Mensch die Wahrheit über sich selbst aus. Durch seine Kritik versucht Foucault die Selbstverwirklichung des Menschen auf Grund seiner Beziehung zur Wahrheit offen zu halten.

Foucault wendet sich durchaus nicht gegen einen im Leben wirksamen Begriff der Wahrheit. Vielmehr tritt er für eine pluralisierte Wahrheit ein, die der Besonderheit des Individuums gerecht wird. Dabei sind Identität und Wahrheit des Subjekts gerade nichts a priori Gegebenes, sondern sie sind der entscheidende Einsatz des Spiels. Die Möglichkeit, sich selbst ein Anderer zu werden, gilt Foucault als die prinzipielle Forderung an das Ringen um die Wahrheit, in welches das Subjekt unvermeidbar verstrickt ist. Ziel sind nicht relativistische Unverbindlichkeit und Unwahrheit, sondern die „Selbstbeherrschung“, die „Ästhetik der Existenz“ und die „Ethik des Selbst“. Diese besteht gerade in der je eigenen Beziehung zur Wahrheit. Die „Sorge um die Wahrheit“ treibt Foucault an: „Ich möchte, dass es eine Erarbeitung seiner selber durch sich selber sei, eine beflissene Umformung, eine langsame Modifikation durch beständige Sorge um die Wahrheit“ (*Sorge um die Wahrheit*, S.25). „Alle, die sagen, dass für mich die Wahrheit nicht existiert, sind einfältige Geister“ (S.17).

### 2. Jacques Derrida – Die Spur der Wahrheit

Während für Foucault die Frage nach der Wahrheit stark von deren äußeren Kontexten geprägt ist, zielt Derridas Kritik auf den Logos selbst. In seinem frühen Hauptwerk *Grammatologie* kritisiert Derrida den Ethnozentrismus und Logozentrismus. Ersteres besagt in unserem Zusammenhang: Griechische Wahrheit ist die Wahrheit der Menschheit. Oder: Euroamerikanisches Denken ist das wahre Denken. Letzteres meint, dass durch die Konzentration auf die phonetische Schrift der als Idee gedachte Logos das statische Zentrum des Denkens ausmacht. Beidem setzt Derrida – nun nicht mehr nach Art der Destruktion, sondern der kreativen Dekonstruktion – die Schrift bzw. den Buchstaben (*grámma*) entgegen.

Zunächst ist zu erinnern, dass im metaphysischen Kontext die göttliche Idee, die Vernunft oder das transzendente Signifikat der Ort der Wahrheit ist. Von Plato bis Hegel herrscht der Idealismus der Wahrheit. In dem einen göttlichen Grund ist die Wahrheit der Welt beschlossen, und zwar in zeitloser Präsenz (*Grammatologie*, S.26, 28, 30), gleich ob als *éidos*, *ousía*, *essentia* oder *substantia* oder aber auch als Selbstpräsenz des *ego cogito*, *ego existo*. In der Wahrheit sein heißt traditionell: Das, was ist, denken; bei sich sein; bei der Sache sein; beim Gedanken sein. Über die Grenzen der Metaphysik hinaus sieht Derrida noch eine vergleichbare Struktur auch in der nachhegelschen Moderne, wo die theologische Verankerung aufgegeben wurde. Allerdings kommt es deshalb im 19. Jahrhundert zu einer Temporalisierung des Seins und einem Primat des Werdens. Das Sein wird etwa bei Heidegger im Horizont der Zeit erfahren, dabei erhält sich eine letzte Referenz im Sein selbst, das als Anwesen gedacht ist und mithin als Präsenz erfahren wird. Gemäß Derrida

war die ganze Geschichte der Wahrheit (S.39) bis hin zu Heidegger durch den Logos bestimmt, d.h. durch ein phonetisches Verständnis der Sprache. Stets suggeriert die gesprochene Sprache die Präsenz der Sache selbst, gleich ob diese als Signifikat oder als Referent gedacht ist. Das Zeichen (Signifikant) hat seine Wahrheit allein in der ideellen oder phänomenalen Sache. Doch diese mehrtausendjährige Geschichte der Sprache sieht Derrida an ein Ende gekommen.

