

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes?

Autor: Grümme, Bernhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761088>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BERNHARD GRÜMME

Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes?

Handelt es sich in der Postmodernen Philosophie um eine Denkrichtung, die der Tradition und dem Selbstverständnis des Christentums derart strikt «entgegensteht»¹, daß Postmoderne und Christentum kaum noch miteinander ins Gespräch zu bringen sind? Oder gehen von ihr trotz schärfster Divergenzen gegen ontotheologische Reduktionismen und Vergegenständlichungstendenzen etwa in der Gotteslehre Impulse für die Theologie aus, die aus ureigenem theologischen Interesse selbst einzubringen wären, ja aus denen sich sogar eine Postmoderne Theologie als «postmoderne Hermeneutik» (David Tracy) entfalten könnte?²

Im Lichte der biblisch aufgegebenen Pflicht, die eigene Hoffnung kontextuell verantwortlich auszuweisen (1 Petr 3,15), trifft unter der Voraussetzung des hermeneutischen Zirkels die jeweilige Antwort ins Herz der gegenwärtigen Gottesrede. Wenn der jeweilige Kontext des Verstehens immer auch den Verstehensakt selbst mitprägt, dann könnte es ja sein, daß im Lichte bestimmter Denkkategorien überhaupt nicht mehr existentiell verstanden werden kann, worum es dem Christentum zu tun ist. Dann wäre die christliche Botschaft nicht mehr oder allenfalls um den Preis ihrer Verzeichnung zu vermitteln. Wie soll die zentrale christliche Rede von einer in Jesus ergangenen letztgültigen und daher in ihm abgeschlossenen Offenbarung im Denkhorizont der Postmoderne

¹ MENKE, K.-H., Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Freiburg 1995, 35. Vgl. ferner KASPER, W., Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, in: *StZ* 10 (1997) 651–664; FÜSSEL, K., Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay, in: SCHILLEBEECKX, E. (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Johann Baptist Metz zu Ehren). Mainz 1988, 118–130.

² Joachim Valentin spricht von der subversiv-fruchtbaren Bedeutung der postmodernen Dekonstruktion für die Theologie: VALENTIN, J., Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: LESCH, W./SCHWIND, G., *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz 1993, 13–26; DERS., *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*. Mainz 1997; TRACY, D., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz 1993.

überhaupt noch auszuweisen sein³, wenn im Zuge einer radikalen Metaphysikkritik dieser Denkhorizont jedes Ursprungs- und Präsenzdenken ablehnt und daher Letztgültigkeit überhaupt nicht mehr zu denken in der Lage ist und das Absolute als nicht-ursprünglich, nicht-präsentisch, nicht-wesentlich denkt, als absolut unnennbar, undefinierbar, nicht darstellbar, nicht inkarnierbar?⁴ Stellt also, so die Schlußfolgerung Saskia Wendels, die Postmoderne eine «Zumutung» für die Theologie dar, die in ihrer Radikalität alles das noch in den Schatten stellt, was aus religionskritischer Tradition Theologie und Christentum entgegengebracht worden ist?⁵ Wenn etwa Jean-Francois Lyotard in Anwendung der Säkularisierungsthese die christliche Religion für den Ursprung der neuzeitlichen Metanarrationen hält, wenn in postmoderner Philosophie eine massive Monotheismuskritik vorgetragen wird, liegt es nahe, daß sich ihrerseits postmoderne Theoretiker strikt gegen theologische Vereinnahmungsversuche wehren.⁶

Nun findet sich allerdings mit dem Turiner Philosophen Gianni Vattimo eine prominente Stimme im Konzert postmodernen Denkens⁷, die Christentum und postmoderne Philosophie geradezu in einem Zirkel wechselseitiger Abhängigkeit sieht: besonders die postmodern gestimmte Kultur trage zur Wiederentdeckung der christlichen Religion bei, aus deren Erbe sie doch zugleich – wenn auch verdeckt – weiterhin zehrt und

³ Rahner hält diesen Satz von der mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossenen Offenbarung für ein «altbekanntes Axiom in der katholischen Theologie» und verweist auf *Dei Verbum* Nr. 4: RAHNER, K., Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung, in: Schriften zur Theologie XIII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1978, 159–171; hier: 159. Im folgenden werden die Stellen aus Rahners «Schriften zur Theologie» (16 Bde., Einsiedeln-Zürich-Köln 1954ff.) mit einer römischen Zahl (Band) und der jeweiligen Seitenangabe im Text benannt.

⁴ Zur notwendigen Klärung des Begriffs «Postmoderne» vgl. WENDEL, S., Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: MÜLLER, K. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998, 194–198; HALBMAYR, A., Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne, in: SCHMIDINGER, H. (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?. Innsbruck 1999, 228–240.

⁵ Vgl. WENDEL, Postmoderne Theologie, 198 (s. Anm. 4).

⁶ Vgl. WENDEL, Postmoderne Theologie, 202 (s. Anm. 4); vgl. zur Monotheismuskritik HALBMAYR, Polytheismus, 234ff., 242ff. (s. Anm. 4).

⁷ R. Capurro zählt Vattimo zu den «führenden Denkern der Postmoderne»: CAPURRO, R., Art.: Gianni Vattimo, in: NIDA-RÜMELIN, J. (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis von Wright. Stuttgart 1991, 614–617; hier: 616; vgl. WELSCH, W., Gianni Vattimo oder die postmoderne Verwindung der Moderne, in: DERS., Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987, 136–139; FRÜCHTL, J., (Post-)Metaphysik und (Post-)Moderne. Zur Sache des schwachen Denkens, in: *Philosophische Rundschau* 37 (1990) 242–250.

mit der sie Wesentliches gemeinsam hat.⁸ Postmoderner Diskurs also als Förderer, ja sogar als geheime Sinnspitze christlichen Offenbarungsglaubens? Das indessen würde die Eingangsfrage noch zuspitzen: Bedeutet eine solche umgarnende Christentumsfreundlichkeit eine Bedrohung oder eine Chance für Theologie und Christentum, für die «Offenbarung» einen ihrer Schlüsselbegriffe darstellt?⁹

Um hier klarer zu sehen, soll zunächst der Offenbarungsgedanke bei Vattimo einer genaueren Analyse unterzogen und sodann mit dem der christlichen Theologie konfrontiert werden, um aus dem kritischen Vergleich schließlich zu einer Verhältnisbestimmung von postmoderner Philosophie und christlicher Theologie zu gelangen. Unumgängliche Voraussetzung dafür ist jedoch eine kursorische Nachzeichnung des philosophischen Ansatzes Vattimos.

I. Gianni Vattimos «Schwachtes Denken»

Wenngleich Jürgen Habermas und Gianni Vattimo die gleiche Diagnose hinsichtlich der Gegenwartsphilosophie stellen, so ziehen beide daraus gegenteilige Konsequenzen. Für Vattimo wie für Habermas gehören die «starken» Begriffe von Theorie, Wahrheit und System (...) seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit an¹⁰. Idealistische Systeme wie das Substanzendenken sind dekonstruiert, Metaerzählungen in heterogene, plurale Sprachspiele aufgelöst. Während nun Habermas im Rahmen seines nachmetaphysischen Denkens kommunikationstheoretisch gegen die Auflösung von Wahrheitsansprüchen in postmodernen Theorien oder kontextualistischen Ansätzen wie bei Richard Rorty zu Felde zieht¹¹, affirmiert Vattimos «schwaches Denken» (27) bzw. seine «schwache Ontologie» (29) vehement diese, der gesamten abendländischen Denk- und Seinsgeschichte selbst abgelesene, sukzessive «Reduktion der starken Strukturen» (41). Unter Verweis auf Emmanuel Levinas und Jacques Derrida enthüllt er die der platonisch wie idealistisch getönten Vernunft

⁸ Vgl. VATTIMO, G., *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1997, 18–32. 70f.; Zitate hieraus mit Seitenzahlen im Text. Ferner: DERS., *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Frankfurt a.M. 1997.

⁹ Zu der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Rang der Offenbarung MEYER ZU SCHLOCHTERN, J., *Offenbarung: der Schlüsselbegriff des Christentums? Zum Disput über offenbarungstheologische Paradigmen*, in: *TbG* 89 (1999) 337–348.

¹⁰ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M. 1985, 246.

