

Zeugnis für das Undarstellbare – oder für den Gott Jesu Christi?

Eine theologische Antwort auf J.-F. Lyotard

Saskia Wendel, Wien/Köln

Vorwort

Einem Antwortversuch geht gewöhnlich eine Frage voraus, die zur Antwort aufruft oder nötigt – im besten Fall regiert dieses Wechselspiel von Frage und Antwort, des »Verlangens von Gründen« und des »Gebens von Gründen«, die zur jeweiligen Frage und Antwort motivieren bzw. diese argumentativ legitimieren, den Diskurs über ein bestimmtes Thema, das im Zentrum besagter Frage und besagten Antwortversuchs steht. Im vorliegenden Fall ist dies anders, denn der postmoderne Philosoph Jean-François Lyotard pflegte etwa anders als sein Kollege Jacques Derrida keinen expliziten Dialog mit Religionsphilosophen oder gar Theologen. Lyotard hatte also niemals die Absicht, mit seiner Philosophie die Theologie explizit und offensiv herauszufordern und damit zu einer Antwort auf ihn und sein philosophisches Denken aufzufordern. Und wenn er auch gerade in seiner späten Philosophie Themen reflektiert hat, die durchaus eine Affinität zum theologischen Diskurs haben – auf diese Themen gehe ich im Folgenden ausführlich ein –, so hat Lyotard doch stets betont, dass Religion und Glaube nicht unbedingt zu seinen Herzensanliegen gehören: »Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung.«¹ schrieb er denen ins Stammbuch, die z.B.

¹ J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1987, 196f. Vgl. hierzu auch J.-F. LYOTARD, *Das Erhabene und die Avantgarde*. In: DERS., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 159–187, hier: 164f.: »Das Unausdrückbare ist nicht in einem Jenseits, einer anderen Welt oder einer anderen Zeit beheimatet, sondern darin, dass es geschieht, dass etwas geschieht.« Lyotard warnt dementsprechend entschieden vor der Illusion einer neuen Religion: »Es lässt alle Pfaffen dieser Welt wieder aus der Versenkung auftauchen, wovor mir graut. Die Suche nach dem Inkommensurablen meint nach Kant nicht Gott, sondern die Freiheit, einen unbestimmbaren Begriff. Man muß ihn in seiner Unbestimmtheit belassen, denn in einem Augenblick, wo sich jemand an die Stelle des Nicht-Darstellbaren setzt und sagt, dass es dieses oder jenes von uns verlangt, wird das sehr gefährlich.« (F. RÖTZER, *Französische Philosophen im Gespräch. Interview mit J.-F. Lyotard*, München 1986, 101–118, hier: 118). Vgl. zum nicht-religiösen Verständnis des

einen der zentralen Begriffe seiner Philosophie, den des (unvordenklichen, undarstellbaren) Ereignisses, religiös oder gar theistisch zu interpretieren versuchten etwa durch Gleichsetzung des Rufes des Ereignisses mit dem Anruf durch ein Göttliches oder gar durch einen persönlichen Gott. Dennoch aber sind zentrale Thesen Lyotards theologisch nicht nur relevant, sondern auch brisant, weil sie in ihrer metaphysikkritischen Stoßrichtung auch Kernüberzeugungen des christlichen Glaubens betreffen und damit zwar nicht direkt, aber doch indirekt die Theologie herausfordern und zu einer Antwort drängen. Ich möchte im Folgenden zunächst in einem ersten Teil diejenigen Thesen Lyotards skizzieren, die die Theologie meiner Ansicht nach zu einer Antwort auf diese Thesen nötigen, und dabei auch deutlich machen, inwiefern diese Thesen in theologischer Hinsicht bedeutsam sind. In einem zweiten Teil möchte ich dann einen eigenen theologischen Antwortversuch auf diese Thesen vorstellen, also in das Spiel des »Gebens von Gründen« einsteigen, auch wenn Lyotard selbst niemals durch ein explizites »Verlangen von Gründen« dieses Spiel eröffnet hat.

1. Was Lyotard der Theologie zu denken gibt

Ich möchte die Thesen Lyotards, die das theologische Denken herausfordern, in drei Punkten zusammenfassen:

Erstens: Lyotard geht im Anschluss an die Metaphysikkritiken Heideggers und Adornos davon aus, dass der »mainstream« der abendländischen Philosophie durch ein so genanntes Identitäts- und Ursprungsdenken gekennzeichnet ist. Diese Logik führte Lyotard zufolge in »blutige Sackgassen« durch die mit ihr verknüpfte bzw. aus ihr notwendig resultierenden Missachtung, ja Auslöschung von Differenz, Andersheit, Unterschiedenheit. Deshalb ist für Lyotard nicht Identität das bestimmende Prinzip, weder in theoretischer Hinsicht als Prinzip der Erkenntnis und als Grund und Ursprung des Seienden noch in praktischer Hinsicht als Prinzip von Moralität, sondern die Heterogenität, die Differenz, die Pluralität, der Widerstreit.²

Undarstellbaren bei Lyotard auch Ch. PRIES, *Der Widerstreit, das Erhabene, die Kritik. Einige Überlegungen – eine Annäherung?* In: W. REESE-SCHÄFER/B. TAURECK (Hg.), *Jean-François Lyotard*, Cuxhaven 1989, 39–49, hier: 47; B. TAURECK, *Unverfügbarkeit des Zeitlichen, Zeitlichkeit des Unverfügbaren. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit von Montaigne bis zu Lyotard und Michel Tournier*. In: W. WELSCH/CH. PRIES (Hg.), *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, Weinheim 1991, 165–175, hier: 170.

² Dies führt Lyotard detailliert in seinem Hauptwerk »Der Widerstreit« aus. Vgl. hierzu S. WENDEL, *Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos*, München 1997, 48ff u. 76–94.

Zweitens: Das Absolute – ein zentraler Begriff der Metaphysik - ist laut Lyotard der Heterogenitätsthese gemäß nicht wie noch im »mainstream« metaphysischen Denkens als absolute Einheit zu bestimmen, sondern als Differenz. Dieses Absolute ist allerdings ebenso wenig mit einem absoluten Sein gleichzusetzen noch mit einem absoluten göttlichen Wesen. Das Absolute, von dem Lyotard spricht, ist das prinzipiell undarstellbare, unvordenkliche, radikal entzogene Ereignis.

Drittens: Das nicht-darstellbare Ereignis ruft dazu auf, es in seiner Ab-solutheit und seiner Nicht-Darstellbarkeit anzuerkennen; es verpflichtet durch sich selbst unbedingt zur Anerkennung seiner selbst. Zugleich ist es in jeglicher Lebenspraxis anerkennend zu erinnern und zu bezeugen – sowohl sein Faktum selbst als auch die Verpflichtung, die von ihm ausgeht.

Diese Thesen gilt es weiter zu erläutern und im Kontext dieser Erläuterung auch auf deren theologische Brisanz einzugehen.

Zur ersten These: Lyotard entfaltet seine Kritik der Identitätslogik und das Plädoyer für ein Denken der Heterogenität und Differenz im Kontext einer sprachphilosophischen Reflexion, die die Aristotelische und Kantische Unterscheidung der Vernunftvermögen, die These Ludwig Wittgensteins von der Pluralität von Sprachspielen und deren Regeln sowie die Ausdifferenzierung der Sprache in unterschiedliche Sprechakte durch John L. Austin aufgreift. Die Lebenswelt, so Lyotard, ist als Vielfalt prinzipiell heterogener Sprachspiele bzw. Diskursgenres zu verstehen, die nicht auf ein übergreifendes Sprachspiel zurückzuführen sind. Diese verschiedenen Sprachspiele bzw. Diskursgenres sind immer bestimmten Regeln unterworfen, die jedoch aufgrund der Heterogenität von Sprachspielen ebenso heterogen sind wie die Sprachspiele selbst. Sie gelten deshalb nur innerhalb eines bestimmten Sprachspiels, und es kann folglich keine übergreifenden Regeln geben und damit auch keine universale Regel, keine »Metaregel«, die für alle Diskurse gelten könnte. Dementsprechend kann es auch keinen Metadiskurs, kein Metasprachspiel geben, das alle anderen Diskurse bestimmt oder umfasst. Denn solch eine Metaregel und solch ein Metadiskurs würde Lyotard zufolge die prinzipielle Heterogenität und die Pluralität der Sprachspiele zerstören.³

Lyotard votiert deshalb für die Pluralität und Heterogenität, den »Widerstreit« zwischen den Diskursgenres. Er plädiert für den Verzicht auf Metaregeln und Metaerzählungen, die diesen Widerstreit auslöschen und die die Pluralität durch den Rückgang auf eine umgreifende Erzählung zer-

³ Vgl. hierzu vor allem J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, 36ff.; DERS., *Der Widerstreit* (s. Anm. 1), 117ff.

stören. Als Beispiele solcher Metaerzählungen nennt Lyotard u.a. die von ihm so bezeichnete Emanzipationserzählung der Aufklärung, deren Meta-regel die Fortschrittsidee und der Begriff eines (kollektiven) autonomen Subjekts sei. Andere Metaerzählungen sind ihm zufolge das Christentum mit seinem Anspruch auf universale Gültigkeit seiner Botschaft von Befreiung und Erlösung, aber auch der Marxismus, der Nationalsozialismus, der Kapitalismus.⁴ Jene begreift er allerdings genau besehen quasi als »Kinder« der Metaerzählung der Aufklärung und deren Metaregeln Autonomie und Fortschritt. Sie gilt es zu verabschieden:

Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einem, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. Hinter dem allgemeinen Verlangen nach Entspannung und Beruhigung vernehmen wir nur allzu deutlich das Raunen des Wunsches, den Terror ein weiteres Mal zu beginnen, das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.⁵

Hier sehen wir die zentrale These der postmodernen Philosophie Lyotards formuliert: das Votum für die Anerkennung prinzipieller Pluralität und Heterogenität. Damit weist Lyotard die klassische Metaphysik mit ihrer Bestimmung eines letzten Prinzips von Sein, Erkenntnis und (moralischem) Handeln, noch dazu im Sinne absoluter Einheit, ab.