Die Geschlossenheit (clôture) der „Metaphysik der Präsenz“ und damit des Logophonozentrismus eröffnet eine neue Dimension, die Derrida „die Schrift“ nennt (S.15, 17). Anders als die Sprache (phoné) des Logozentrismus, die den Schein reiner Geistigkeit erzeugt, zeichnet sich die Schrift durch die Materialität aus. Aber gerade wegen der Materialität des geschriebenen Zeichens bildet die Schrift die Grenze zwischen Geistigkeit des Signifikats und der Materialität des Referenten. Zwischen *noûmenon* und *phainomenon* eröffnet sich das Reich der Zeichen, das zugleich das Reich der Differenz ist. Die Sache – Idee oder Phänomen – wird durch die Schrift angespielt, doch streng genommen nicht gegenwärtig. Die Gegenwart der Sache wird im Zeichen aufgeschoben. Die Schrift, die die gesprochene Sprache abbildet, ist der „Signifikant des Signifikanten“. Anders als die Sprache, die den Schein der Gegenwart der Sache selbst erzeugt, steht die Schrift gerade für die Abwesenheit des Referenten, der jedoch eine Spur hinterlassen hat. Ein Zeichen erhält seine Bestimmung nicht vom Bezug auf eine vorgängige Idee oder ein äußeres Phänomen, sondern durch andere Zeichen. Derrida zitiert Saussure: „Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist“ (*Randgänge der Philosophie*, S.39). Damit führt eine Spur weg von der ursprünglichen Sache, die niemals anwesend war, in eine offene Zukunft.

Derrida fordert eine „Rationalität“, die nicht mehr diejenige des Logos ist (S.23). Durch die De-Sedimentierung und Dekonstruktion des Logos wird auch die Wahrheit (S.23f.) verändert. Die Wahrheit selbst wird zum Ereignis innerhalb des Spiels der Signifikanten und erhält einen dynamischen Charakter. Der Gedanke Derridas führt ebenso wenig wie derjenige Foucaults zu einer Relativierung der Wahrheit im Sinne des Relativismus, sondern zu einer situativen Vernetzung der Wahrheit in den Strukturen der Zeichen. Die Wahrheit Derridas ist nicht die Identität von Gedanke und Sache (*intellectus et res*), auch nicht die Unverborgenheit des Seins, sondern die Stimmigkeit der Spur oder die Folgerichtigkeit der Zeichen. Dabei zeigt sich die Wahrhaftigkeit gerade nicht in der Geschlossenheit oder in einem Resultat, nicht im Begreifen des Begriffs, nicht in der Notwendigkeit oder Wirklichkeit, sondern in der Möglichkeit des Begriffsprozesses. Gerade die Offenheit der Spur spricht für ihre Wahrheit (vgl. *Randgänge der Philosophie*, S.40). Derrida ist der Wahrheit auf der Spur, und er findet sie in der *Besonderheit* und *Vielheit*, die sich je und je ereignet und doch unfassbar ist. Die Wahrheit ist ebenso wenig zu begreifen wie Gott. Sie zeigt sich in der Spur des Anderen, dem es gerecht zu werden gilt. Dabei ist jeder andere ebenso wenig ganz zu erfassen wie der ganz Andere, wie Gott. Es bleibt für Derrida in der Wahrheitsfrage notwendigerweise das Moment der Offenheit und der *Möglichkeit* des Anderen. Insofern aber der Andere niemals in meine Gegenwart kommen kann im Sinn einer unverborgenen

Präsenz, handelt es sich auch um eine Unmöglichkeit. Damit ist das volle Erfassen der Wahrheit das Unmögliche. Doch ist es wiederum das Unmögliche, das Derrida zu denken gibt. Indem er den Satz des Angelus Silesius „Nichts werden ist GOTT werden“ interpretiert, stellt er das Unmögliche selbst als dasjenige heraus, worauf es ankommt: „Gott werden oder Nichts-Werden, das allerdings ist unmöglicher als das Unmögliche“ (S.73), und dennoch stellt Derrida mit Angelus Silesius fest: „Das Überunmögliche ist möglich“ (S.74).