¹¹ Vgl. HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1992, bes. 153–186; DERS., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1999.

eigene Tendenz der Rückführung des Vielen auf das Eine und damit den Herrschaftscharakter und die «Gewalt» der Metaphysik (42).¹² Der dort vollzogene Versuch, alles Weiterfragen mit der autoritären Letztgültigkeit des ersten Prinzips zum Schweigen zu bringen, gerät ihm geradezu zur philosophischen Definition der Gewalt (vgl. 69). Seine von ihm als «Spätmoderne» (27) gekennzeichnete Gegenwart ist dann unter expliziter Rückwendung auf Heidegger als Epoche charakterisiert, «in der die Metaphysik endet und die Objektivität problematisch wird» (28). Mit dieser Metaphysikkritik ist zugleich die Absage an «das monologische Ideal eines vollkommen transparenten Subjekts» verbunden.¹³

Doch auch wenn Habermas' Denken in der Perspektive Vattimos als Rückfall in starke Metaphysik gelten muß, bedeutet dies für die schwache Ontologie keineswegs die Auflösung des Denkens in letzte Beliebigkeit, wie Vattimo dies etwa bei Lyotard konstatiert. Vielmehr situiert er sein schwaches Denken dezidiert zwischen Idealismus und Relativismus und damit zwischen allen philosophischen Letztbegründungsversuchen und der Preisgabe jeglicher Normativität.¹⁴ Er greift dabei Heideggers Idee der ontologischen Differenz in radikalierter Form auf, verbindet sie mit Nietzsches Ideen des Nihilismus und des Willens zur Macht und gelangt darüber zu einem Denken des Seins in nicht-metaphysischer Weise (vgl. 28ff.), das jenseits relativistischer oder subjektivistischer Beliebigkeiten normative Implikationen enthält. Das Sein, das «nur als Andenken, Spur, Erinnerung, aber niemals absolut «greifbar» (...) wird», ein so gedachtes Sein «befreit uns, läßt uns frei vom Gebot der Evidenzen und Werte, von allen «Ganzheiten», die die traditionelle Metaphysik sich erträumte und die allen autoritären Herrschaftssystemen stets als Maske und Legitimation gedient haben. Aber ein solches Sein «setzt» uns, indem es uns befreit, zugleich «aus», versetzt uns in einen «Schwingungs»-Zustand.»¹⁵ In diesem Schwingungszustand ist man auf die Erscheinungen und geschichtlichen Hervorbringungen als das einzig wirkliche Sein verwiesen. Denken ist aufmerksam, wahrnehmend, nicht konstruierend verfaßt, sich einlassend auf das Spiel der Erscheinungen und das Spiel der Geschichte,

¹² Vgl. VATTIMO, G., *Jenseits vom Subjekt*. Graz 1986, 24ff.; WELSCH, W., *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1995, 196–198.

¹³ VATTIMO, G., *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, in: DERS./WELSCH, W. (Hg.), *Medien – Welten – Wirklichkeiten*. München 1997, 15–26, hier: 18; zum postmodernen Subjektbegriff MÜLLER, K., *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in: *ZKTh* 120 (1998) 137–163.

¹⁴ Vgl. WELSCH, *Vernunft*, 205ff. (s. Anm. 12).

¹⁵ VATTIMO, *Jenseits*, 33f. (s. Anm. 12).

nicht autoritär verpflichtend, ist also ein «ästhetisches und mimetisches Denken»¹⁶. Die hier mitklingenden werthafter Implikationen einer liebenden Zuwendung zu den geschichtlichen Erscheinungen bündelt Vattimo im Begriff der «Pietät».¹⁷

Doch woher soll die Orientierung kommen, um nicht dem Relativismusverdacht zu unterliegen? Vattimo führt hier die der Seinsgeschichte abgelesene Tendenz zur Schwächung der starken Strukturen ins Feld. Indem die geschichtliche Entwicklung des abendländischen Denkens die Vernunft schließlich an die Erscheinungen selbst als das einzig wirkliche Sein verwiesen habe, die man zu achten und eben nicht mehr auf vorgebliche Letztprinzipien hin gewaltsam zu übersteigen habe, entnimmt er der Seinsgeschichte selbst, nicht aber etwa einem Gottesgedanken, die Kriterien des Denkens und Handelns. Seine im Begriff der Pietät gebündelte Ethik darf nicht theologisch gefärbt werden. Vattimo situiert auf diese Weise sein Denken zutiefst geschichtlich. Die schwache Ontologie erhält ihre Stärke, ihre Orientierung und Sicherheit allein aus der geschichtlichen Tradition, aus der sie hervorgegangen und in der sie weiterhin verwurzelt bleibt. Daher rührt der hermeneutische Grundzug seines schwachen Denkens. Avanciert so die geschichtliche Herkunft zu dem normativen Zentrum seiner ästhetisch-mimetischen Vernunft, dann stellt sich Wahrheit diesseits der idealistischen Versöhnung von Differenz und Identität sowie der platonischen Spiegelung ewiger, objektiver Strukturen allein im geschichtlichen Prozeß unendlicher Interpretationen ein (vgl. 67ff.).¹⁸ Wirklichkeit und Wahrheit besitzen lediglich «interpretativen Charakter» wie auch folglich die «Welt ein «Spiel der Interpretationen» und nicht mehr ist»¹⁹. Die «Wirklichkeitsauflösung» stellt daher für das schwache Denken ein emanzipatorisches Ziel, nicht aber einen zu betauernden Verlust dar.²⁰ Dieser im Spiel der geschichtli-

¹⁶ WELSCH, Vernunft, 204 (s. Anm. 12); vgl. SALMANN, E., Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie. Rom 1992, 432ff.

¹⁷ Vgl. GIACOBBE, F., «Das «schwache Denken» Gianni Vattimos und die Wahrheitsfrage», in: EGGENSBERGER, Th./ENGEL, U. (Hgg.), Wahrheit: Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Mainz 1995, 116–129; hier: 125f.; WELSCH, Vernunft, 202–204 (s. Anm. 12).

¹⁸ Vgl. CAPURRO, Vattimo, 614 (s. Anm. 7); WELSCH, Vernunft, 204–206 (s. Anm. 12). Vattimo beruft sich hermeneutisch auf Nietzsches These, nach der es keine Fakten, nur Interpretationen gibt; vgl. VATTIMO, Grenzen, 19 (s. Anm. 13).

¹⁹ VATTIMO, Grenzen, 19 (s. Anm. 13). Vattimo bezieht sich hier auf Heideggers «Spiegel-Spiel von Welt»; zu Vattimos schwachem Wahrheitsdenken im Konzert wahrheitstheoretischer Ansätze GIACOBBE, Das «schwache Denken», 124–126 (s. Anm. 17).

²⁰ Vgl. VATTIMO, Grenzen, 26 (s. Anm. 13).

chen Erscheinungen angesiedelte Interpretationsvorgang bleibt unabgeschlossen, weil sich das schwache Denken zusammen mit dem Denken eines letzten Grundes zugleich den geschichtsphilosophischen Gedanken eines objektiven Fortschritts auf ein wiederum objektiv zu denkendes Ziel der Geschichte versagt. Geschichtliche Entwicklung des Denkens ist darum nicht als linearer Fortschritt wie in geschichtsphilosophischen Utopien etwa emanzipatorischer Stoßrichtung, sondern als veränderte Interpretation zu verstehen. Evolutionslogische wie fortschrittstheoretische Kategorien sind strikt fernzuhalten. Das Neue überwindet nicht das Alte, hebt es auch nicht hegelianisch in sich auf. Der Irrtum wird nicht im Banne einer objektiv wahreren Auffassung überwunden, weil auch diese Vorstellung noch der Idee starker Seins- und Denkstrukturen verhaftet bliebe. Vielmehr ist das Verhältnis des Alten zum Neuen – und damit auch das Verhältnis etwa des schwachen Denkens zur Substanzmetaphysik – das einer «Verwindung», wie Vattimo unter Rückgriff auf Heidegger sagt.²¹ Damit meint er eine Beziehung «des resignierten Hinnehmens, des Fortführens, des (Ver)Drehens», eine Beziehung also, bei der man sich wie bei der Überwindung einer Krankheit noch mit deren verbleibenden Spuren abfinden muß.²² Daher rührt die Selbstqualifikation des schwachen Denkens «als riskante Interpretation von Ererbtem, von Appellen, von Ursprüngen» (42). Eine solche schwache Hermeneutik setzt sich damit strikt von jener bei Gadamer wie Habermas diagnostizierten Hermeneutik ab, die im Banne einer objektivistischen Substanzmetaphysik von sich behauptete, die ewig gültige Interpretationsstruktur des Seins entdeckt zu haben und daher lediglich als Instrument der Aufdeckung einer objektiven Wirklichkeit diene, sei sie philosophischer, emanzipatorisch-politischer oder auch theologischer Natur.²³

II. Die Wiederentdeckung des Glaubens bei Gianni Vattimo

G. Vattimo, den man mit seiner schwachen Ontologie inzwischen auch im deutschsprachigen Raum philosophisch rezipiert²⁴, beschäftigt sich an

²¹ VATTIMO, *Interpretation*, 83.167 (s. Anm. 8); CAPURRO, *Vattimo*, 615f. (s. Anm. 7); WELSCH, *Giannio Vattimo*, 136–139 (s. Anm. 7).

²² VATTIMO, *Interpretation*, 83 (s. Anm. 8); vgl. GIACOBBE, *Das «schwache Denken»*, 122 (s. Anm. 17).

²³ Vgl. VATTIMO, *Grenzen*, 18 (s. Anm. 13); DERS., *Interpretation*, 67–78 (s. Anm. 8).