Theologisch bedeutsam ist diese These in folgender Hinsicht: Wenn Differenz, nicht Einheit das Prinzip von Sein, Erkenntnis und Handeln ist, dann ist damit das traditionelle monotheistische Verständnis Gottes als Einer und Einziger in Frage gestellt. Und wenn »Metaerzählungen« als identitätslogisch zu kritisieren sind, dann gilt dies auch für das Evangelium vom Reich Gottes, worauf Lyotard denn auch explizit hinweist: Das Christentum gilt ihm als Paradebeispiel einer Metaerzählung mit seiner Verheißung eines »Leben in Fülle« und umfassender Versöhnung:

Die Eschatologie erzählt von der Erfahrung eines Subjekts, das mit einem Mangel behaftet ist, und prophezeit, dass diese Erfahrung am Ende aller

⁴ Vgl. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen* (s. Anm. 3); DERS., *Der Widerstreit* (s. Anm. 1), 252ff u. 295f.; vgl. auch DERS., *Randbemerkungen zu den Erzählungen*. In: P. ENGELMANN (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, 49–53, hier: 49. Zur expliziten Kennzeichnung des Christentums als »Metaerzählung« vgl. auch J.-F. LYOTARD, *Eine postmoderne Fabel*. In: J. HUBER (Hg.), *Wahrnehmung von Gegenwart*, Basel-Frankfurt/M. 1992, 15–30, hier: 25.

⁵ J.-F. LYOTARD, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* In: W. WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 193–203, hier: 203.

Zeiten durch die Erlösung vom Bösen, die Überwindung des Todes und durch die Rückkehr ins Haus des Vaters [...] abgeschlossen sein wird. Verbunden mit dieser Eschatologie, hat sich die christliche Hoffnung in der Rationalität klassischer Herkunft wiederbegründet. Es wird nun vernünftig zu hoffen.⁶

Zur zweiten These: Trotz seiner Kritik an der Identitäts- und Ursprungslogik der klassischen Metaphysik rezipiert Lyotard den metaphysischen Begriff des Absoluten, füllt ihn aber völlig neu. Denn das Absolute ist für ihn mit dem Ereignis gleichzusetzen, dem »es gibt« bzw. »Geschieht es?«, wie Lyotard formuliert. Das Ereignis gilt ihm als die bestimmende Kategorie der Wirklichkeit, nicht etwa diejenige des Seienden, des Dings oder des Phänomens. Das Kennzeichen des Ereignisses ist nun, dass es in sich schon irreduzible Heterogenität, Pluralität, Differenz ist. Das Ereignis differenziert sich somit immer schon in einzelne Ereignisse aus, die nicht zu einer Ereignisseinheit zusammenzufassen sind. So sind beispielsweise schon einzelne Sätze einzelne Ereignisse, denn sie geschehen, sie sind einzelne Fälle von »es gibt«. So gesehen gibt es nicht »das« Ereignis »an sich«, sondern Ereignis tritt immer schon im Plural einzelner Ereignisse auf. Im Französischen heißt das »geschieht es?« »Arrive-t-il«, »kommt (etwas) an?« Diese Formulierung macht deutlich, dass das, was es gibt, den Charakter einer Gabe hat, eines Gegebenen, das ankommen kann. Diese Gabe kann und muss in ihrer Ankunft empfangen werden.⁷

Das Absolute ist nun, so Lyotard, radikal transzendent und absent, es ist der Welt der Erfahrung entzogen. Damit ist es bar jeglichen materialen Gehaltes, es ist rein formal, eine leere Größe. Zugleich ist das Absolute aufgrund seiner radikalen Transzendenz und Absenz undarstellbar und unerkennbar. Es ist undurchdringliches, unbeweisbares Geheimnis, es kann niemals begrifflich erkannt werden noch ist es in irgendeiner Weise direkt darstellbar, präsentierbar: »Das Undarstellbare ist Gegenstand einer Idee, für die sich kein Beispiel, kein Fall und auch kein Symbol zeigen (darstellen) lässt. Das Universum ist nicht darstellbar, auch nicht die Menschheit, das Ende der Geschichte, der Augenblick, die Gattung, das Gute etc. Kant schreibt: Das Absolute schlechthin. Denn darstellen heißt relativieren [...]«⁸

⁶ LYOTARD, Eine postmoderne Fabel (s. Anm. 4), 25.

⁷ Vgl. z.B. LYOTARD, Der Widerstreit (s. Anm. 1), 133f.; vgl. auch WENDEL, Lyotard (s. Anm. 2), 35ff. und 44ff.; DIES., Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards. In: J. VALENTIN/S. WENDEL (Hg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, 264–278, hier: 266ff.; DIES., Absenz des Absoluten. In: Jahrbuch Politische Theologie Band II: Bilderverbot, Münster 1997, 142–155.

⁸ J.-F. LYOTARD, Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit. In: DERS. u.a., Immateriali-

Es ist jedoch zu betonen, dass Lyotard das undarstellbare Absolute nicht mehr als undarstellbares absolutes Sein oder Wesen »hinter« oder »jenseits« der Welt der Erfahrung versteht. Das Absolute »ist« nicht, »west« nicht, »existiert« nicht. Es ist ein rein formales Prinzip, welches aber genau besehen noch nicht einmal mehr »Prinzip« ist, da es weder Einheit noch Grund ist, weder Einheit und Grund des Seins noch Synthesis und Prinzip der Erkenntnis oder Prinzip des Handelns. Absolut ist allein die unendliche Pluralität und Heterogenität je einzelner Fälle von »es gibt«. Oder anders formuliert: die rein formale, leere Größe »Ereignis« entfaltet sich immer schon in die Pluralität einzelner Ereignisse, in die Unabschließbarkeit der Kette von Einzelereignissen, die nicht mehr in einem letzten Prinzip gegründet ist.⁹

Ist das Ereignis nun aber radikal entzogen, kann es auch niemals unmittelbar, etwa durch Intuition bzw. unmittelbare Schau, erkannt werden. Es ist aber auch kein Objekt vermittelter Erkenntnis, da kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Folglich ist es gänzlich undarstellbar, nicht repräsentierbar. Aber wie gibt sich dann das Ereignis? Wie sagt es sich zu? Und wie kann es angenommen, empfangen werden, wenn es sich niemals zu zeigen, zu sagen vermag und niemals gesagt werden kann?

Allenfalls im Modus einer negativen Darstellung, so Lyotard, in der Darstellung der prinzipiellen Undarstellbarkeit des Ereignisses. Jene negative Darstellung besitzt den Charakter einer Spur.¹⁰ Die Spur nämlich ist keine Form einer direkten Darstellung, sie ist kein Abbild eines Urbildes, sondern purer Verweis auf das »es gibt«, und dies durch Referenz dessen, das Spur des Ereignisses ist, auf sich selbst. Diese Spur des Absoluten findet sich Lyotard zufolge vorrangig in der Kunst der Avantgarde, weil sie keinen Inhalt darstellt, sondern rein formal ist wie das Ereignis, dessen Spur sie ist:

Als Malerei würde sie zwar etwas »darstellen«, aber nur in negativer Weise, sie würde also alles Figurative und Abbildliche vermeiden, sie wäre »weiß« wie ein Quadrat von Malewitsch, sie würde nur sichtbar machen, indem sie zu sehen verbietet, sie würde nur Lust bereiten, indem sie schmerzt.¹¹

tät und Postmoderne, Berlin 1985, 91–102, hier: 98; vgl. auch DERS., *Der Widerstreit* (s. Anm. 1), 115; DERS., *Das Erhabene und die Avantgarde* (s. Anm. 1), 178.