### 3. Jean-Luc Marion – Das saturierte Phänomen

Der Name Jean-Luc Marion steht für die theologische Wende des postmodernen Denkens. Im Zentrum seiner Phänomenologie spielt die klassische Definition für Wahrheit eine entscheidende Rolle. Über die Theorie der „gesättigten Phänomene“ bereitet Marion die Denkmöglichkeit der Offenbarung vor (*Desurcroit*, S.190). Die Grundstruktur transzendentalen Denkens geht vom Verhältnis von Anschauung (Intuition) und Begriff (Intention) aus, wobei nach Kant dem Begriff, genauer den Anschauungsformen (Raum und Zeit), den Verstandeskategorien und den Vernunftideen (Gott, Welt und Seele), der Primat zukommt. Doch bleibt ein apriorischer Begriff ohne aposteriorische Anschauung leer. Es gibt nun die Möglichkeit, dass ein Begriff der Anschauung entspricht – dies ist die klassische Definition von Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*). Es kann auch eine Anschauung den Begriff unvollständig erfüllen, was im Großteil der Erfahrungen der Fall ist. Marion führt hier nun als dritte Möglichkeit ein paradoxes Phänomen ein, bei dem die Anschauung den Begriff übersteigt. Die Paradoxie dieser Anschauung besteht nicht darin, dass das Unanschauliche geschaut werden soll, sondern dass ein Übermaß (*surcroit*) an Anschauung gegeben ist: „Dieses übermäßige Phänomen haben wir als ein (an Anschauung) gesättigtes Phänomen bezeichnet und begriffen“ (*Sättigung als Banalität*, S. 98).

Mit den kantischen Kategorien unterscheidet Marion nun vier Arten von gesättigten Phänomenen, die allesamt nicht-gegenständig und nicht einmal seiend sind: „das Ereignis (das jede Quantität übertrifft), das Kunstwerk (das jede Qualität übertrifft), der Leib (der jede Relation übertrifft) und das Antlitz des Anderen (das jede Modalität übertrifft)“ (S.99). Zugleich ordnet Marion jede dieser Phänomengattungen einem neueren Denker zu, der sich dem Phänomen in besonderer Weise gewidmet habe: Das historische Ereignis, das in quantitativer Weise nicht vorauszu-sehen ist, – Paul Ricoeur; das Idol oder Kunstwerk, das qualitativ nicht zu ertragen ist, – Jacques Derrida; der Leib, der durch Absolute relational gesättigt ist, – Michel Henry; die Ikone oder der andere Mensch, durch Unanschaulichkeit modal gesättigt, – Emmanuel Lévinas. Bei diesen Phänomenen werde die transzendente Kategorialität reduziert bzw. gesprengt und das Phänomen trete in seiner Gegebenheit (donation) rein als solches hervor. Entsprechende Erfahrungen verhalten sich „gegenläufig“ zu ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen und „transzendieren“ sie. „Es steht eine dritte Möglichkeit zur Wahl: die wirkliche und verifizierbare Erfahrung eines ungegenständlichen Phänomens, das erwiesenermaßen dadurch zum Erscheinen kommt, dass es den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zuwiderläuft, weil es aus einer Erfahrung von ‚Gegenstandslosigkeit‘ hervorgeht“ (*Sättigung als Banalität*, S. 121).