²⁴ Vgl. WELSCH, *Vernunft*, 194–212 (s. Anm. 12); EGGENSPERGER, *Th.*, *Die Wiederentdeckung der Religion. Zu Gianni Vattimos Buch «Glauben – Philosophieren»*, in: *Orientierung* 62 (1998) 77–78.

mehreren Stellen mit dem Offenbarungsglauben.²⁵ Ohnehin für einen Philosophen eher ungewöhnlich, verwundert dies zunächst angesichts der erwähnten normativen Hinwendung seiner Hermeneutik zur Seinsgeschichte. Die Intention seiner Schrift «Glauben – Philosophieren» gibt hier jedoch näheren Aufschluß. In dieser Schrift begibt sich der katholisch sozialisierte Philosoph auf die Suche nach den Spuren seiner ihm inzwischen verloren gegangenen Religion, jedoch nicht um sie vollends im Geist der Religionskritik zu entlarven oder – wie sein an Marcel Proust angelegtes Wortspiel seiner «recherche du temple perdu» (7) zunächst vermuten lassen könnte – um sie rein spielerisch, ästhetisierend zu reaktivieren. Angeregt durch die gesellschaftlich wie kulturell allenthalben festzustellende Wiederkehr der Religion will er sich Genese und Struktur seines eigenen schwachen Denkens durch die Vergegenwärtigung jenes Glaubens denkerisch ausweisen, der dieses Philosophieren mitprägt und der doch zugleich dadurch verdunkelt oder gar verdrängt wurde: «Ich denke erneut ernsthaft über das Christentum nach, weil ich mir eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut und von daher meine Erfahrung in der Welt der Gegenwart interpretiert habe; aber sehr wahrscheinlich habe ich mir gerade diese Philosophie aufgebaut und diesen Autoren den Vorzug gegeben, weil ich von diesem selben christlichen Erbe ausgegangen bin, das ich nun wiederzufinden scheine, jedoch in Wahrheit nie aufgegeben habe» (26). Am Ende steht nicht etwa die Auflösung dieser zirkelhaften Verbindung zwischen seiner «schwachen Ontologie» (105) einerseits und der christlichen Botschaft andererseits zugunsten einer Seite, beispielsweise durch den Versuch, dem schwachen Denken als das wahre Erbe der abendländisch-christlichen Tradition letzte Legitimation im philosophischen Diskurs zu verschaffen oder das schwache Denken im Christentum aufzulösen. Dem Eindruck, daß der Begriff des «Seins» nun durch «Gott», die «Pietät» durch «Liebe» präzisiert sei, und dies mit dem wünschenswerten Effekt, etwaige Schwierigkeiten der schwachen Ontologie ausgeräumt zu haben, dem Eindruck also, es gehe Vattimo um die Fortschreibung seines Denkens zu einer Religionsphilosophie, muß strikt widersprochen werden. Gleichwohl steht es diesem Zirkel nicht entgegen, wenn Vattimo das Christentum aus der hermeneutischen Sicht seines schwachen Denkens liest. Denn gerade die Verweigerung seiner Philosophie, das wahre Sein ein für allemal zu erfassen, kann überhaupt nicht den Anspruch erheben, Religiosität vollständig in rationale Begriffe zu übersetzen. Dies aber

²⁵ Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 8); DERS., *Interpretation*, 67–88 (s. Anm. 8).

führt Vattimo dazu, «einen gewissen Grad von «Mythos» in seinem Leben zu akzeptieren (106).

Insofern für ihn in der Tradition Heideggers das Sein ereignishaft als Frucht einer absoluten Initiative zu denken ist, «als deren «Wirkung», Erbe und Adressat» er sich selbst fühle (105f.), insofern folglich «das philosophische Denken des Seins als Ereignis auch in sich religiös ausgerichtet» ist (106), zielt Vattimo auf die Wiederentdeckung des Glaubens im Geiste seines Philosophierens. Im Lichte eines an Schleiermacher gewonnenen Begriffs religiöser Erfahrung als Gefühl von Abhängigkeit ringt er sich schließlich zu einer an Pascals Wette inspirierten Beziehung zur Religion durch. Vattimo, der nach eigenem Bekunden einst als «praktizierend-militanter Katholik» alle «Halbgläubigen verachtete» (77), dann aber seinen Glauben verlor, gelangt nun mit seiner «Wiederentdeckung der Religion» (76) zu einer Art agnostischer Hoffnung, zu einem «zu glauben glauben, oder auch: zu glauben hoffen» (107). Dabei, und dies ist für unsere Fragestellung interessant, räumt er der «christlich-katholischen Religion» eine «Vorzugsstellung» (76) ein. Stets bleibt das Christentum der Bezugspunkt sowohl seiner Reflexionen über Religion als auch seiner Praxis etwa in seiner Frömmigkeit, die ihn noch ein dumpfes Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche und ihrer Tradition empfinden und die ihn (in durch Psalmen und das römische Brevier beeinflusster Weise) «zum Gott Jesu Christi ... beten» läßt (105). Im Unterschied zur Radikalisierung eines negativen, apophatischen Sprechens von Gott bei J.-F. Lyotard²⁶ und J. Derrida²⁷ impliziert sein Gebet durchaus eine personale Auffassung der Gottheit, die sich äußert, der man sich als Du zuwenden und mit der man sprechen kann (vgl. 106).

Dennoch scheint Vattimos prochristliche Emphase an manchen Stellen merkwürdig zurückgenommen, zuweilen gebrochen, so als sei die sich auf Jesus berufende christliche Hoffnung letztlich doch nicht mehr als ein «Ausgangspunkt» (76) und damit lediglich ein Teil eines noch weiter reichenden oder – mehr geschichtlich gedacht – noch weiter gehenden Vorgangs zu sein, als sei also die christlich bewegte Hoffnung letztlich transitorischer Natur. In diesem Kontext besitzt nun der Offenbarungsgedanke seinen zentralen Stellenwert.

²⁶ Vgl. LYOTARD, J.-F., *Der Widerstreit*. München 1987, 72ff.

²⁷ Vgl. DERRIDA, J., *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 1989, 45ff.

III. *Offenbarung als Schwächung Gottes*

Offenbarung versteht Vattimo nicht als Enthüllung einer vormals verborgenen Wahrheit, als Mitteilung von objektivierbaren oder fixierten Sätzen. Offenbarung muß vielmehr personal gedeutet werden als geschichtliches Geschehen zwischen Gott und Mensch im Sinne eines «göttlichen Eingreifens in die Geschichte» (71). Dieses Eingreifen deutet er im Rückgriff auf Phil 2,7 als Herablassung Gottes, als «kenosis» (34), in der Gott sich gerade durch seine Schwäche dem Menschen mitteilt und ihn in dieses Geschehen zu dessen Heil verwickelt. Daher kann Vattimo die Offenbarung auch als «Erlösung in ihrem Vollzug» (47) bezeichnen. Grund und Sinn der Offenbarung liegen in der «Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen» (69), die sich in der als «Heilsgeschichte» (48) verstandenen Geschichte zunehmend intensiviert. Heilsgeschichte ist insofern prozeßhaft zu deuten, ohne jedoch wie eingangs betont in Kategorien des Fortschritts, der Entwicklung oder gar der dialektischen Entfaltung einer absoluten Wahrheit buchstabiert werden zu dürfen. Die Erlösung muß vielmehr als ein Verwindungsgeschehen interpretiert werden, das die Kenosis Gottes immer vollkommener verwirklicht.²⁸ Diese soteriologische Verwindungslogik hat Auswirkungen auf den Gedanken der Menschwerdung Gottes. Jesus ist zwar der im Vergleich zum Alten Testament «neue und intensivere Bezug der Liebe zwischen Gott und der Menschheit und dementsprechend auch unter den Menschen» (48), wird aber schließlich von dieser Heilsgeschichte nach vorne hin wie das Alte Testament von ihm überboten, wird eingeordnet in die weiterhin unabgeschlossene Geschichte der Erlösung. Aus der skizzierten Nähe von Offenbarung und Erlösung folgt nun vor dem Hintergrund von Vattimos Version von Heilsgeschichte die entscheidende These: Die biblische Offenbarung ist «als eine Geschichte zu denken, die weitergeht, eine Geschichte, in die wir einbezogen sind» (47). Zur Begründung dieser Absage an die christliche Überzeugung der in Jesus abgeschlossenen Offenbarung führt er die johanneische Geisttheologie an, nach der auch Jesus sich nicht als die letzte und endgültige Enthüllung der Prophezeiungen betrachtete, sondern «versprach, den Geist der Wahrheit zu senden, da die Offenbarung weitergehen muß» (88). So wie das NT von Jesu Interpretation her das AT überholt, wird aufgrund dieser hermeneutisch

²⁸ Daß jedoch Vattimo (wie an den folgenden Zitaten erkennbar) in «Glauben – Philosophieren» hinter diesen selbstgesetzten Anspruch zurückfällt und explizit von Entwicklung, von geschichtlichem Fortschritt redet, dürfte dem «Bekennnischarakter bestimmter Passagen» dieses Buches zu verdanken sein: EGGENSPERGER, Wiederentdeckung, 78 (s. Anm. 24).

gewendeten Verwindungslogik, in der die Erlösungsgeschichte zugleich die Geschichte einer «immer wahreren Interpretation» (48) darstellt, schließlich auch das Evangelium in seiner für die Christen unüberholbaren Relevanz als Urkunde des Glaubens in die unendliche Interpretationsgeschichte eingeordnet, die, wie bereits dargestellt, im Rahmen der schwachen Ontologie nach dem Ende der Metaphysik – wenn überhaupt – noch der Ort von Wahrheit sein kann. In dieser Interpretationsgeschichte, in der der geistige Schriftsinn immer deutlicher wird, kann dann, so Vattimos an Schleiermacher angelegte Folgerung, «jeder zum Verfasser seiner eigenen Bibel werden»²⁹.