⁹ Vgl. LYOTARD, *Der Widerstreit* (s. Anm. 1), 230. Vgl. hierzu auch WENDEL, *Lyotard* (s. Anm. 2), 48ff.

¹⁰ Vgl. J.-F. LYOTARD, »Post-Scriptum zum Schrecken und zum Erhabenen.« In: DERS., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, Wien 1987, 91–98, hier: 95; DERS., *Der Widerstreit* (s. Anm. 1), 105f.; DERS., *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 146ff.

¹¹ LYOTARD, *Was ist postmodern?* (s. Anm. 5), 200.

Abstrakte Kunstwerke referieren auf sich selbst, nicht mehr auf ein darzustellendes Objekt, und dadurch referieren sie auf ein »es gibt«, das sie selbst schon sind.¹² Das Absolute ist also in der Spur seiner selbst niemals präsent, es verharrt in absolutem Entzug.

Für Lyotard gibt es neben der Kunst auch andere Spuren des Absoluten in der Materialität der Welt, der Geschichte. Eine Spur ist etwa auch der Buchstabe der Torah, in dem sich das unsagbare Geheimnis quasi negativ materialisiert.¹³ Eine weitere Spur ist der Name als Darstellungsmöglichkeit des Namenlosen, denn der Name ist bedeutungsleer, rein formal, ein »starrer Designator«, so Lyotard im Bezug auf Saul Kripke, ein Designator, der auf etwas verweist, ohne es zu bedeuten, ohne es zu bestimmen und zu repräsentieren.¹⁴ Insbesondere das Tetragramm JHWH, der unaussprechliche Name, der nicht Name bzw. Eigename eines göttlichen Wesens ist, ist Spur des unennbaren Absoluten, weil er, so Lyotard, hinweise, ohne zu bestimmen, zu definieren. Allerdings löst Lyotard das Tetragramm aus seinem Biblischen Kontext heraus und ordnet es wie schon die Torah quasi »säkularisiert« in seine Theorie negativer Darstellung ein. Es gilt ihm allein als »namenloser Name« als Beispiel für die Darstellungsmöglichkeit eines prinzipiell Undarstellbaren.¹⁵

Die theologische Relevanz dieser These ist eine Doppelte: Zum einen spricht Lyotard vom Absoluten, versteht dies aber nicht mehr als göttliches Wesen bzw. als Gott, meidet also eine religiöse Interpretation des Absoluten, auch wenn er sich durchaus auf die Tradition der Torah und des Tetragramms bezieht. Zum anderen betont er die Undarstellbarkeit und Unennbarkeit des Absoluten. Das klingt nach negativer Theologie, und die Parallelen insbesondere zur Kabbalah, zur jüdischen Mystik, sind selbstverständlich unübersehbar.¹⁶ Dennoch aber handelt es erstens sich nicht um Theologie, weil eben keine Rede von Gott beabsichtigt ist, auch nicht im Modus negativer Darstellung, sondern allein eine Rede vom prinzipiell undarstellbaren Ereignis. Und zweitens stellt Lyotard heraus, dass seine Überlegungen zur Undarstellbarkeit und zur radikalen Alterität des

¹² Vgl. hierzu auch WENDEL, Zeugnis für das Undarstellbare (s. Anm. 7), 269f.

¹³ Vgl. J.-F. LYOTARD/E. GRUBER, Ein Bindestrich. Zwischen »jüdischem« und »Christlichem«, Düsseldorf-Bonn 1985, 27.47f.72ff. Vgl. auch WENDEL, Absenz des Absoluten (s. Anm. 7).

¹⁴ Vgl. LYOTARD, Der Widerstreit (s. Anm. 1), 72ff.; DERS., Moralités postmodernes (s. Anm. 10), 148.

¹⁵ Vgl. z.B. LYOTARD/GRUBER (s. Anm. 13) 102f. Vgl. hierzu auch WENDEL, Zeugnis für das Undarstellbare (s. Anm. 7), 271ff.; DIES., Absenz des Absoluten (s. Anm. 7).

¹⁶ Vgl. hierzu vor allem WENDEL, Zeugnis für das Undarstellbare (s. Anm. 7), 270f. und 273ff.; vgl. auch DIES., Lyotard (s. Anm. 2) 35ff.

Absoluten zwar noch mit einigen Motiven jüdischer Religion kompatibel sein mögen, keinesfalls aber mit dem Grundmotiv des Christentums: dem Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes. Denn das Christentum bekenne sich ja gerade zur Präsenz Gottes in der Welt, zur unmittelbaren und direkten Anwesenheit und Darstellung in der Geschichte in der Person Jesu. Jesus ist nicht nur Spur des Absoluten, in ihm ist Gott selbst Mensch, Fleisch geworden. Zudem formuliert das Christentum in seinem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus einen Anspruch auf Letztgültigkeit, auf das »ein für allemal« eines ergangenen Ereignisses, schließt also die prinzipiell unabschließbare Ereigniskette der irreduziblen Pluralität und Differenz von »es gibt« ab. Das Judentum dagegen hält Lyotard zufolge in seiner messianischen Erwartung diese Kette weiterhin offen; der erhoffte Messias fungiert quasi als formale Leerstelle, die jederzeit durch ein einzelnes Ereignis gefüllt werden kann. Mit dem Christusbekenntnis bleibt das Christentum also in der Perspektive Lyotards in Repräsentationstheorie, Präsenzmetaphysik und Identitätsdenken verstrickt. Zwischen Judentum und Christentum klatte daher eine tiefe Kluft, die jeden Übergang, jeden »Bindestrich« zwischen beiden Religionen und damit genau besehen auch jeden Dialog verunmögliche.¹⁷ Wenn also Lyotard zufolge das Absolute sich niemals zu präsentieren vermag, dann ist von dieser These auch das Herzstück des christlichen Glaubens, der Glaube an die Menschwerdung Gottes und seine Selbstmitteilung »ein für allemal« in Jesus von Nazareth betroffen - oder besser gesagt: getroffen.

Zur dritten These: Das Ereignis ist wie bereits erwähnt eine Gabe, die sich gibt, die sich schenkt dem, der sich ihr öffnet, der sie zulässt, der sie empfängt. Zugleich aber gebietet diese Gabe, gebietet das Ereignis. Es ist also zugleich Gesetz, Verpflichtung, ist nicht nur »es gibt«, sondern vor allem auch »Du sollst!« Was aber gebietet das Gesetz? Es gebietet, die Gabe des Ereignisses und damit sich selbst zuzulassen, sie zu empfangen, sie ankommen, geschehen zu lassen, und dies in Form eines Entsprechens noch vor allem Denken, noch vor aller gesprochenen Sprache, und in Form eines Entsprechens, das schon Handlung ist, Tun. Das Gesetz anzuerkennen bedeutet somit, das Ereignis zuzulassen, das, was es gibt, was geschieht. Da aber das, was es gibt, immer schon in eine Pluralität von Geschehnissen ausdifferenziert ist – in eine Pluralität und Heterogenität von Sprachereignissen, von Sprachspielen und Diskursgenres, in Einzelfälle von »es gibt«, gebietet das Gesetz, eben jene Pluralität zuzulassen, die es selbst

¹⁷ Vgl. hierzu vor allem LYOTARD/GRUBER (s. Anm. 13.); vgl. auch WENDEL, *Absenz des Absoluten* (s. Anm. 7).

schon ist, und kein Einzelereignis auszuschließen, zu unterdrücken oder zu zerstören. Das unbedingte Sollen ist quasi eine bestimmte Dimension dieser Ereignisse, die zum Ausdruck kommt, wenn man sie unter der Perspektive der Moralität sprechen lässt und sich von ihnen anrufen lässt.

Jenes Gesetz ist wie schon das Kantische moralische Gesetz ein rein formales »Du sollst!«

On dit simplement: »Il y a une loi.« Et quand on dit une »loi«, cela ne veut pas dire que cette loi est définie et qu'il suffit de s'y conformer, car justement il y a une loi, mais on ne sait pas ce que dit cette loi.¹⁸

Das Gesetz besitzt keinen Inhalt außer denjenigen, das Ereignis in seiner Pluralität zuzulassen und dabei zugleich die radikale Transzendenz und Absenz des Ereignisses, seine Undarstellbarkeit anzuerkennen, also nicht gegen das Bilderverbot zu verstoßen. Die Achtung des Ereignisses impliziert folglich sowohl die Anerkennung seiner Vielfalt, was die Anerkennung jedes begegnenden »es gibt« mit einschließt, als auch die Anerkennung seiner Unnennbarkeit. Diese Anerkennung bedeutet zugleich, sich nicht nur dem Ereignis, sondern vor allem seiner Undarstellbarkeit zu erinnern, eine Haltung, die Lyotard auch anamnetisch nennt. Das Absolute solcherart erinnern und es achten heißt wiederum, es zu bezeugen, für es Zeugnis abzulegen. Und dieses Zeugnis für das undarstellbare Ereignis meint nichts anderes, als es in jedem einzelnen »es gibt« geschehen zu lassen, es als Einzelereignis und in jedem Einzelereignis zuzulassen.¹⁹ Die anamnetische Haltung bezeugt das Undarstellbare, indem es sich seiner erinnert und darin zugleich in jedem »es gibt« anerkennt und achtet.