Das Ich, das in eine solche Erfahrung verstrickt ist, verliert seine Transzendentalität und erfährt sich hingegeben (*adonné*) an ein nicht durch ein Apriori zu konstituierendes gesättigtes Phänomen. Die Phänomenologie der Gegebenheit (donation) versucht, das Phänomen von jeder transzendentalen Unterwerfung zu befreien. Das Phänomen der Offenbarung fasst nun diese vier Typen von gesättigten Phänomenen zusammen. Der fünfte Typ der Sättigung ist eine Sättigung zweiten Grades, eine „saturation de saturation“ (ebd.). Doch in dem Maß, in dem hier die Wahrheit (*alétheia*) im Sinne der Adäquation von Begriff und Anschauung (*intellectus et res*) ebenso überschritten wird wie die sinnlich fundierte Auffassung (*doxa*), handelt es sich um das höchste Paradox (*paradoxótaton*), das Paradox zweiten Grades *Étant donné*, S.327). Die Figur Christi erscheint nun als Paradox des Paradoxes und als Sättigung der Sättigung. Die Offenbarung Christi, in dem Maß, in dem sie jede Transzendentalität und jede Kategorialität übersteigt, sprengt jede Möglichkeit der Rationalität und Bestimmtheit. Insofern es sich hier nicht mehr um ein Phänomen im Sinne der modernen Phänomenologie handelt, sondern um den paradoxen Zwischenraum (*chôra*) von *noûmenon* und *phainomenon* bleibt auch Marion innerhalb der Grenzen dekonstruktiver Logik.

### 4. Catherine Keller – Wahrheit im Fluss

Wenn Marion als Vertreter der theologischen Wende der Philosophie gelten kann, dann Catherine Keller als Vertreterin der dekonstruktiven Wende der Theologie. Sie versucht, einen dritten Weg zu gehen, nicht absolut, nicht disjunkt, sondern resolut. Die traditionelle binäre Logik legt folgende Alternative nahe: Entweder behaupte ich die absolute Wahrheit oder ich verfallte in Relativismus, in dem alle Wahrheiten aufgelöst werden. Doch zielt Keller bezüglich der Wahrheit auf einen entschlossenen („resolute“) Weg. Wahrheit kann, wenn sie aus den lebendigen Beziehungen gelöst – absolviert – wird, zerstörerisch und damit unwahr werden. Keller bringt als Beispiel einen wahren Glaubenssatz, den ein Priester zu einer Frau sprach, die von ihrem Mann missbraucht worden war. Der Priester sagte: „Jesus suffered because he loved us“. Dieser wahre Satz, verbunden mit der ebenfalls wahren Forderung nach Imitatio Christi, kann zur unmenschlichen Forderung werden: „If you love Jesus, accept the beatings and bear them gladly, as Jesus bore the cross“ (*On the mystery*, S.12). Abstrahiert von seinen lebenden Beziehungen (relationships) kann sogar ein Satz über die göttliche Liebe zu einem „terrorizing absolute“ werden (S. 13). Gerade die fundamentalistische Verwendung von Wahrheit wird zum Dünger des Atheismus und Relativismus. Keller betont, dass Relationismus nicht mit Relativismus verwechselt werden darf, in dem jede Beziehung unkritisch als gleichwertig eingeschätzt wird. Wie bei Foucault ist auch hier die Wahrheit das Ergebnis einer beharrlichen und kritischen „Sorge“. Gerade dadurch bleibt die Wahrheit im Fluss: „We approach not a relativism of anything goes – but a relationalism of: everything flows“ (S.14).