Was jedoch macht, wie eingangs behauptet, den Offenbarungsgedanken für Vattimo derart wichtig, daß er für ihn geradezu zum Schlüssel seiner Annäherung an Religion gerät? Es ist der kenotische Charakter der Offenbarung, den er nun freilich durch den Bezug zu R. Girards kultur-anthropologischer Rekonstruktion des Heiligen noch schärfer zuspitzt. Die inzwischen auch in christlicher Soteriologie rezipierten Thesen Girards arbeiten über die Analyse des Sündenbockmechanismus den inneren Zusammenhang zwischen dem Heiligen und der Gewalt heraus. Der Gott der natürlichen Religion diesseits der Offenbarungsreligion ist ein gewalttätiger, rachedurstiger Gott. Insofern einige Partien des NT Jesus als Gottes Zorn besänftigendes Sühneopfer bezeichnen, zehren sie noch von den auch im AT anzutreffenden archaischen Zügen in Gottesbildern. In Wahrheit jedoch stellt Jesus als Herablassung Gottes sowohl die Entlarvung als auch die Überwindung dieses als universal gedachten Gewaltzusammenhangs sowie die endgültige Offenbarung Gottes als Gott der Liebe dar.³⁰

Es ist genau diese Gegenüberstellung von natürlicher Religion und Offenbarungsreligion, die Girard für Vattimo interessant macht, der unter Wiederaufnahme seiner Kritik an der «Gewalt der Metaphysik» (40) natürliche Religion und natürliche Theologie parallelisiert. Die von Girard beschriebene «Auflösung des Heiligen als des Gewaltsamen» (32)

²⁹ VATTIMO, *Interpretation*, 76 (s. Anm. 8). In diesem ursprünglich 1994 gehaltenen Vortrag formuliert er diese johanneisch angeleitete Position mehr kirchengeschichtlich als das von Joachim von Fiore angekündigte Dritte Zeitalter der Menschheitsgeschichte; vgl. VATTIMO, *Interpretation*, 76f. (s. Anm. 8).

³⁰ Vgl. GIRARD, R., *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich 1987; als Beispiel christlicher Rezeption vgl. SCHWAGER, R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck-Wien 1990 (Innsbrucker theologische Studien, Band 29). Heftig wird die von Girard übernommene antijudaistische Gefahr bei Schwager diskutiert; vgl. GRÜMME, B., «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht». Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. Altenberge 1996, 615–625 (Münsteraner theologische Abhandlungen, Band 43).

in der Menschwerdung Gottes bedeutet für Vattimo zugleich den Tod des in der natürlichen Theologie als *ipsum esse subsistens* erschlossenen Gottes mit seinen Attributen wie Allmacht, Absolutheit, Transzendenz und Ewigkeit. Mit der sich intensivierenden «Schwächung» (34) Gottes in seiner Offenbarung verschwinden sukzessiv die Züge natürlicher Heiligkeit, weicht der bedrohliche, metaphysisch verobjektivierte Gott der natürlichen Theologie dem Gott der Offenbarung, dessen Wahrheit «die kenosis ist, die Herablassung Gottes, der Widerruf der «natürlichen» Züge der Gottheit» (45).

Diesen Prozeß der progressiven Auflösung des durch Gewalt gekennzeichneten Sakralen durch die Herablassung Gottes, die Selbstüberantwortung Gottes an die Geschichte, den er für die «eigentliche Essenz des Christentums» hält (48), bezeichnet Vattimo als «Säkularisierung» (44). In seiner entschieden positiven Würdigung dieses Begriffs geht er so weit, die Säkularisierung für die «Wahrheit des Christentums» (89) zu erachten.³¹ Dem Christentum eignet selbst die Tendenz, sich immer von neuem mit der «totale(n) Bereitschaft, «die Zeichen der Zeit» (54) zu deuten, dem Prozeß seiner Interpretation durch den Einzelnen sowie durch die Gemeinschaft der Kirche auszusetzen.³² Es bedeute einen Rückfall in das Gottesbild der natürlichen Theologie, die christliche Botschaft sich als einen Kanon von Lehren unabhängig von seiner konkret-situativen Interpretationsbedürftigkeit vorzustellen. So kommt Vattimo zur Spitzenaussage seiner christlichen Hermeneutik, daß «das Heil seinen Weg durch die Interpretation nimmt» (63). Das Verstehen fällt folglich «mit der Geschichte des Heils zusammen» (63). Die Wahrheit des Christentums ist dann «nur diejenige, die sich jeweils durch die sich im Dialog mit der Geschichte ereignenden «Beglaubigungen» und, wie Jesus gelehrt hat, unter dem Beistand des Heiligen Geistes herstellt» (61f.).³³ Im expliziten Bezug zu Bultmann legitimiert er die hermeneutische Kontextualisierung der christlichen Botschaft aus dieser Säkularisierungstendenz heraus und verdichtet dies im Begriff der «Entmythologisierung»

³¹ Vgl. VATTIMO, *Interpretation*, 78ff. (s. Anm. 8). Allerdings zeigt etwa Metz' *Theologie der Welt*, daß dies auch in christlicher Theologie durchaus (wenngleich in- zwischen differenzierte) Parallelen findet; vgl. METZ, J.B., *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1979.

³² Insofern sie gerade nicht mit der kirchlichen Lehrautorität identisch ist, bejaht Vattimo die Kirche (63).

³³ Im Postkriptum aus dem Jahr 1995 gründet er seine hermeneutische Philosophie auf die in zweifacher Hinsicht verstandene «Idee der Gnade: als Geschenk, das von einem Anderen herkommt, und als Antwort, die, indem sie die Gabe annimmt, davon untrennbar auch die ureigene Wahrheit dessen, der sie empfängt, zum Ausdruck bringt» (113f.).

(55). Entmythologisierung des Evangeliums und der kirchlichen Tradition sei nötig, «um zum durchschnittlich gebildeten Menschen von heute vernünftig reden zu können» (55). Das von ihm vor diesem Hintergrund entworfene Entmythologisierungsprogramm umfaßt die kirchliche Moral (vgl. 57–60) wie die kirchlichen Dogmen (60) und erstreckt sich insofern noch bis in den Bereich von Vattimos persönlicher Frömmigkeit, als er die in seiner Gebetssprache verwendeten personalen Bezeichnungen Gottes als Vater und Du ihrer weiteren Säkularisierung überantwortet (vgl. 86f; 106f.).

Diese als Schwächung Gottes gedeutete Offenbarung im Vorgang ihrer Säkularisierung zielt indessen keineswegs auf die «indefinite Negation Gottes» (67) ab, in der Gott sich verlieren würde. Es gibt für Vattimo eine Grenze der Säkularisierung, in der er zugleich die Letztbegründung und den Sinn des Christentums entdeckt und damit neben dem Fundament einer Ethik zugleich ein normatives Kriterium der säkularisierenden Interpretationen, die sie vor subjektivistischer Beliebigkeit schützt. Dieser letzte Sinn und die tiefste Begründung ist die «Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen» (69), die sie in ein Liebesverhältnis versetzt, sie – wie Vattimo an mehreren Stellen (z. B. 48; 87) im Rückgriff auf Joh 15,15 sagt – von Knechten Gottes zu Freunden befreit und «als Antwort eine Verpflichtung zur caritas von seiten der Geschöpfe verlangt» (87). Daher kann Vattimo seine Sicht als die «einer ‹freundschaftlichen› Vorstellung von Gott und vom Sinn der Religion» klassifizieren (115). Die biblische Offenbarung mit «all ihrer Last der Mythen» ist nur «zu unserer Belehrung» bestimmt (88), nur illustrierendes Beiwerk im Vergleich zum biblischen Doppelgebot der Liebe, auf das sich im Kern die christliche Botschaft reduziert (vgl. 88). Das Spezifische dieser Form von Letztbegründung, die sie für Vattimo überhaupt erst geeignet sein läßt, liegt nun darin, daß diese Liebe als letzter Sinn der Offenbarung nicht mehr ausschöpfbar, nicht mehr objektivierbar ist und «keine wahre Letztheit» (69) etwa als die *causa prima* der klassischen Metaphysik darstellt. Wenn gleich die Säkularisierung und Entmythologisierung des Evangeliums ohne jeden Vorbehalt zu erfolgen hat, um die Offenbarung überhaupt erst in ihre Wahrheit durch Interpretation zu bringen, so bleibt doch das Liebesgebot der unüberwindbare Maßstab, obschon dessen Verbalisierung und inhaltliche Konturierung selbst nocheinmal säkularisierbar ist. Damit erinnert dieses Liebesgebot aufgrund seiner strikt formalen Ausrichtung an Kants Kategorischen Imperativ. Es «gebietet nicht etwas Bestimmtes ein für allemal, sondern Anwendungen, die von Mal zu Mal im Dialog mit den spezifischen Situationen und im Lichte dessen, was die Schrift ‹offenbart› hat, ‹erfunden› werden müssen» (71).

Mit Hilfe dieses Säkularisierungsbegriffs kann er nun das Verhältnis der «wechselseitigen Nähe» (34) von schwacher Ontologie und christlicher Botschaft denken. Wenn die progressive Schwächung des Sakralen das Christentum ausmacht, dann stellt die für Vattimo an der Seinsgeschichte selbst abzulesende «Schwächung der starken Strukturen» (29) wegen der tieferen Tendenz des Seins, «seine Wahrheit durch die Schwächung zu offenbaren» (34) letztlich nichts anderes dar als die in einem Prozeß der säkularisierenden Interpretation erfolgte «Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohns» (29). Das schwache Denken steht damit im Verhältnis der «Verwandtschaft» oder gar «der regelrechten Abhängigkeit» zum Christentum (67), das jenen «Text» im Original bietet, den die schwache Ontologie transkribiert.³⁴ So ist beispielsweise die mit dem Pietätsbegriff begründete Ethik der Gewaltlosigkeit des schwachen Denkens aus dem christlichen Erbe der Ablehnung von Gewalt gespeist (vgl. 40ff.).