Theologisch bedeutsam sind hier die Begriffe »Erinnerung« und »Zeugnis«: Erinnert und bezeugt werden weder Gott noch seine Offenbarung und seine Heils- und Befreiungstat in Geschichte, schon gar nicht seine Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth. Erinnert und bezeugt wird auch nicht die Hoffnung auf Befreiung und Erlösung, die mit dem Glauben an Gottes Heilzusage und Heilstat verbunden ist, welche in Leben, Tod und Auferweckung Jesu bereits als antizipatorisch ergangen geglaubt sowie als noch ausstehend erhofft wird. Erinnert und bezeugt wird allein die unendliche Kette von »es gibt« und die Unverfügbarkeit des mit eben jener un-

¹⁸ J.-F. LYOTARD/J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, Paris 1979, 102. Vgl. auch J.-F. LYOTARD, *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*, Wien 1989, 30: »Es [das Gesetz] mag vorschreiben, entweder energisch zu handeln oder ruhig zu bleiben und zu schweigen. Wir wissen nicht, was es vorschreibt, das Gesetz ist lediglich Vorschrift [...] als solche. [...] Das Gesetz schreibt ein Erwas vor, ein ‚Ich weiß nicht was‘, und zugleich schreibt es sich selbst vor: es verbietet und hält uns davon ab, uns mit ihm zu identifizieren und aus ihm Nutzen zu ziehen.«

¹⁹ Vgl. z.B. J.-F. LYOTARD, *Anamnèse*. In: *Hors Cadre* 1991, 107–114.

endlichen Möglichkeit einer unendlichen Vielfalt von Ereignissen identifizierten »Absoluten«. Erinnert und bezeugt wird hier allein, was »es gibt«, nicht aber, was sein könnte und sein soll, eben weil es bereits zugesagt und in Jesus von Nazareth schon ergangen ist.

Diese Thesen Lyotards bilden nun meiner Ansicht nach die Frage bzw. Anfrage, die an die christliche Theologie ergeht, die Frage und Anfrage, die Lyotard jedoch selbst nie explizit gestellt hat und deren Beantwortung er auch niemals verlangt hat. Allerdings sind Theologinnen und Theologen, die sich mit diesen Thesen und vor allem ihren impliziten theologischen Konsequenzen konfrontieren, dazu herausgefordert, auch unaufgefordert »Rede und Antwort« zu stehen, eben weil die genannten Thesen Kernmotive des Christentums betreffen. Nehmen Theologinnen und Theologen jedoch diese Herausforderung an, dann kann man ihren Antwortversuch auch als Theologie »nach« der Postmoderne verstehen. Mit einer Theologie »nach« der Postmoderne ist dann allerdings kein Versuch einer »postmodernen Theologie« gemeint, also eines die postmodernen Thesen affirmierenden theologischen Denkens, sondern eine Theologie, die die Anfragen an die Theologie, die in Lyotards postmoderne Philosophie implizit gegeben sind, als Anregung dafür begreift, eine Theologie auf Augenhöhe auch mit ihren postmodernen Kritikern zu formulieren und sich dabei der Tragfähigkeit ihrer eigenen Überzeugungen zu vergewissern.

2. Drei Thesen zu einer Theologie »nach« der Postmoderne

Analog zu den drei Punkten, in denen ich die Thesen Lyotards zusammengefasst habe, die für die Theologie relevant sind, möchte ich meinen Antwortversuch auf Lyotard ebenfalls in Form von drei Thesen vorlegen.

Erste These: Theologie »nach« der Postmoderne ist trinitarische Theologie im Kontext praktischer Vernunft

Lyotard hat der Metaphysik vorgeworfen, das Absolute mit einer absoluten Einheit zu identifizieren und damit Differenz und Andersheit zu marginalisieren bzw. auszulöschen. Die christliche Theologie kann allerdings gegen diese These ins Feld führen, dass gerade die christliche Überlieferung das Absolute nicht als absolute Einheit bestimmt hat, sondern als Identität in der Differenz. Denn das Absolute wird in christlicher Hinsicht mit einem Gott identifiziert, der, wenn auch einer und einzig, so doch Einer in drei Personen ist: Der eine Gott trägt schon Unterscheidung in sich, die Unterscheidung der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Im Blick auf die Trinitätslehre also wird man dem Christentum wohl kaum Identitätslogik unterstellen können. Allerdings gilt es in diesem Zusammenhang

auch gegenüber der Heterogenitätsthese Lyotards zu betonen, dass Unterschiedenheit – auch Unterschiedenheit in Gott selbst – eines Einheitsmomentes bedarf, welches das Einzelne und Unterschiedene miteinander verbindet und vermittelt, ohne es jedoch in absoluter Identität zu einen oder aufzuheben etwa noch durch einen von Hegel inspirierten Versuch der Vermittlung einer Identität von Identität und Differenz. Ohne dieses Einheitsmoment nämlich geriete das Unterschiedene zu einem bloßen unvermittelten Nebeneinander, zu einer beziehungslosen Einzelheit, zur reinen Individualität. Dadurch ginge das Einzelne jedoch auch seiner Besonderheit verlustig, seiner Einmaligkeit; es wäre bloßes »dies und das«, austauschbares Exemplar einer unzähligen Masse von Einzelheiten, von Einzelfällen, von einzelnen Ereignissen. Zudem wird das Unterschiedene ja erst dann überhaupt als Unterschiedenes bestimmbar, wenn ein Identitätsmoment vorausgesetzt wird, aufgrund dessen Vielheit aller erst als Vielheit, Differenz als Differenz erscheint.

Der Gegenentwurf zur identitätslogischen Fixierung auf absolute Einheit, wie sie in wirkmächtig gewordenen Konzepten der klassischen Metaphysik, längst aber nicht in allen Metaphysiken, vorherrschend gewesen ist, kann demnach nicht eine quasi umgekehrte Identitätslogik sein, die jener absoluten Einheit eine absolute Differenz entgegensetzt. Solch eine umgekehrte Identitätslogik vertritt allerdings Lyotard, wenn er das Absolute gleichsetzt mit der Vielfalt, der Differenz der einzelnen Ereignisse. Vielmehr wird man darum bestrebt sein müssen, einen Begriff des Absoluten zu formulieren, in dem und durch den das Absolute als Einheit in der Unterschiedenheit und als durch das Unterschiedene hindurch vermittelte Einheit bestimmt wird. Dabei wäre das Unterschiedene einerseits miteinander vermittelt, andererseits aber bliebe seine Singularität, seine Einmaligkeit sowie seine Eigenständigkeit gewahrt. Es wäre also unbeschadet seiner Vermitteltheit in und durch ein Einheitsmoment bleibend Unterschiedenes. Dann aber hat jedoch nicht wie etwa bei Hegel das Einzelne und Besondere, das Unterschiedene und Andere, als bloßes Moment des Einen und Allgemeinen zu gelten, sondern umgekehrt das Eine und Allgemeine als Moment des Besonderen und Unterschiedenen. Unterschiedenheit wird dann nicht der Einheit als Moment untergeordnet, sondern umgekehrt das Unterschiedene durch das Einheitsmoment miteinander verbunden und vermittelt und dadurch auch Einheit und Unterschiedenheit selbst miteinander vermittelt, ohne beide in Hegelianischer Art und Weise nochmals in der absoluten Einheit von Identität und Differenz miteinander zu vereinen.²⁰

²⁰ Vgl. hierzu auch S. WENDEL, »Den Allmächtigen ergründen wir nicht...« Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von »Jobs Gott«. In: Con-

Dies wiederum ist dann möglich, wenn man den Begriff des Einen zu dem Begriff des Allgemeinen in Beziehung setzt, das Allgemeine jedoch als Moment des Besonderen und Unterschiedenen versteht insofern, als das Besondere, welches als Besonderes voneinander unterschieden ist, mit anderem Besonderen dadurch geeint ist, dass ein jegliches Besonderes über ein Moment Allgemeinheit verfügt. Das Allgemeine des Besonderen wiederum macht das Besondere zu einem singulären, einzigartigen Besonderen. So gesehen bestimmt das Allgemeine im Besonderen nicht dessen Einzelheit, sondern dessen Einzigartigkeit, durch die es unhintergebar und unvertretbar *dieses* Einzelne und Besondere ist. Diese Verhältnisbestimmung von Einheit und Unterschiedenheit fasst also das Unterschiedene nicht bloß als Moment einer allumfassenden Einheit; die Einheit ist nicht primär und das Unterschiedene lediglich deren Ausfaltung. Die Einheit ist vielmehr das Moment im Unterschiedenen oder des Unterschiedenen, welches eben jenes Unterschiedene in ein Beziehungsverhältnis zueinander setzt. So gesehen ist die Einheit gleichursprünglich mit dem Unterschiedenen insofern, als das Unterschiedene erst durch das Einheitsmoment als Unterschiedenes identifizierbar wird sowie miteinander in Beziehung gesetzt, verbunden wird. Es gibt also nicht erst einzelnes Unterschiedenes, das erst nachträglich zueinander in Beziehung gesetzt würde, sondern als Einzelnes ist es bereits in Bezug gesetzt zu anderem Einzelnen durch das Moment der Einheit, das gemeinsam mit dem Einzelnen schon gegeben ist. Dieses Einheitsmoment existiert jedoch weder neben dem Unterschiedenen noch geht es dem Unterschiedenen im Sinne einer ursprünglichen Alleinheit voraus. Es handelt sich um eine Unterschiedenheit in und durch die Einheit, umgekehrt aber auch um eine Einheit in der Unterschiedenheit bzw. bereits *als* Unterschiedenheit.