Keller stellt sich der Frage „Was ist Wahrheit?“ über die Person des Pontius Pilatus (Joh 18,13; 28), der als Prototyp des imperialen Skeptikers und des Disjunkten eingeführt wird. Angesichts der vielen Religionen und Kulte des globalisierten Römerreichs weiß der urbane Kosmopolit nur mit einem Achselzucken zu antworten. Dort aber, wo die

imperiale Ordnung durch partikuläre Widerstände der kolonisierten Völker bedroht ist, kann der „überlegene, vernünftige, zivilisierte“ Beamte einen Menschen mit demselben Achselzucken der Folter überantworten, wie im Falle Jesu geschehen (S.29f.). Die Folter soll die Wahrheit ans Licht bringen, im Interesse der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Sicherheit, die im Falle des römischen Weltreichs ein absolutes Gut ist. Keller legt die Vermutung nahe, dass die „torturous truth“ eine extreme Einrichtung jedes totalisierenden Absoluten ist. Damit kann sie eine Linie ziehen zwischen der Misshandlung Jesu in Jerusalem, durch welche die *pax romana* gesichert werden sollte, über die Folterkammern der Inquisition, in denen die *pax christiana*, die Macht der Kirche und das Seelenheil der Menschen verteidigt werden sollten, zu den bereits erwähnten Einrichtungen der USA, in denen durch Waterboarding etc. die *pax americana* aufrechterhalten werden sollte.

Jesu Rede von Wahrheit, seine Antwort auf Pilatus, eröffnet ein anderes Wahrheitsverständnis. Jesus legt Zeugnis ab von der Wahrheit, dazu ist er in die Welt gekommen (Joh 18,37a). Wer selbst aus der Wahrheit ist, hört auf seine Stimme (Joh 18,37). Die johanneische Erzählung legt Spuren zwischen Absolutismus und Relativismus. „Die Wahrheit zu besitzen, heißt sie verlieren“. Es kommt darauf an, selbst zur Wahrheit zu gehören. Die Wahrheit, von der hier die Rede ist, entspringt der Bewegung des Heiligen Geistes in der Welt. Das Fließen des Geistes kann niemand besitzen. Aber aus der Beziehung zum Geist, zu Jesus, zu den Menschen entspringt eine Wahrheit, die nicht Besitz, sondern Beziehung ist. Die Beziehungen öffnen für die Wahrheit, und zwar für den Prozess oder Fluss der Wahrheit: Kein bloßer Gehorsam, kein bloßes Fürwahrhalten, kein bloßes Anerkennen, sondern ein offenes Ohr haben (S. 31). Dadurch entsteht eine freie Inter-Aktion mit Jesus. So ist nach Keller die johanneische Wahrheit auch ihrerseits eine Aktion, will doch die Wahrheit, von der Jesus spricht, getan werden – „*facere veritatem*“ (Joh 3,21). Die Wahrheit des Johannesevangeliums ist eine „eingefleischte“ und damit auch menschliche Wahrheit, die in verschiedenen Metaphern angesprochen wird. Wenn Jesus sagt: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), dann versteht Keller dies nicht als den überzogenen Anspruch eines „göttlichen Diktators“ (S. 35), sondern als eine Wegweisung. Und auch der Folgesatz: „niemand kommt zum Vater außer durch mich“ wird nicht als exklusivistische Wahrheit verstanden. Vielmehr geht es Keller darum mit Jesus in Kontakt und damit auf dem Weg zu bleiben. Gemäß dem johanneischen Liebesgebot (Joh 13,34; 36) bedeutet, in Christus zu sein, so viel wie, den Nächsten zu lieben. Wer in lebendiger und liebender Beziehung mit dem Nächsten ist, der bleibt in der Wahrheit, gewinnt eine Beziehung zu Gott und hat das „Leben“, von dem Jesus spricht.