Gegen dieses kenotische Offenbarungsdenken könnte nun jedoch sein harmonischer, optimistisch gestimmter Grundzug eingewendet werden, der weder der Andersartigkeit und Transzendenz Gottes noch der Realität der Geschichte als Leidensgeschichte gerecht zu werden scheint. Verlangt nicht die biblische Botschaft das Paradox, den Sprung, worauf so unterschiedliche Denker wie Paulus oder Kierkegaard insistieren? Verlangt nicht gerade die Wirklichkeit des Bösen als ungerechtes, unerklärliches Leiden des Unschuldigen nach einer «Unterbrechung» (Metz) dieses offenbarungstheologischen Verwindungsgeschehens beispielsweise durch Elemente apokalyptischer Traditionen? Und führt nicht die programmatisch beschworene «Erleichterung» des Glaubens» (59) zu einer Verharmlosung christlicher Existenz, zu einer «Verbilligung der Gnade», wie von Dietrich Bonhoeffer her zu formulieren wäre? Vattimo selbst macht sich diesen Einwand, um schließlich sein Christentum «der Freundschaft» (57) noch schärfer von dem durch diese Einwände charakterisierten «apokalyptischen, tragischen Christentum» (92) abzusetzen. Die Betonung des Sprunges sowie der Andersartigkeit Gottes und der damit einhergehenden «radikalen Entwertung der weltlichen Geschichte» (93f.), wie sie dort «vorwiegend durch alttestamentarischen Glauben beeinflusst» (94) formuliert wird³⁵, sei letztlich nur Reflex des Rückfalls zu

³⁴ Vgl. VATTIMO, *Interpretation*, 78–88 (s. Anm. 8). Daher ist der Einschätzung F. Giacobbes zuzustimmen, nach der das Christentum einen «Kernpunkt» bei Vattimo ausmacht: GIACOBBE, *Das «schwache Denken»*, 126 (s. Anm. 17).

³⁵ Trotz gegenteiliger Bekundungen läßt Vattimo durch seinen Rückbezug auf Girard und vor allem durch diesen wiederholt anklingenden hermeneutischen Über-

jener natürlichen Religiosität mit ihrem magischen, «geheimnisvollen, launischen und der Vernunft (und jeder Art von Vernünftigkeit) unzugänglichen» Gott (111), die eigentlich von der Menschwerdung Gottes her überwunden sei (vgl. 90–96). Ein solches Christentum degeneriere zu einem Christentum der Macht, weil es die christliche Offenbarung zu einer Lehre verobjektiviere, die von einer Hierarchie amtlich verwaltet und auch gegen Widerstand autoritär durchgesetzt werde (vgl. 57ff.). Es tendiere nicht nur zum Fundamentalismus, sondern verfehle mit der Menschwerdung seinen eigentlichen Sinn. Nicht nur rücke es die Menschwerdung in den Hintergrund, weil es sich in der Fixierung auf die Transzendenz Gottes und die Paradoxalität menschlicher Existenz allein auf das Kreuz als Ort des Heils konzentriere (vgl. 95). Sondern dieses Christentum, wie es etwa von der jüdischen Religiosität eines Emmanuel Levinas beeinflusst sei (vgl. 95), könne die Neuheit der Inkarnation vom Denkansatz her nicht würdigen. Es kenne «keinen wirklichen Unterschied zwischen den geschichtlichen Zeiten» (95), da jeder Augenblick in unmittelbarem Bezug zur Ewigkeit stehe, womit die Geschichte durch die Ausrichtung auf eine rein vertikale Beziehung zum Ewigen radikal entwichtigt sei.

Vattimo lehnt den Begriff des Paradoxes nicht ab, definiert ihn jedoch im Sinne seines kenotisch geprägten Offenbarungsdenkens neu. Paradox sei gerade die Aussage Jesu, nach der wir uns als Freunde, nicht aber als Knechte Gottes betrachten sollen (vgl. 57). Auf dieser Basis setzt er der autoritären Heilslehre des apokalyptisch-tragischen Christentums seine kenotische Heilslehre entgegen, die dem Leiden des Menschen wie dessen radikaler Abhängigkeit von Andersheit zu entsprechen beansprucht: «Das Heil, das ich durch den radikalen Wortsinn der kenosis hindurch suche, ist somit nicht ein Heil, das nur von mir abhinge, das vergäße, wie sehr es der Gnade eines Geschenkes, das von einem Anderen herkommt, bedürftig ist. Gnade ist jedoch auch das Merkmal einer harmonischen Bewegung, die die Gewalt ausschließt, und damit die Anstrengung, das Zähnefletschen des Hundes, der, nach einem Bild Nietzsches, lange an der Kette gelegen hat» (113).

Bietet jedoch dieses kenotische Offenbarungsdenken eine weiterführende Alternative gegenüber jener christlichen Offenbarungstheologie, von der sich Vattimo absetzt? Oder legt er ein Zerrbild zugrunde, um durch dessen sukzessive Destruktion umso leichter sein eigenes Offenbarungsdenken zu legitimieren, das aber möglicherweise seinerseits

bietungszusammenhang von AT und NT nicht recht deutlich werden, wie er sein Denken wirklich «frei von jeder antisemitischen Absicht» (95) halten will.

schwerste Probleme aufwirft? Zur Klärung dieser Fragen ist die Erörterung des christlichen Offenbarungsgedankens unumgänglich. Wegen dessen überragender Bedeutung für die gegenwärtige Theologie und Kirche soll dies anhand der Offenbarungstheologie Karl Rahners erfolgen.

IV. Die Offenbarung im Lichte transzendentaltheologischer Hermeneutik

In Rahners transzendentaltheologischem Ansatz, der im Kern nichts anderes als eine im Geist von 1 Petr 3,15 angeleitete denkerische Übersetzung einer alltagsmystischen Gotteserfahrung darstellt³⁶, wird die Offenbarung im Kontext der «anthropologischen Wende» (Eicher) der Theologie vom Menschen her fragend erschlossen. Nach der bereits in den Frühwerken «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» vorgelegten und bis in Rahners Spätwerk «Grundkurs des Glaubens» durchgehaltenen Anthropologie ist der Mensch als ganzer auf Gott als das absolute Heilige Geheimnis verwiesen. Er ist derjenige, der in der Kraft dieses Geheimnisses zu hoffen wagt, daß es sich selbst dialogisch zu liebender und vergebender Nähe als Heil ihm mitteilt und damit nicht bloß der angezielte, nie erreichbare und wesenhaft verborgene Grund und Horizont bleibt. Insofern diese natürliche Oboedentialpotenz des Menschen in Erkenntnis und Freiheit als Möglichkeitsbedingung menschlichen Selbstvollzugs auch als in sich sinnvoll denkbar ist, bleibt die liebende Selbsterschließung Gottes ungeschuldet, bleibt das «unfaßbare Wunder» (I 131).³⁷ Unter Rückgriff auf das Theologoumenon der «ungeschaffenen Gnade» führt Rahner in dem für sein Denken zentralen Begriff der «Selbstmitteilung Gottes» Gnadenlehre und Offenbarungsdenken zusammen, um den dialogischen Ereignischarakter der göttlichen Selbstoffenbarung zu betonen. So gelangt Rahner zu seinem Verständnis von Offenbarung als ein Gott selbst als unbedingte Liebe schenkendes Freiheitsgeschehen. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes eröffnet «was – die Welt und den transzendentalen Geist vorausgesetzt – noch an ihr und für den Menschen unbekannt ist: die innere Wirklichkeit Gottes und sein freies Verhalten zur geistigen Kreatur» als das Verhältnis sich verschwendender

³⁶ Vgl. FISCHER, K.P., Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg i.Br. 1974, 83ff.; VORGRIMLER, H., Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Band II. Altenberge 1998, 473–549 (Münsteraner theologische Abhandlungen, Band 49/2); HILBERATH, B.J., Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 46–97; SCHULZ, M., Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999, 72–129.

³⁷ Zu Rahners Frühwerk vgl. GRÜMME, Träne, 15–47 (s. Anm. 30).

Liebe.³⁸ Dabei ist «der Geber in sich selber die Gabe» (Gk 126). Diese Selbstmitteilung ist dem Menschen in doppelter Modalität gegeben: als freies, dialogisches Angebot und als in der Kraft dieses Angebotes zu Heil oder Unheil Angenommenes oder Abgelehntes. Sie bildet, wie Rahner unter Aufnahme existentialontologischer Begrifflichkeit sagen kann, ein «übernatürliches Existential» (I 328), das den Menschen «sich im Ziel (durch die Selbstmitteilung Gottes) auf das Ziel hin (die visio beatifica)» bewegen läßt (Gk 136).³⁹ Der Mensch steht dauernd unter dem befreienden wie herausfordernden Anruf Gottes, in dem Gott mit seinem Willen und seiner Liebe sich selbst als das Heil der Menschen und der Welt offenbart. Im übernatürlichen Existential jedes Menschen ist für Rahner insofern «schon eine Geoffenbarkeit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung gegeben»⁴⁰, so daß «eigentlich das Ganze der christlichen Glaubensbotschaft in einer transzendentalen Erfahrung» da ist (IX 122). Deshalb nennt er diese transzendente Erfahrung «transzendente Offenbarung» (Gk 175).