Jenes Moment »Einheit« kann man im Anschluss an entsprechende Überlegungen Theodor Wiesengrund Adornos auch zum Begriff der »Konstellation« in Bezug setzen, so dass das Verhältnis, in dem das Unterschiedene durch ein Einheitsmoment wechselseitig miteinander vermittelt wird und dabei zugleich seine Eigenständigkeit, seine Singularität gewahrt bleibt, als konstellatives Verhältnis bezeichnet werden kann. Adorno verwendete den Begriff »Konstellation«, den er Walter Benjamins Klärung der Verhältnisbestimmung von Ideen und Dingen bzw. Phänomenen verdankt²¹, um

cilium 40 (2004) 416–429, hier: 423ff.; DIES., Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002 (Ratio Fidei; 15), 269f.

²¹ Vgl. W. BENJAMIN, Ursprung des deutschen Trauerspiels. Erkenntniskritische Vorrede, Frankfurt/M. 1978, 16.

mit ihm ein Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit zu bezeichnen, welches das Viele und Differente nicht mehr identitätslogisch als bloßen Ausfluss oder als Moment des Einen versteht. Adorno bezieht diesen Begriff auf das Wahrheitsverständnis und bezeichnet dementsprechend Wahrheit als »werdende Konstellation«, die zwar eines Identitätsmomentes bedarf, allerdings nur als Möglichkeitsbedingung der Kommunikation des Differenten. Mit »Konstellation« ist Adorno zufolge ein Verhältnis der Interdependenz und des Zusammenhangs gemeint, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation verschiedener Elemente, das nicht in absolute Identität aufgehoben werden kann, ein Beziehungsgeflecht, das Einheit schafft, ohne Differenz aufzuheben: »Das einigende Moment überlebt [...] dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten. [...] Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.«²² Konstellationen setzen also ein Identitätsmoment voraus, wodurch das Unterschiedene aller erst in Konstellation zueinander tritt. So werden Identität und Differenz, Einzelnes und Allgemeines, miteinander vermittelt, ohne aber beide nochmals in einer umfassenden Einheit zu vermitteln.

Überträgt man diese Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Unterschiedenheit auf den Begriff des Absoluten, so wird deutlich, dass das Absolute nicht mit absoluter Einheit gleichgesetzt werden kann, aus der erst Differenz entspringt. Umgekehrt aber wird man es auch nicht mit absoluter Differenz, Heterogenität identifizieren können. Einheit und Unterschiedenheit sind vielmehr im Verhältnis der Konstellation miteinander vermittelt, und dementsprechend ist das Absolute selbst schon als Konstellation zu verstehen, als Konstellation von Einheit und Unterschiedenheit, die wiederum als Möglichkeitsbedingung dafür zu denken ist, dass überhaupt Einzelnes und Besonderes einerseits miteinander vermittelt ist, andererseits aber gerade in dieser Vermittlung bleibend unterschieden und so bleibend einmalig ist. Aus der Konstellation, die das Absolute selbst schon ist, entspringt die Möglichkeit der Konstellation des einander Anderen und Unterschiedenen im Feld des Bedingten, des kontingent Einzelnen und Besonderen.

Das christliche Gottesverständnis entspricht meines Erachtens diesem Modell einer Vermittlung von Einheit und Unterschiedenheit sowie des einander Unterschiedenen in hervorragender Art und Weise, werden doch die drei göttlichen Personen durch ein Einheitsmoment – Gott in seiner

²² Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 51988, 164.

Einheit und Einmaligkeit, die in seiner Subjektivität zum Ausdruck kommt – gleichursprünglich und gleichwesentlich miteinander vermittelt, und in dieser Vermittlung selbst zugleich die Einmaligkeit, die bleibende Unterschiedenheit der Personen gewahrt, die ja gerade aufgrund ihrer sie einenden Subjektivität bleibend einmalig zu denken sind. Das christliche Gottesverständnis denkt also ein Absolutes nicht im Sinne absoluter Einheit, ebenso wenig im Sinne einer Identität in Differenz, in der die Differenz der Identität untergeordnet wäre derart, dass sie einem absolut Einen entspränge. Vielmehr wird ja die Gleichursprünglichkeit und Gleichwesentlichkeit der drei Personen betont, die jeder Subordination des Unterschiedenen unter ein absolut Eines widerstreitet. Ein offensiver Bezug der Theologie auf die Trinitätstheologie hat somit allerbeste Chancen, die Herausforderung anzunehmen, die Lyotard mit seiner Heterogenitätsthese vorgelegt hat.²³

Jene Spekulationen über das Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit in Gott selbst sind jedoch nicht in der theoretischen Vernunft, sondern in der praktischen Vernunft zu verorten. Sie stehen nämlich unter der Vorgabe, dass religiöse Überzeugungen – und bei der Bestimmung des Absoluten als drei-einer Gott handelt es sich zweifelsohne um die Formulierung einer religiösen Überzeugung – allein im Kontext praktischer Vernunft gerechtfertigt werden können. Denn bei religiösen Überzeugungen handelt es sich nicht um Überzeugungen gemäß der epistemischen Form »wissen« und damit verbundener theoretischer Gewissheit, auch nicht derjenigen eines bloßen »Meinens«, sondern der epistemischen Form »glauben«. »Glauben« wiederum bezeichnet ein festes Überzeugt-sein von etwas (»ich glaube, dass p«) oder jemanden (»ich glaube p«) sowie ein Vertrauen und Sich-Binden an etwas oder jemanden (»ich glaube an p«) und damit insgesamt eine Haltung festen Vertrauens (»ich glaube«).²⁴ Solch ein Ver-

²³ Vgl. hierzu S. WENDEL, *Trinitarischer Monotheismus oder: Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag*. In: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 2005 (QD 216), 117–130.

Hier wäre dann auch deutlich zu machen, dass das Christentum das Absolute nicht als Ereignis bestimmt, also nicht als ein anonymes »etwas«, sondern als »jemand«, als Subjekt und Person, als ein »ich« in Unterschiedenheit und unauf löslichem Bezug zu dem, was es »im Anfang« aus freiem Entschluss als Anderer seiner selbst aus Nichts gesetzt, geschaffen hat. Insofern ist »das Vorkommnis« tatsächlich nicht »der Herr«, aber darum wissen auch und vor allem die Gläubigen, die dementsprechend über die »erbau-liche Verwechslung« des Absoluten mit dem Vorkommnis durch »die Heiden« lachen, könnte doch dieses Vorkommnis selbst jederzeit naturalistisch interpretiert werden.

²⁴ Diese Bestimmung von »glauben« orientiert sich vor allem an Franz von Kutschera's Bestimmung von »glauben« als epistemische Einstellung. Vgl. hierzu etwa F. VON KUT-

mit ihm ein Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit zu bezeichnen, welches das Viele und Differente nicht mehr identitätslogisch als bloßen Ausfluss oder als Moment des Einen versteht. Adorno bezieht diesen Begriff auf das Wahrheitsverständnis und bezeichnet dementsprechend Wahrheit als »werdende Konstellation«, die zwar eines Identitätsmomentes bedarf, allerdings nur als Möglichkeitsbedingung der Kommunikation des Differenten. Mit »Konstellation« ist Adorno zufolge ein Verhältnis der Interdependenz und des Zusammenhangs gemeint, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation verschiedener Elemente, das nicht in absolute Identität aufgehoben werden kann, ein Beziehungsgeflecht, das Einheit schafft, ohne Differenz aufzuheben: »Das einigende Moment überlebt [...] dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten. [...] Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.«²² Konstellationen setzen also ein Identitätsmoment voraus, wodurch das Unterschiedene aller erst in Konstellation zueinander tritt. So werden Identität und Differenz, Einzelnes und Allgemeines, miteinander vermittelt, ohne aber beide nochmals in einer umfassenden Einheit zu vermitteln.