Kein wahrer Satz kann absolut für sich betrachtet werden, nicht einmal das große johanneische Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Keller vermutete in diesem Satz zunächst die biblische Definition von Wahrheit, die jeden christlichen Absolutismus dekonstruieren könnte („Deconstruction is always an inside job!“ S.41). Doch der Film *Brazil*, eine Aktualisierung von George Orwells 1984, ernüchterte sie. Über dem „Ministerium für Information“ (eine Reminiszenz an Orwells „Ministerium für Wahrheit“) fand sich die – zynische – Aufschrift: The truth shall make you free. „So viel zu meinem

sich selbst dekonstruierenden Satz.“ Keller erinnert nun daran, dass in der Tat dieser Satz, Joh 8,32, „mit satanischer Selbstgerechtigkeit“ routinemäßig bei Inquisitionsprozessen und bei amtlichen Befragungen im Namen Christi zitiert wurde. Sie ist sich bewusst, dass auch die dekonstruktive Interpretation des christlichen Wahrheitsanspruchs, jener dritte Weg zwischen dem Absoluten und Relativen, seinerseits genauso pervertiert werden kann, wie das johanneische Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Dennoch und deshalb bleibt die Bibel das herausragende Zeugnis entschlossenen Wahrheitsverständnisses.

## B. Strukturen im Kontext

Wie ich andernorts zu zeigen versucht habe (K. Ruhstorfer: *Christologie*. Gegenwärtig Glauben Denken, Bd.1), ist nicht nur die postmoderne Be-Entgrenzung der Zeichen, sondern auch die moderne Negation von Metaphysik und Christentum durch zentrale biblische Gedanken bedingt. Die Bibel ist die Bedingung der Möglichkeit unserer Geschichte. Sie ist die *sophia*, auf welche die *philosophia* sich seit der Zeitenwende bezieht. Neben der Bibel ist freilich auch der griechische Beginn zu nennen, der uns die Kategorien des Denkens erstmals bereitstellt. Gerade in der Person Jesu, mit Augustin gesprochen die *persona veritatis*, wird die Mauer niedergerissen, die Juden und Griechen voneinander trennt (Eph 2,14). Die Bibel könnte damit als transzendente Weisung bezeichnet und den kategorialen Verhältnissen der Philosophie und Theologie gegenübergestellt werden. Mit einer Erinnerung an Heidegger, der den Begriff der Wahrheit an die Unverborgenheit des Seins gebunden hat, wäre dann *alētheia* heute nicht als Offenbarkeit des Seins, sondern als das Unverborgensein der biblischen Offenbarung zu verstehen. Die Wahrheit der Schrift, der Heiligen Schrift, kann aber nur durch die Logik der kategorialen Verhältnisse, die die Geschichte prägen, erschlossen werden. Hier lassen sich mit den kantischen Quantitäts- und Qualitätskategorien und mit der platonischen Dreiteilung des Seienden drei prinzipielle Verhältnisse unterscheiden. Diese Verhältnisse bestimmen auch, was jeweils als Ort der Wahrheit angesehen wird.

1. Die metaphysische Philosophie und Theologie denken die Sphäre der unwandelbaren Idee als die Sphäre der Wahrheit. Die *alētheia* ist primär als *nooumenon* zu begreifen. Die Sphäre der Unsterblichen, wie sie der griechische Mythos kannte, wird nun in die Dimension des reinen Denkens und seiner Unwandelbarkeit übersetzt. Das reine Denken ist der Ort der zeitlosen und mithin göttlichen Wahrheit. Auf diese erste Affirmation der idealen Wahrheit in der griechischen Welt folgt eine zweite Epoche der Metaphysik, die in ihrer wesentlichen Dynamik als christlich zu bezeichnen ist. Der Ort der Wahrheit liegt nun jenseits des Denkens, doch ist es der Vernunft möglich, das wahre Prinzip spekulativ zu erschließen. Wie im Spiegel kann die absolute Wahrheit bereits jetzt erkannt werden – freilich nur enigmatisch, wie Paulus postuliert (1 Kor 12). Auch die Neuzeit als dritte Epoche der Metaphysik bleibt im Wesentlichen christlich. Damit bejaht auch sie die göttliche Wahrheit, die in der Heiligen Schrift geoffenbart ist und spekulativ durchdrungen werden kann. Noch für Hegel erscheint die Wahrheit mit den Quantitätskategorien gesprochen als göttliche *Einheit* und *Allgemeinheit*. Zugleich ist die göttliche Wahrheit von Parmenides bis Hegel in

eigentümlicher Weise *notwendig*, um an die Modalität der Kategorien zu erinnern. Die Notwendigkeit der Wahrheit wird in den drei Epochen der Metaphysik freilich noch einmal unterschiedlich gefasst.