Wo aber bleibt bei einer solchen transzendental vom Subjekt her reflektierenden Offenbarungstheologie der für das Christentum zentrale Punkt der Geschichtlichkeit der Offenbarung, wenn deren Inhalt «immer schon transzendental gegeben ist», wie kritisch Peter Eicher einwendet?⁴¹ Dem steht vor allem die strikt geschichtlich situierte Anthropologie Rahners entgegen, aus der er die geschichtliche Grundsignatur des Offenbarungsgeschehens gewinnt. Der leibgeistige Mensch aktuiert die transzendente Gegebenheit Gottes nur in kategorialer Vermittlung, nicht neben einer spekulativ errechenbaren Geschichte, sondern allein in geschichtlicher Begegnung, im je konkreten Anruf. Insofern sich transzendental Gottes dialogische Liebe ereignishaft und frei schenkt, hat die transzendente Gegenwart Gottes im übernatürlichen Existential selbst eine Ge-

³⁸ RAHNER, K., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i.Br. 1984, 174. Im folgenden als Gk im Text zitiert. Zur Selbstmitteilung vgl. SCHWERTFEGGER, N., Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des «anonymen Christen». Freiburg i.Br. 1982, 164ff. (Freiburger theologische Studien, Band 123).

³⁹ Zur Kritik am Übernatürlichen Existential vgl. RAFFELT, A./VERWEYEN, H., Karl Rahner. München 1997, 17–72; PRÖPPER, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1988, 269ff.; MIGGELBRINK, R., Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Altenberge 1989, 132–163 (Münsteraner theologische Abhandlungen, Band 5).

⁴⁰ RAHNER, K., Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: DERS./RATZINGER, J., Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1965, 11–24; hier 17 (Quaestiones disputatae, Band 25).

⁴¹ EICHER, P., Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 403.

schichte, wie umgekehrt die Geschichte in ihrem Kern selber «das Ereignis dieser Transzendenz ist» (Gk 146). Notwendigerweise legt der Mensch seine transzendentalen Erfahrungen in Worten, Taten und Bildern aus. Die Geschichte ist so immer auch diejenige der, wenn auch nicht in jedem Fall religiös explizierten, Selbstausslegung dieser transzendentalen unreflexen Gottesbegegnung. Deshalb gehört diese Objektivierung «zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selber», ohne indes einfach aus dieser vollständig ableitbar zu sein (Gk 158). Zudem hat der Mensch als interkommunikatives Wesen diese transzendente Erfahrung konkret auch nur in der Teilnahme an den wiederum geschichtlichen Selbstausslegungen seiner Mitwelt, also in der Teilnahme und im Empfangen von Tradition (vgl. Gk 163f.). Infolgedessen wird insgesamt die menschliche Geschichte der Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung zur Offenbarungsgeschichte. Rahner nennt diesen geschichtlichen Aspekt «kategoriale» Offenbarung (Gk 175). Gegen eine geschichtslose, verinnerlichte Interpretation des Offenbarungsgeschehens denkt Rahner damit beide Aspekte als untrennbare, sich gegenseitig bedingende Momente der «einen Offenbarung und ihrer einen Geschichte»⁴².

Da Gott dem Menschen in allen Dimensionen immer und überall heilend und erlösend begegnen will und eine Offenbarung diesem ja nur geschichtlich gegeben sein kann, muß die transzendente Offenbarung als inneres Moment an der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes darum von sich her «eine Dynamik auf ihre eigene Vergegenständlichung» haben (Gk 176). Unter der Leitung Gottes stehend, der die Menschen befähigt, sich selbst zu überschreiten und ihn in Wort und Tat als Anruf an die Freiheit der anderen zu offenbaren⁴³, ist daher diese kategoriale Selbstausslegung «selbst noch einmal Offenbarung Gottes» (Gk 176). Gott begegnet in kreatürlicher Vermittlung.⁴⁴ Insofern sich die Offenbarung gerade im heilschaffenden Glauben geschichtlich verobjektiviert, es also keine Offenbarung gibt, «die sich anders als im Glauben des die Offenbarung hörenden Menschen ereignen könnte» (Gk 147), sind für Rahner folglich Heils- und Offenbarungsgeschichte sowie die Weltgeschichte insgesamt «koexistent und koextensiv» (Gk 157).

⁴² RAHNER, Bemerkungen, 15 (s. Anm. 40).

⁴³ Zur Theologie der Selbsttranszendenz VORGRIMLER, Wegsuche, 499–520 (s. Anm. 36).

⁴⁴ Rahners Symboltheologie (IV 275–312) begründet, warum die göttliche Selbstmitteilung «wirklich im menschlichen Wort und nicht bloß anlässlich seiner geschieht» (IV 22).

Dies jedoch hat Rückwirkungen auf das Verhältnis Gottes zur Geschichte. Jenseits der theistischen Konzeption eines von Kontingenz und Leiden letztlich unberührten Gottes, denkt Rahners dialektisch formulierende Theologie des «am anderen leidenden Gottes» streng in biblischer Tradition einen bis in seine liebende Kenosis hinein an den Menschen interessierten, mit ihnen solidarisch wandernden Gott, der gleichwohl in seiner liebenden Selbstentäußerung sich nicht selbst verliert, weil er sonst auch nicht der rettende Gott der Bibel sein könnte.⁴⁵

Diese dialogische Offenbarungstheologie sagt einem partikularistischen Verständnis von Offenbarung ab, nach dem Gott nur intermittierend, punktförmig von außen in die ansonsten eigenständig laufende Geschichte eingreifen würde. Solches muß nicht nur dem eher deistisch gefärbten Denken der Moderne schlechthin mythologisch vorkommen, sondern ist in seiner Variante einer exklusiven Beschränkung auf die biblische Offenbarung von den theologischen Daten einer universalen Heilsmöglichkeit her abzulehnen. Wenn Rahner vielmehr die Welt von Gottes Willen her denkt, in sie liebend einzugehen, dann ist nach dieser universalen Heilstheologie Gott von Anbeginn der Schöpfung die innerste Mitte der Welt und wirkt – so Rahners Bezugnahme auf aristotelische Terminologie – «als deren innerste Entelechie (...) von innen nach ausen»⁴⁶. Dies aber macht auch die allgemeine Religionsgeschichte durchaus zu einem Ort der Gottesbegegnung, weil dort trotz aller geschichtlichen und auch schuldhaften Bedingtheiten und Depravierungen die Auslegung der transzendentalen Offenbarung in Sätze und Taten unter Gottes Heilsprovidenz ansatzweise gelungen ist (vgl. XII 246ff.).⁴⁷ Indes zielt die Geschichte der kategorialen Offenbarung von Gottes Heilswillen her auf ein Stadium, in dem die transzendente Offenbarung in reiner, nicht defizienter Form durch religiöse Offenbarungsträger wie etwa Propheten auf Gemeinschaft hin und durch Wunder legitimiert vermittelt wird. Erst in dieser partikularen, regional begrenzten, stets öffentlich, satzhaft und amtlich vollzogenen Offenbarung ist dann für Rahner ein offenbarungsgeschichtliches Ereignis im vollen Wortsinn gegeben. Wegen ihrer grös-

⁴⁵ Vom Christusereignis her entwickelt, gelangt Rahner mit soteriologischem Erkenntnisinteresse zu seiner dialektischen Fassung des Immutabilitätsaxioms: Gott «kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein» (Gk 218f.); hierzu GRÜMME, Träne, 131–142 (s. Anm. 30).

⁴⁶ RAHNER, K./WEGER, K.H., Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. Freiburg i.Br. 1979, 99.

⁴⁷ Hier ist der theologische Ort für Rahners Theorie des Anonymen Christentums; vgl. SCHWERTFEGER, Gnade (s. Anm. 38); VON BALTHASAR, H.U., Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966.

seren reflexen Gegebenheit und Gültigkeit hebt er sie von der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte ab und identifiziert diese «besondere, amtliche Offenbarungsgeschichte» (Gk 162) in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung.

Gleichwohl löst diese in den Rahmen des universalen Heilswillens Gottes eingebettete Offenbarungstheologie nicht die Frage, wie denn der Mensch die jeweilige Qualität des bezeugten Offenbarungsereignisses überhaupt unterscheiden kann. Rahner versucht dieses Problem zu klären im Lichte des der Offenbarungsgeschichte eignenden und sie innerlich dynamisierenden Telos und gelangt damit zur christozentrischen Tiefenstruktur seiner Offenbarungstheologie. Der qualitativ unüberbietbar gelungene Kulminationspunkt der Offenbarungsgeschichte müßte ja dort gegeben sein, wo in einer hypostatischen Union zwischen göttlichem Logos und menschlicher Geistnatur die «gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung in der Dimension des leibhaftig Greifbaren und Gesellschaftlichen zu ihrem Höhepunkt, zur Offenbarung schlechthin» wird (Gk 177). Weil Gott hier alles zu Sagende, nämlich sich selbst, ganz ausgesagt und so offenbart hat, wird dieses Ereignis zu dem besagten Unterscheidungskriterium. Christlicher Glaube sieht diesen Höhepunkt in Jesus Christus gegeben. Von ihm her strukturiert und versteht sich dann die ganze geschichtliche Selbsterschließung Gottes. Deshalb gibt es für die Christen «im Grunde doch nur zwei feste Punkte und eine Zäsur von wirklich entscheidender und feststellbarer Art in unserer eigenen Offenbarungs- und Heilsgeschichte kategorialer Art: den Anfang und die Fülle der Heilsgeschichte in Christus» (Gk 171).⁴⁸