Überträgt man diese Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Unterschiedenheit auf den Begriff des Absoluten, so wird deutlich, dass das Absolute nicht mit absoluter Einheit gleichgesetzt werden kann, aus der erst Differenz entspringt. Umgekehrt aber wird man es auch nicht mit absoluter Differenz, Heterogenität identifizieren können. Einheit und Unterschiedenheit sind vielmehr im Verhältnis der Konstellation miteinander vermittelt, und dementsprechend ist das Absolute selbst schon als Konstellation zu verstehen, als Konstellation von Einheit und Unterschiedenheit, die wiederum als Möglichkeitsbedingung dafür zu denken ist, dass überhaupt Einzelnes und Besonderes einerseits miteinander vermittelt ist, andererseits aber gerade in dieser Vermittlung bleibend unterschieden und so bleibend einmalig ist. Aus der Konstellation, die das Absolute selbst schon ist, entspringt die Möglichkeit der Konstellation des einander Anderen und Unterschiedenen im Feld des Bedingten, des kontingent Einzelnen und Besonderen.

Das christliche Gottesverständnis entspricht meines Erachtens diesem Modell einer Vermittlung von Einheit und Unterschiedenheit sowie des einander Unterschiedenen in hervorragender Art und Weise, werden doch die drei göttlichen Personen durch ein Einheitsmoment – Gott in seine

²² Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1988, 164.

Einheit und Einmaligkeit, die in seiner Subjektivität zum Ausdruck kommt – gleichursprünglich und gleichwesentlich miteinander vermittelt, und in dieser Vermittlung selbst zugleich die Einmaligkeit, die bleibende Unterschiedenheit der Personen gewahrt, die ja gerade aufgrund ihrer sie einenden Subjektivität bleibend einmalig zu denken sind. Das christliche Gottesverständnis denkt also ein Absolutes nicht im Sinne absoluter Einheit, ebenso wenig im Sinne einer Identität in Differenz, in der die Differenz der Identität untergeordnet wäre derart, dass sie einem absolut Einen entspränge. Vielmehr wird ja die Gleichursprünglichkeit und Gleichwesentlichkeit der drei Personen betont, die jeder Subordination des Unterschiedenen unter ein absolut Eines widerstreitet. Ein offensiver Bezug der Theologie auf die Trinitätstheologie hat somit allerbeste Chancen, die Herausforderung anzunehmen, die Lyotard mit seiner Heterogenitätstheorie vorgelegt hat.²³

Jene Spekulationen über das Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit in Gott selbst sind jedoch nicht in der theoretischen Vernunft, sondern in der praktischen Vernunft zu verorten. Sie stehen nämlich unter der Vorgabe, dass religiöse Überzeugungen – und bei der Bestimmung des Absoluten als drei-einer Gott handelt es sich zweifelsohne um die Formulierung einer religiösen Überzeugung – allein im Kontext praktischer Vernunft gerechtfertigt werden können. Denn bei religiösen Überzeugungen handelt es sich nicht um Überzeugungen gemäß der epistemischen Form »wissen« und damit verbundener theoretischer Gewissheit, auch nicht derjenigen eines bloßen »Meinens«, sondern der epistemischen Form »glauben«. »Glauben« wiederum bezeichnet ein festes Überzeugt-sein von etwas (»ich glaube, dass p«) oder jemanden (»ich glaube p«) sowie ein Vertrauen und Sich-Binden an etwas oder jemanden (»ich glaube an p«) und damit insgesamt eine Haltung festen Vertrauens (»ich glaube«).²⁴ Solch ein Ver-

²³ Vgl. hierzu S. WENDEL, Trinitarischer Monotheismus oder: Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag. In: P. WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 2005 (QD 216), 117–130.

Hier wäre dann auch deutlich zu machen, dass das Christentum das Absolute nicht als Ereignis bestimmt, also nicht als ein anonymes »etwas«, sondern als »jemand«, als Subjekt und Person, als ein »ich« in Unterschiedenheit und unauf löslichem Bezug zu dem, was es »im Anfang« aus freiem Entschluss als Anderer seiner selbst aus Nichts gesetzt, geschaffen hat. Insofern ist »das Vorkommnis« tatsächlich nicht »der Herr«, aber darum wissen auch und vor allem die Gläubigen, die dementsprechend über die »erbau-liche Verwechslung« des Absoluten mit dem Vorkommnis durch »die Heiden« lachen, könnte doch dieses Vorkommnis selbst jederzeit naturalistisch interpretiert werden.

²⁴ Diese Bestimmung von »glauben« orientiert sich vor allem an Franz von Kutschera's Bestimmung von »glauben« als epistemische Einstellung. Vgl. hierzu etwa F. VON KUT-

trauen verleiht allerdings nicht Gewissheit im Sinne von »wissen«, sondern begründete Hoffnung auf die Realität dessen, das geglaubt wird – in unserem Fall: darauf, dass Gott existiert, und darauf, dass er sich in Jesus von Nazareth bleibend als derjenige bestimmt hat, der unverbrüchlich zu seiner Heilszusage steht, und dass diese Heilszusage, antizipatorisch bereits in Jesus ergangen, vollendet wird in der Fülle der Zeit. Diese »Theologie der Hoffnung« entspricht der Antwort, die Immanuel Kant auf die Frage »Was darf ich hoffen?« gegeben hat: Ich darf auf Gott als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt hoffen, auf Gott als Garanten der Realisierung und Vollendung des höchsten Gutes der Einheit von Tugend und Glückseligkeit auch und gerade im Blick auf die Realität des »radikal Bösen«. Diese Hoffnung basiert jedoch nicht auf einem »wissen« theoretischer Vernunft, sondern einem »glauben« praktischer Vernunft: Gott wird als notwendiges Postulat praktischer Vernunft geglaubt. Dieser Glaube im Kontext praktischer Vernunft ist – wiewohl weniger als »wissen«, so doch mehr als ein bloßes Meinen, denn der Glaube an Gott erhält in praktischer Hinsicht objektive Realität eben als Postulat der praktischen Vernunft.²⁵ Dies gilt auch im Blick auf die Bestimmung Gottes als der Eine und Dreieine.

Jene »Theologie der Hoffnung«, zu der auch die genannte trinitarische Theologie gehört, widerstreitet im übrigen Lyotards Behauptung, dass die Hoffnung auf Vollendung der Geschichte, auf umfassende Versöhnung bereits den Keim des Totalitären in sich trage und in Terror und blutige Sackgassen geführt habe und weiterhin führe. Sie macht vielmehr darauf aufmerksam, dass eine Selbst- und Weltdeutung, die sich von der Hoffnung auf ein »Mehr als das, was ist«, Resignation, Verzweiflung und die Kapitulation vor der puren Faktizität dessen, was ist, was »es gibt«, zur Folge hat. Denn nicht alles, was »es gibt«, soll auch schon sein. Werden etwa Leid, Unrecht, Krankheit, Tod, Verfolgung schon dadurch legitimiert, weil es sie gibt? Müssen auch Ereignisse, die durch Leid und Tod bestimmt

SCHERA, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin 1981; DERS., Vernunft und Glaube, Berlin 1991.

²⁵ Vgl. hierzu auch S. WENDEL, Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 254–262; DIES., »Er bringt deine Gerechtigkeit herauswie das Licht und dein Recht so hell wie den Mittag.« (Ps 37,6). Zur Rechtfertigung des Glaubens an den gerechten Gott. In: O. JOHN/M. MÖHRING-HESSE (Hg.), Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottrede, Berlin 2006, 99–119, hier: 105ff. (Theologie: Forschung und Wissenschaft; 22). Zur Unterscheidung dieser Bestimmung von »glauben« von einem an William James' »will to believe« orientierten Glaubensverständnis vgl. auch S. WENDEL, Die Bedeutung der mystischen Erfahrung im Kontext des Religiösen. In: W. GRÄB u.a. (Hg.), Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zu Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung, Frankfurt/M. 2007.

sind, als »Fälle von ‚es gibt‘« anerkannt und zugelassen werden in der Anerkennung der unendlichen Pluralität einzelner Ereignisse? Bleiben die Opfer der Geschichte, diejenigen, die in solchen Ereignissen auf der Strecke geblieben sind, nicht auf ewig Opfer, bleiben die verfolgten und vernichteten Anderen nicht auf ewig vernichtet, wenn man sich jeglicher Hoffnung auf ein Mehr als das, was »es gibt«, verweigert? Adorno hat es im Gegensatz zu Lyotard vermocht, an der Perspektive der Hoffnung dialektisch gebrochen festzuhalten in der »[...] Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.«²⁶ Dadurch bleibt die »Gestalt von Hoffnung«²⁷ auf ein »Mehr« erhalten, die sich nicht mit der normativen Kraft des Faktischen abfindet: »Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles [...]«²⁸. Diese Hoffnungsperspektive nötigt denn auch entgegen Lyotards Kritik der so genannten »Metaerzählungen der Moderne« zur Verteidigung des Wahrheitsgehaltes sowohl der Freiheits- als auch der Fortschrittsidee, wollen diese doch »dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren.«²⁹