2. Erst die nachhegelsche Moderne *negiert* die metaphysische Fassung der Wahrheit als göttliches Denken. Die *anthropologische* Revolution Feuerbachs führt dazu, dass das Sinnliche, die *phänomenale* Welt, der vornehmliche Ort der Wahrheit wird. Die Wirklichkeit, die nun mit der Wahrheit verbunden ist, kann nicht mehr zu jener *apodiktischen* Gewissheit der Wahrheit kommen, die metaphysisches Denken auszeichnet. Die Wahrheit wird wahrscheinlich und besitzt gleichwohl eine feste *assertorische* Kraft. Mit Kierkegaard gewinnt in der Moderne die Einzelheit des Individuums neues Ansehen. Der *Einzelne* und das *Ganze*, wohlgemerkt das *Ganze der Welt*, werden zum Schauplatz des Kampfs um die Wahrheit. In den Kämpfen der totalitären Systeme, und hier sind nicht nur Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zu nennen, sondern auch der Totalitarismus des Marktes (Liberalismus) und der Technik. Noch Martin Heidegger sieht sich gezwungen, angesichts des Unwesens der Technik die *Ontotheologie* zu *destruieren*, um zur Wahrheit des Seins vordringen zu können.

3. Erst die Postmoderne lässt von diesem *Negationsgestus* ab und kommt zu einem *unendlichen* Urteil über metaphysische Theologie und moderne Anthropologie. Die Grenze zwischen Bejahung und Verneinung und damit die Grenze überhaupt wird porös. Aus der Destruktion Heideggers wird die Dekonstruktion Derridas. Hier gelten *Vielfheit* und *Besonderheit* als die primären Quantitätskategorien. Doch – wie gezeigt sein sollte – neigt der Pluralismus der Postmoderne durchaus nicht zum Relativismus eines *Anything goes*. Vielmehr sind die postmodernen Denker stets in Sorge um die Wahrheit, wollen sie doch die *Besonderheit* der *Vielen* und die *Möglichkeit des Anderen* wahren. Der Zwischenraum, das Einräumende der *chōra*, kommt ins Spiel. Zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Idee und Phänomen ereignet sich Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist für die Menschen – auf dem Weg – unmöglich zu besitzen. Und doch bleibt der Mensch dabei durch die Relation oder Beziehung zum unmöglichen Absoluten bestimmt.

Was bleibt von dieser Geschichte der Wahrheit? Diese Geschichte gibt – bis hinein in die Postmoderne – zu denken. Es bleibt eine Fülle von Verschiedenem, das zu vermitteln ist. Die Wahrheit der Postmoderne besteht darin, eines der drei kategorialen Verhältnisse zur Wahrheit darzustellen. Gerade deshalb darf postmodernes Denken *für sich* nicht absolut genommen werden, sondern es ist auf die beiden anderen kategorialen Grundverhältnisse, die metaphysische Affirmation und die moderne Negation, zu beziehen. Die wahre Relativität der Postmoderne besteht darin, dass auch sie auf die Wahrheit der Heiligen Schrift bezogen ist. Nur in dieser Relation erhält sie ihre Würde und ihren absoluten Wert. Sie ermöglicht uns, Pluralität und Besonderheit, unmögliche Möglichkeit und Offenheit in der Heiligen Schrift selbst zusehen. Das Besondere unserer Situation besteht darin, die Heilige Schrift durch Idee, Phänomen und *chōra* als *alētheia*, *dōxa* und *paradoxon* neu zu erschließen. Darin ereignet sich für uns die Unerschöpflichkeit der göttlichen Offenbarung heute. □