Mit diesem christologischen Unterscheidungskriterium hat Rahner nun aber zugleich die tiefste theologische Begründung für den Gedanken der Abgeschlossenheit der Offenbarung in Jesus Christus erreicht. Weil Gott sich in Jesus absolut, siegreich und unüberbietbar mitteilt, ist dieser die unüberholbare Offenbarung schlechthin, ohne jedoch die Geschichte Gottes in seiner Selbstmitteilung an die Menschen zu beenden. Gott ruft auch nach Jesu erlösendem Tod weiterhin die Menschen an, teilt sich ihnen in Liebe mit, schließt sie auf in die unendliche Zukunft, die Gott selber darstellt. Rahner avanciert damit also nicht zu einem der hegelianisch bewegten Propheten des posthistoire wie Francis Fukuyama oder Alexandre Kojève, für die die Geschichte eigentlich schon beendet und

⁴⁸ Zu schweren Problemen dieser Christozentrik der Offenbarungsgeschichte im Dialog mit den Juden, insofern sie die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel zu einer Vorgeschichte Jesu Christi herabwürdigt; vgl. GRÜMME, B., Ein schwieriges Verhältnis: Karl Rahner und die Juden, in: *ZKTh* 119 (1997) 265–283.

jedes Risiko menschlicher Freiheit stillgestellt ist. Vielmehr will Rahners Theologie der Abgeschlossenheit der Offenbarung die Unverbrüchlichkeit und Unüberholbarkeit der göttlichen Heilszusage in dem kontingenten geschichtlichen Ereignis Jesu Christi bei weiterlaufender Heilsgeschichte sichern, die «sich nun in ihrer Offenheit innerhalb der geschichtlich erfolgten Zusage eines absoluten Heiles» bewegt, «einer Zusage, die die Ambivalenz der Freiheit der Welt zu Heil oder Unheil siegreich von Gott her übergreift» (XIII 162).⁴⁹ Dabei sichert gerade die im Horizont von Mt 25 sowie im Lichte der ignatianischen Logik der Gottesbegegnung im Alltag entwickelte These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe den Ernst und die Welthaftigkeit subjekthafter Existenz, insofern der Andere zugleich den Ruf in die je konkrete unbedingte Verantwortung bedeutet.⁵⁰ So argumentiert also Rahner nicht substanzmetaphysisch, sondern soteriologisch. Allein die im Sinne einer eschatologischen Unüberholbarkeit interpretierte Abgeschlossenheit der Offenbarung verbürgt die unverbrüchliche Zusage des Heils in Jesu Leben, Tod, und Auferstehung.⁵¹

*V. Ernsthaftige Anfrage oder verbilligtes Christentum?
Vattimo und Rahner in kritischer Konfrontation*

Doch hatte nicht G. Vattimo gerade substanzmetaphysische Denkkategorien bei der Ausformulierung der christlichen Lehre am Werk gesehen? Zwar ermöglicht ihm das Kenosis- und Säkularisierungstheorem durchaus den Gedanken einer Herablassung Gottes in die Immanenz des Kontingenten hinein. Hierin unterscheidet er sich von der totalen Negation einer möglichen geschichtlichen Präsenz Gottes etwa bei Lyotard, der höchstens eine rein formale Erfahrbarkeit des Absoluten, nicht aber eine Gegenwart oder gar die Inkarnation des Absoluten zu denken vermag.⁵² Doch lehnt Vattimo die endgültige Offenbarung Gottes in einem

⁴⁹ Freilich bleibt Rahner dennoch nicht frei von der Gefahr, die Bedeutung von Geschichte und Zeit abzuschatten; vgl. METZ, J.B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1984, 136–149.

⁵⁰ Vgl. TAFFERNER, A., Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbruck-Wien 1992, 200–228 (Innsbrucker theologische Studien, Band 37). Hier liegen Berührungspunkte zu jüdischen Denkern wie Franz Rosenzweig (GRÜMME, Träne [s. Anm. 30]) und Emmanuel Levinas (DIRSCHERL, E., Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas. Würzburg 1996 [Bonner dogmatische Studien, Band 22]).

⁵¹ Vgl. GRÜMME, Träne, 123–233 (s. Anm. 30).

⁵² Vgl. LYOTARD, J.-F., Von einem Bindestrich, in: DERS./GRUBER, E., Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem». Düsseldorf-Bonn 1995, 27–51.

geschichtlichen Ereignis namentlich aus metaphysikkritischen Gründen ab. Sein massives Votum für die stets neue Überholbarkeit der Herablassung Gottes beruht vorwiegend darauf, daß er die Lehre von der Abgeschlossenheit der Offenbarung gerade durch ihre «weitgehende Unterwerfung unter die objektivistische Metaphysik entkräftet» sieht.⁵³ Was aus christlicher Sicht axiomatischen Rang namentlich für die soteriologische Bedeutung Jesu besitzt, gerät für Vattimo zur Signatur der unter dem Einfluß objektivistischen Substanzenkens verformten und angesichts der in der Postmoderne entdeckten Pluriformität der Wirklichkeit vollends aporetisch gewordenen christlichen Lehre.

Trifft dies jedoch den Kern christlichen Offenbarungsdenkens? Sieht man auf die Offenbarungstheologie Rahners, stellt sich jedenfalls ein genau gegenläufiges Bild zu dem Verdacht eines von Metaphysik dominierten Christentums ein. Ohne die genuine Würde philosophischer Reflexionen zu untergraben und Vernunft und Glaube strikt zu trennen⁵⁴, ist die Philosophie als Selbstexplikation endlicher Vernunft für Rahner von Theologie nicht mehr rein zu scheiden, sondern dient der Formalisierung und denkerischen Selbstvergewisserung einer vorgängigen Erfahrung, die hinwiederum auf dieses Denken selbst einwirkt. Daher je schon theologisch überformt, bildet die Philosophie ein «inneres Moment an der Offenbarungstheologie selbst» (VIII 51). Hierbei ist Rahners Theologie des Hl. Geheimnisses von integralem Stellenwert, nach der Gott auch in seiner Selbstmitteilung das liebende Geheimnis «ist und ewig bleibt»⁵⁵. Es gibt die Maßstäbe des Denkens vor, das seine Vollendung nicht im universalen erkennenden Vorgriff, sondern in der jede Erkenntnis nochmals überformenden Liebe zum Geheimnis Gottes erlangt.⁵⁶ Gegen alle metaphysischen Vergegenständlichungstendenzen, die Gott nur noch als «Gott des fixen Begriffs» und damit als Götzen vorstellen⁵⁷, wird Rahners Seinsdenken nicht von einer sich selbst durchsichtigen Erstphilosophie aus entworfen, sondern ist zu verstehen als jenes «geheimnisvolle Ereignis, in dem die ersten Maßstäbe als die unmeß-

⁵³ VATTIMO, Interpretation, 76 (s. Anm. 8).

⁵⁴ Auf die gegenteilige Meinung von H. Verweyen kann ich nicht näher eingehen. Sie scheint aber vorwiegend auf einem durch sein Letztbegründungsdenken bedingten Vorverständnis zu beruhen, an das wiederum schwerste Anfragen nach dem Stellenwert von geschichtlicher (Gottes-)Erfahrung zu stellen wären; vgl. VERWEYEN, H., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991; DERS., Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg 1997, 147–160.

⁵⁵ RAHNER, K., Art.: Geheimnis, in: HThG 1, 447–452; hier: 449.

⁵⁶ Vgl. MIGGELBRINK, Gottesliebe, 65–74 (s. Anm. 39).

⁵⁷ RAHNER, K., Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg i.Br. 1970, 23.

baren sich selber zeigen und der Mensch sich als der gemessene weiß» (IV 72). Ein solches, von der wiederum theologisch gefärbten Analogie durchtränktes Denken ist und bleibt «im Anfang rezeptiv»⁵⁸, ohne indessen aufzuhören, Denken zu sein und Erfahrung vernünftig ausweisen zu können. Im Gegensatz zu einer dem Christentum unterstellten Transzendenzvergessenheit besteht Rahners Sprengung des universalistischen Totalitätsdenkens auf dem «Helldunkel der Ontologie» (IV 79), welche die Andersheit Gottes zu wahren weiß.

Dann aber fallen die Vorwürfe auf Vattimo selbst zurück, und zwar vorwiegend auf dem Felde der Vernunftkonzeption und damit zusammenhängend auf der Beschreibung der Offenbarung. Zwar will sein schwaches Denken durchaus keine bloß resignative Festschreibung von Divergenz sein.⁵⁹ Doch hat schon Wolfgang Welsch gezeigt, daß Vattimo keine hinreichenden Kriterien für eine Orientierung in der Pluralität der Diskurse erreicht.⁶⁰ Sein begründender Rekurs auf Tradition kann weder das Denken vor dem Relativismusproblem noch die Ethik vor der Aporie letzter Kriterienlosigkeit bewahren. Und wie will Vattimo den Ernst geschichtlicher Existenz nicht zu einem von ihm selbst abgelehnten «Streben nach einer größeren Bequemlichkeit» (104) beschwichtigen, wenn sein ästhetisch-mimetisches Denken das Subjekt lediglich «als ironische(n) Dekonstrukteur der Ansprüche der geschichtlich gewachsenen Ordnungen», als «gewaltlose(n) Anarchist(en)» (104) in das Spiel der geschichtlichen Erscheinungen einweist? Dem möglichen Einwand, Vattimo erhebe doch die Liebe zum unhintergehbaren Maßstab für Denken und Ethik, wäre mit dem Hinweis auf das für das schwache Denken zentrale Säkularisierungstheorem und die dahinterstehende schwache Hermeneutik fortwährender Interpretation zu begegnen. Wenn alles nur Interpretation ist, wer garantiert dann, daß nicht auch dieser Letztmaßstab der Liebe in diesem unendlichen Spiel der Interpretationen überholt und damit nivelliert wird? Es bleibt der Verdacht, daß Vattimo ironischerweise das von Nietzsche ontologiekritisch gewendete Programm der Wirklichkeitsauflösung selbst einlöst und am Ende über diese Dekonstruktion Gefahr läuft, sein als Metaphysikkritik auftretendes schwaches Denken vor dem Umschlag in den Mythos nicht mehr schützen zu können. Mit der radikalen Absage an Metaphysik entfällt überdies die

⁵⁸ SIEBENROCK, R., Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: DELGADO, M./LUTZ-BACHMANN, M. (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 34–71; hier: 62.