Zweite These: *Theologie »nach« der Postmoderne ist Theologie der Inkarnation im Modus analoger Rede von Gott*

Lyotard hat zu Recht das Christusbekenntnis als das entscheidend und unterscheidend Christliche bestimmt, und in der Tat ist dieses Bekenntnis Stachel im Fleisch des Judentums, aber auch des Islams. Keineswegs aber führt das Christusbekenntnis zwangsläufig zu einer »Metaphysik der Präsenz« sowie zur Missachtung anderer Religionen. Dies kann ein Inkarnationsverständnis verdeutlichen, welches das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in Jesus von Nazareth als ein Bildwerden des Absoluten unter Wahrung des Bildverbots interpretiert. Jenes Verständnis von Inkarnation wurzelt in einem Begriff des Bildes, der »Bild« nicht als bloßes Abbild bzw. Repräsentation eines Urbildes versteht, also eines Bildbegriffs, der nicht einer Platonischen Bildlehre und deren Repräsentationstheorie folgt. Solch ein Bildbegriff findet sich bereits bei Anselm von Canterbury und bei Meister Eckhart, ausführlich entfaltet aber bei Johann Gottlieb Fichte:³⁰ Im Bild ist

²⁶ ADORNO, *Negative Dialektik* (s. Anm. 22), 395.

²⁷ Ebd., 398.

²⁸ Ebd., 391.

²⁹ Th. W. ADORNO, *Fortschritt*. In: DERS., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/M. 1980, 51.

³⁰ Vgl. zu diesem Begriff des Bildes ausführlich H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 244ff. Vgl. auch WENDEL, *Affektiv und inkarniert* (s. Anm. 22) 195–209.

dasjenige, dessen Bild es ist, voll und ganz enthalten, ist also durchaus präsent. Und doch bleibt eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Bild und dem, dessen Bild es ist, und dies im Bildsein des Bildes selbst. Denn das, was im Bild zur Erscheinung kommt, kommt ja nur *als* Bild zur Erscheinung. Die Differenz ist also im »als« gegeben; im »als« des Bildes, *als* Bild, ist bereits der Unterschied gesetzt, der nicht aufgehoben werden kann, denn dann würde das Bild selbst aufgehoben. Auf die Erscheinung des Absoluten bzw. das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in seinem Bild bezogen heißt dies: Gott kommt in seinem Bild voll und ganz zur Erscheinung als er selbst. In seinem Bild teilt er sich selbst unmittelbar mit. Und doch zeigt er sich nicht direkt und unvermittelt, sondern als Bild. Er setzt sich nicht allein in sein Bild, er setzt sich vielmehr als Bild, und genau darin vermag er zur Erscheinung zu kommen, vermag er sich zu zeigen, selbst mitzuteilen. Dieses Zur-Erscheinung-Kommen als Bild schließt also einerseits eine Identität zwischen Gott und seinem Bild ein, denn derjenige, der im Bild zur Erscheinung kommt, ist kein vermittelndes Geschöpf, nichts, was zwischen Gott und seinem Bild stünde, kein Anderer, sondern Gott selbst. Andererseits setzt Gott sich aber selbst als sein Bild, er setzt sich selbst als ein Anderes, ein von ihm Unterschiedenes, das zugleich er selbst ist. Denn das »Als« des Sich-Setzen Gottes impliziert schon den bleibenden, unaufhebbaren Unterschied, der im Bild gegeben ist. Auf die Menschwerdung Gottes bezogen heißt dies: Gott setzt sich unmittelbar als vollkommenes Bild seiner selbst³¹, in dem er voll und ganz enthalten ist, aber qua Setzung des Bildes als Bild ist es zugleich von Gott unterschieden. Gott setzt sich als Bild in der Fleischwerdung in einer konkreten historischen Person, und darin teilt er sich selbst mit. Dennoch aber teilt er sich

³¹ Der Aspekt der Vollkommenheit des Bildes ist im Blick auf das »ein für allemal« des Bildwerdens Gottes in Jesus von Nazareth von entscheidender Bedeutung, weil anders nicht die Singularität der Inkarnation in Jesus zu denken ist sowie die Differenz zwischen dem einen Bild Gottes, in dem sich Gott selbst mitteilt, und den vielen »Bildern und Gleichnissen Gottes« in seiner Schöpfung. Der Gedankengang kann hier nicht ausführlich erörtert werden, allein sei kurz darauf verwiesen, dass diese Vollkommenheit des Bildes wohl weniger mit ontologischen Spekulationen über die göttliche Natur Jesu in der Tradition der klassischen Substanzenmetaphysik denn mit Reflexionen auf seine moralische Vollkommenheit (»in allem uns gleich außer der Sünde«) und dementsprechend im Bezug auf Haltungen und Handlungen, nicht aber auf Substanzen oder Naturen zu erweisen ist. Denn in seiner moralischen Vollkommenheit zeigt sich ja gerade, dass Jesus nicht allein »wahrer Mensch«, sondern »wahrer Gott« ist, denn kein Mensch vermag es, moralisch vollkommen zu sein aufgrund seiner Verstrickung in das »radikal Böse«. In seiner Moralität, in seiner vollkommenen Bereitschaft zum Einsatz und Engagement für Andere selbst unter Preisgabe des eigenen Lebens zeigt sich zudem, dass Jesus das vollkommene Bild Gottes ist, denn im »Sein für« Jesu kommt Gott als unbedingtes »Sein für«, als unbedingte Liebe, zur Erscheinung, setzt sich Gott also in sein Bild.

nicht gänzlich unverhüllt, unvermittelt mit, sondern quasi verhüllt im Fleisch, vermittelt in und durch den Leib Christi, und dabei ist dieser Leib selbst als vollkommenes Bild, als Symbol Gottes zu verstehen, in dem Gott unmittelbar und doch zugleich vermittelt sich selbst gibt. Dieses Bildwerden Gottes in seiner Mensch-, seiner Fleischwerdung, tut dem Bilder-
verbot keinerlei Abbruch, denn wiewohl Gott sich in seinem Bild präsentiert, so stellt er sich doch nur vermittelt dar, vermittelt durch einen Mittler, der als vollkommenes Bild mehr ist als bloß repräsentierendes, verweisendes Zeichen. Darin bleibt Gott selbst in seiner Selbstmitteilung auch Geheimnis, eben weil er sich als Bild gesetzt hat. Denn hat er sich als Bild gesetzt, so hat er sich zugleich der Zeichenwelt preisgegeben. Er hat sich als Bild gesetzt, welches im Gebrauch von Zeichen gedeutet werden kann, ja gedeutet werden muss. Er hat sich als Bild gesetzt und damit in die Vielfalt der Bilder gegeben, die vom Dasein gesetzt, gemacht und interpretiert werden. Und die vielen Zeichen und Bilder der Sprache können das vollkommene Bild, als das sich Gott selbst gesetzt hat, ebenso wenig in vollkommener Weise bedeuten wie Gott als denjenigen, der sich selbst gesetzt hat. So gesehen bleibt eine unaufhebbare Differenz zwischen dem vollkommenen Bild Gottes, welches Jesus von Nazareth ist, und den vielen Bildern und Zeichen, die es zu bedeuten versuchen.³²

Diesem Zur-Erscheinung-kommen Gottes im Bild entspricht denn auch eine Rede von Gott, die weder einer ins Extrem zerdehnten negativen Theologie folgt, deren Problem die Möglichkeit eines gänzlich unbestimmten und in seiner Unbestimmtheit auch äquivoken und damit letztlich willkürlichen Gottesverständnis liegt, welches zudem der christlichen Überzeugung widerspricht, dass Gott sich ein für allemal in Jesus von Na-

³² Vgl. hierzu auch meine ersten Überlegungen zum Thema in S. WENDEL, *Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus*. In: K. MÜLLER/M. STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 37–43 sowie »... in allem uns gleich außer der Sündes« Jesus von Nazareth – Bild des Unbedingten in der Geschichte. In: K. MÜLLER (Hg.), *Christus predigen in der Vielfalt theologischen Fragens*, Donauwörth 2006, 78–84.