⁵⁹ Gegen die These von SALMANN, Logos, 436 (s. Anm. 16).

⁶⁰ Vgl. WELSCH, Vernunft, 207ff. (s. Anm. 12).

Möglichkeit, auch die Rede von Gott vor dem Umschlag in Mythologie bewahren zu können.⁶¹ Und wie soll der Glaube denkerisch verantwortet werden, wenn im Gegensatz zu Rahner Glaube und Vernunft unvermittelt bleiben?

Indem Vattimo das Christentum explizit im Horizont dieser schwachen Hermeneutik liest (vgl. 44), übereignet seine «schwache» Lesart der christlichen Offenbarung» (113) die Offenbarung wie die Inkarnation diesem Spiel unendlicher Interpretationen, in dem es keine wirklichen Unterschiede zwischen den geschichtlichen Zeiten gibt. Dies aber droht den Rang der geschichtlichen Offenbarung abzuschwächen und beseitigt die absolute Bedeutung der Inkarnation. Konsequenterweise spricht auch Vattimo lediglich vom «Mythos» der Inkarnation»⁶². Damit aber realisiert er nicht nur selbst genau jene geschichtliche Unterschiedlosigkeit, die er eigentlich beim Alteritätsdenken von Levinas kritisiert hatte. Er löst ausserdem entgegen seinem eigenem Bekunden durch diese Lesart des Christentums die oben in ihrem spannungsvollen Zueinander dargestellte Verbindung zwischen schwachem Denken und Christentum zugunsten des schwachen Denkens auf, weil das Christentum in seinen wesentlichen Inhalten depotenziert wird. Hinzu kommt die drohende Aushöhlung des Gottesgedankens selbst. Wenn die Liebe als der letzte Maßstab der geschichtlichen Herablassung Gottes fungieren soll, dieser letzte Maßstab indessen selbst noch einmal in der Gefahr steht, durch seine unendliche Interpretation untergraben zu werden, dann bleibt ungeklärt, wie Gott vor seiner Auflösung in die Geschichte hinein geschützt werden könnte. Rahner hatte demgegenüber auf der dialektischen Zuordnung von Gott und Geschichte bestanden und gerade dadurch Gottes geschichtliche Nähe und zugleich Gottes Rettungsmacht denkerisch zu sichern vermocht.

Nicht nur, daß der darin erkennbare Bruch mit den eigenen erklärten Zielen die Selbstwidersprüchlichkeit von Vattimos Denken enthüllt. Es legt zugleich den relativierenden, nivellierenden, letztlich (entgegen unseren ersten Eindrücken dann doch) nur spielerischen, ästhetischen Umgang Vattimos mit wesentlichen Bestandteilen der christlichen Botschaft frei, der diese ihrer befreienden wie herausfordernden Bedeutung enthebt. H. Verweyen hat eine solche fröhlich-beschwichtigende Hermeneutik der Postmoderne präzise beschrieben: «Man tradiere die über-

⁶¹ Darauf insistiert überzeugend WERBICK, J., *Theo-Logie als Biographie: Das «Leben Gottes» als Geschichte seiner Selbstbehauptung?*, in: BEINERT, W. (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?* Freiburg i.Br. 1999, 153–172; hier: 169–171 (*Quaestiones disputatae*, Band 177).

⁶² VATTIMO, *Interpretation*, 77 (s. Anm. 8).

kommenen Bildungsinhalte so, daß sie zugleich des Ernstes der vormals damit verbundenen Überzeugungen entkleidet werden, d. h. im freien Spiel ständig wechselnder Neuinszenierungen.»⁶³

Mit dem Kern der christlichen Botschaft beseitigt dies zugleich den Ernst menschlicher Existenz. Bei Rahner ist es die unbedingte, unüberholbare Selbstzusage Gottes in Jesus, die die unbedingte Zusage der Rettung wie den unbedingten Ruf in die gleichwohl von Gott her nochmals befreiend unterfangene Verantwortung begründet. Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe buchstabiert den Ruf in eine nicht sistierbare, nicht verschiebbare, nicht delegierbare Verantwortung, ohne in dieser dramatischen Entscheidungssituation auch den krisenhaften, dunklen Aspekten der Gotteserfahrung auszuweichen.⁶⁴ Anders G. Vattimo. In das Gerüst seines schwachen Denkens eingetragen, wird das auch von Vattimo für den Kern des Christentums gehaltene Doppelgebot der Liebe in seiner Gravität eingeschränkt. Die bei Rahner inkarnations- wie offenbarungstheologisch begründete Dramatik menschlichen Lebens wird hier in spielerisch-fröhliche Harmlosigkeit beschwichtigt. Die propagierte «Erleichterung des Glaubens» (59) führt zum Verlust seiner Substanz und holt damit jene postmoderne Maxime «Hier stehe ich und kann auch immer noch anders» ein, die O. Marquard als dezidierte Gegenthese zu Luther formuliert hat.⁶⁵ Der Glaube gerät zum billigen, bloß noch «geglaubten Glauben» (J.B. Metz).

VI. Die Postmoderne als Korrektiv? Abschließende Überlegungen

Postmoderne Philosophie und christliche Theologie stehen also – so das Fazit dieses kritischen Vergleichs zwischen Vattimo und Rahner – konträr zueinander. Denkkategorien wie essentielle Inhalte sind zutiefst verschieden. Wird christliches Denken im Horizont postmoderner Philosophie buchstabiert, affiziert dies den Kern der christlichen Botschaft. Daher ist den eingangs erwähnten optimistischen Vermittlungsversuchen zwischen Postmoderne und Theologie zu widersprechen. Gleichwohl beeinträchtigt dies nicht die bedrängenden, durchaus weiterführenden Anfragen an christliche Theologie, die mit Vattimos schwachem Denken verbunden sind. Ohne die aufgezeigten Aporien zu beseitigen, verrät

⁶³ VERWEYEN, H., Offenbarungsglaube – trotz Vernunftkritik, geschichtlicher Relativität und religiösem Pluralismus, in: SCHMIDINGER, Religiosität (s. Anm. 4), 26–50; hier: 40.

⁶⁴ Vgl. MIGGELBRINK, Gottesliebe, 46–74 (s. Anm. 39).

⁶⁵ MARQUARD, O., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, 111.

sein Denken durchaus ein Gespür für latente Gefahren, die christlicher Theologie drohen. Gegen den theistischen, abstrakt-geschichtslosen Gott ontotheologischer Strömungen wäre im Lichte solcher Anfragen der biblische Gott bedingungsloser, mitwandernder Zuwendung zurückzugewinnen. Dies gilt insbesondere dann auch für die theologische Konzeptionierung der Abgeschlossenheit der Offenbarung Gottes, wenn eine solche Konzeptionierung zu Lasten der Dignität und Offenheit menschlicher Existenz vor und mit Gott gedacht wird. Vattimos Kritik an einer lehramtlich wie kirchenrechtlich von einem fixen Gottesbegriff abgeleiteten Machtstruktur wäre trotz aller Verzerrungen gerade insofern von (nicht zuletzt auch ideologiekritischer) Relevanz, weil sie mit innertheologischen Impulsen konvergiert. So hat Rahner stets davor gewarnt, «sich und die Welt, die man selber aufrechterhalten und verteidigen will», legitimatorisch auf Gott zurückzuführen, da Gott dann immer nur das erhabene Wort ist, «hinter dem man sich selbst versteckt»⁶⁶. Überdies verrät Vattimos Votum für die unauslotbare Liebe als letztem Sinn der Wirklichkeit sensible Aufmerksamkeit für die drohenden Schwierigkeiten eines geschichtslosen Apriorismus und Universalismus, die aus theologischer Sicht dem Programm einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung drohen.⁶⁷

So dürfte insgesamt der Blick auf Vattimo gezeigt haben, daß zwar die postmoderne Philosophie Fragen stellt, die ebenfalls innertheologisch bedeutungsvoll sind, daß sie aber selbst keine überzeugenden Antworten vorlegt.⁶⁸

⁶⁶ RAHNER, Einübung, 22 (s. Anm. 57).

⁶⁷ Als Beispiel hierfür neben PRÖPPER, Erlösungsglaube (s. Anm. 39) und VERWEYEN, Wort (s. Anm. 54) vgl. MÜLLER, K., Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: DERS. (Hg.), Fundamentaltheologie, 77–100 (s. Anm. 4).

⁶⁸ Ähnlich äußert sich S. Wendel, die aber ihrerseits die erstphilosophiekritischen Anfragen der postmodernen Philosophie doch zu sehr abschattet; vgl. WENDEL, Postmoderne Theologie, 214 (s. Anm. 4).