Diesen Aspekt gälte es allerdings auch trinitätstheologisch weiter zu reflektieren, denn der sich in Jesus von Nazareth ins Bild gesetzt hat, ist bekanntlich gemäß christlicher Überzeugung nicht einfach Gott oder eine Gottheit, sondern der Logos, die zweite göttliche Person, der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater entsprechend. In seiner Menschwerdung wird also zwar Gott selbst in seiner Gänze Mensch, denn der Sohn ist gleichursprünglich und gleichwesentlich mit dem Vater und dem Geist. Dennoch aber wird der Sohn Mensch, nicht der Vater, und somit ist es möglich, im Verweis auf die innertrinitarische Differenz zwischen Vater, Sohn und Geist auch auf das bleibende Geheimnis hinzuweisen, das Gott bleibend ist auch in seiner Menschwerdung, und dies aufgrund der bleibenden Unterschiedenheit der drei Personen in der immanenten Trinität, die auch in der ökonomischen Trinität zum Ausdruck kommt.

zareth bestimmt hat, noch einer univoken Theologie sich verschreibt, die letztlich Gott nicht mehr als bleibendes Geheimnis zu denken vermag. Solch eine Rede von Gott als »Mittelweg« zwischen den Extremen Äquivokität und Univokität stellt sich offensiv in die Tradition der Analogielehre, löst allerdings das Analogieprinzip aus der ontologischen Tradition der »*analogia entis*« und dem mit ihm verbundenen Denken hierarchisch geordneten Seinsstufen heraus – entsprechend der Herauslösung des Bildbegriffs aus der platonischen Abbildtheorie, verabschiedet sich also vom Platonischen Modell der *participatio* und sucht das Analogieprinzip dagegen sprachphilosophisch zu reformulieren sowohl durch Verweis auf sprachphilosophische Reflexionen, die bereits in der Analogielehre des Aquinaten zu finden sind, als auch durch einen Bezug auf Ludwig Wittgensteins Überlegungen zu den »Familienähnlichkeiten« zwischen den Sprachspielen und auf Überlegungen zur Analogie als Darstellungsform, als »Sagen« dessen, das sich im Modus der *apparitio*, der Erscheinung, zeigt etwa in einem nicht als Abbild, sondern als Symbol verstandenen Bild.³³

Dritte These: *Theologie »nach« der Postmoderne ist Theologie des Zeugnisses als Reflexion der Praxis der Nachfolge Jesu*

Der Begriff des Anamnetischen wurde von Lyotard auf ein Verständnis von Erinnerung und damit verbunden auch auf einen Begriff des Zeugnisses bezogen, in dessen Zentrum die Erinnerung und die Bezeugung dessen steht, was ist, nämlich die Vielfalt des Ereignisses und die Verantwortung dafür, diese Vielfalt anzuerkennen und zuzulassen. In christlicher Hinsicht jedoch meinen sowohl Erinnerung als auch Zeugnis etwas gänzlich anderes: Erinnert wird nicht nur das, was ist, schon gar nicht die Vielfalt von einzelnen Ereignissen. Erinnert werden vielmehr erstens das Unrecht und das Leiden, das vergangen ist, und das in der Gegenwart geschieht. Erinnert werden auch nicht nur anonyme Ereignisse, sondern die unzähligen, oftmals auch anonym gebliebenen Opfer der Geschichte, die »Toten und Zerschlagenen«, und dabei handelt es sich nicht allein um Ereignisse, um »Fälle«, um »etwas«, sondern um »jemand«, um konkrete Personen. Damit wird auch nicht allein die Pluralität des Einzelnen erinnert, sondern die Einmaligkeit, die Singularität eines jeden »jemand«, einer jeden einzelnen

³³ Vgl. hierzu etwa K. MÜLLER, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der »*Summa theologiae*«, Frankfurt/M. 1983. Hier wäre im weiteren auch darüber zu reflektieren, ob und inwieweit zwischen dem Begriff der »Familienähnlichkeiten« und dem der »Konstellation« eine Entsprechung bestünde, die es erlauben könnte, eine im Sinne dieser »Familienähnlichkeiten« verstandene Analogie als besonders geeignet dafür auszuweisen, von Gott als Einheit in bleibender Unterschiedenheit zu sprechen.

Person, die Opfer geworden ist. Somit wird auch des Schicksals des Daseins erinnert, das verstrickt ist in Schuldzusammenhänge und dessen Existenz unbeschadet aller Möglichkeit des Lebensgenusses unwiderruflich gezeichnet ist von Leid und Tod. Zweitens werden nicht nur die unzähligen Opfer der Geschichte erinnert, sondern in der »memoria passionis« das Leben und Sterben einer konkreten Person, die Passion Jesu, in die das Leid und der Tod aller Kreaturen, aller, die Opfer geworden sind, mit hinein genommen ist.

So gesehen wird im Christentum nicht die Vielfalt einzelner Ereignisse erinnert, sondern insbesondere die Einmaligkeit eines einzelnen Ereignisses, welches mit einem konkreten »jemand« verbunden ist, nämlich Leben, Tod und Auferweckung Jesu von Nazareth. Diese Erinnerung geschieht im Vertrauen darauf, dass in diesem Geschehen nicht nur ein Opfer der Geschichte mehr in der langen Kette der Opfer zu beklagen ist, sondern dass in diesem Geschehen schon Befreiung, Heil, Versöhnung realisiert sind, wenn auch noch ausstehend in ihrer Vollendung. Somit vollzieht sich in der Erinnerung zugleich schon Vergegenwärtigung dieses Geschehens sowie Dank für das darin bereits angebrochene Heil in der Hoffnung auf die verheißene Vollendung. Das Zeugnis bezieht sich auf das, was erinnert wird, was in der Erinnerung vergegenwärtigt und was erhofft wird. Das Zeugnis bezeugt also zunächst ein Geschehen, darin zugleich das, was in diesem Geschehen sich vollzieht: Realisation der Heilzusage und Verweis auf das noch ausstehende und zu vollendende Heil. Bezeugt wird aber vor allem nicht einfach ein Geschehen, sondern eine Person, in der und durch die sich dieses Geschehen ereignet hat. Bezeugt wird also dieser Jesus selbst, der wiederum durch sein Zeugnis, in dem sich Gott selbst offenbart hat, zum Zeugnis aufruft, zu einem Zeugnis, welches nichts anderes ist und sein kann als Praxis der Nachfolge Jesu. Dieses Zeugnis ist wesentlich Praxis: ethische-politische, diakonische Praxis, spirituelle Praxis, liturgische Praxis, theologische Praxis. Bezeugt wird also weder der Widerstreit noch das Ereignis, bezeugt wird eine Person und ein mit ihr verbundenes Geschehen, eine Verheißung und eine damit verknüpfte Aufforderung und Aufgabe.

Theologie versteht sich als Reflexion der Praxis der Nachfolge Jesu bereits als Reflexion des Zeugnisses, das Jesus selbst gegeben hat sowie dessen, was sich in diesem Jesus realisiert hat: Selbstoffenbarung wie Heilstat Gottes in der Geschichte. Ebenso versteht sie sich als Reflexion der Praxis, des Zeugnisses, welches sich des in der Praxis Jesu ereignenden Heilshandelns Gottes erinnert, es vergegenwärtigt und tradiert. Der anamnestiche Aspekt der Theologie ist somit ein vielfältiger, denn er bezieht sich auf

Gott und sein Handeln in der Geschichte, auf seine Menschwerdung in Jesus von Nazareth, auf seine Heilzusage, aber auch auf die Situation des Daseins, an das Gottes Heilzusage ergeht, und dessen Schicksal Gott selbst auf sich genommen hat. Dieser Begriff des Zeugnisses lebt selbstverständlich von der festen Überzeugung, dass das Absolute mehr ist als die bloße formale Idee einer absoluten Verpflichtung, die sich auf die Undarstellbarkeit und die Pluralität des Ereignisses bezieht, und dass die ethisch-politische Praxis nicht nur getragen ist von der Idee unbedingten Sollens, sondern auch von der Hoffnung auf ein »Mehr« als das, was es gibt, auf umfassende Versöhnung und Befreiung. Hier ist denn auch der bleibende »Widerstreit« zwischen Lyotards Philosophie und christlicher Theologie markiert, der eine »postmoderne Theologie« verunmöglicht: Lyotard will das Undarstellbare bezeugen, den Widerstreit, und die »Ehre des Namens« retten. Christinnen und Christen dagegen wollen den Gott Jesu Christi und diesen Christus selbst bezeugen und darin das Leben in Fülle, das der ganzen Schöpfung und jedem einzelnen Dasein verheißen ist; sie wollen bezeugen, dass angesichts real existierender »Widerstreite« Versöhnung möglich ist mitten im Streit und durch die Widerstreite hindurch. Und sie wollen nicht einfach nur die Ehre des Namens retten, sondern die Ehre des Namens dessen, auf den sie getauft sind, und mit diesem Namen die Ehre des Namens aller, die in diesen Namen mit hinein genommen sind, die Namen aller Menschen. Zur Rettung aller hat sich daher auch Gott einen Namen gegeben: »Gott rettet«. Wer diesen Namen bezeugt, bezeugt letztlich die Rettung aller Kreatur – auch aus der unendlichen Vielfalt aller möglichen Fälle von »es gibt« heraus. Eine Theologie »nach« der Postmoderne hat wieder den Mut, diese Botschaft auf den Areopagen der spätmodernen Gesellschaft offensiv zu bezeugen im Spiel des »Gründe Gebens und Gründe Verlangens« – auch in Auseinandersetzung mit Philosophien wie derjenigen Lyotards.