

wörtlicher Anlehnung an Apg 2,8 – die unterschiedlichen „Dialekte“ des Christentums als Ausdruck einer vielfältigen, weltweiten Gemeinschaft zu begreifen, die durch das Pfingstgeschehen konstituiert wird (vgl. 253f.). Zum anderen aber beginnt hier erst die Auseinandersetzung damit, was die „vielen Christentümer“ für eine zeitgemäße Missionstheologie bedeuten. Mit dieser Fragestellung ist eine Herausforderung benannt, die zu den großen Aufgaben gegenwärtiger christlicher Theologie gehört: Auf vielfältige und glaubwürdige Weise dem Anspruch von Gerechtigkeit und dem Impuls von Pfingsten gerecht zu werden. Auch wenn diese epochale Herausforderung im vorliegenden Sammelband nur exemplarisch umrissen werden konnte und sich an manchen Stellen Tendenzen einer kulturalistischen Nord-Süd-Dualität zeigen (besonders deutlich etwa in der Gegenüberstellung von afrikanischer „Spiritualität“ und europäischem „Materialismus“ in den ansonsten sehr erhellenden Kommentaren von Peter Arthur [vgl. 257]), ist dieses Buch als spannende und wegweisende Einführung in Theorie und Praxis eines kulturell vielgestaltigen Christentums des 21. Jahrhunderts zu empfehlen.

Franz Gmainer-Pranzl

**DEIBL, Jakob Helmut, Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo** (Religion – Kultur – Recht, Bd. 9), Lang, Frankfurt a. M./Wien/u.a. 2008, 180 p., Pb. 43,00 Eur[D], ISBN 3-6315-6939-4

Obwohl Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) im Zuge seiner Kritik an der Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft durch bestimmte Strömungen der zeitgenössischen Philosophie sicher auch das „schwache Denken“ Gianni Vattimos (\*1936) vor Augen hatte, ist es gerade dieser italienische Vertreter der Postmoderne, der immer neue Versuche unternimmt, mit Hilfe der Topoi der „schwachen Ontologie“ die christliche Botschaft zu deuten und ihr neues Leben einzuhauchen bzw. umgekehrt in der spezifischen Entwicklung der Tradition der Metaphysik die Wirkung des Kerngedankens des Christentums, nämlich der *kenosis* qua Herablassung Gottes, aufzuweisen. Er ist beseelt von der Überzeugung, dass das Konzept des „schwachen Denkens“ nichts anderes ist als „die Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes“ (Glauben – Philosophieren, 29) in die Sprache der nachmetaphysischen Philosophie. Hauptaufgabe dieser Philosophie sei es, „die Freiheit, die Geschichtlichkeit und auch die Endlichkeit der menschlichen Existenz gegen die Folgen einer radikalen Ausdehnung der metaphysischen Mentalität, d. h. der Wissenschaft und der Technik, auf alle Lebensbereiche zu verteidigen“ (Glauben – Philosophieren, 49). In diesem Anliegen fühlt sich Vat-

timo zutiefst verbunden mit der christlichen Heilsgeschichte, gemäß der Gott die „Weisheit der Welt“, d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen, atavistischen Religion mit ihren Begriffen der absoluten Transzendenz und Omnipotenz des Seins Gottes, Lügen gestraft hat und sich in seiner Unverfügbarkeit bleibend geschichtlich offenbart, sodass die Säkularisierung als Essenz des Christentums erscheint. Wohl verbindet Vattimo und den Papst die Kritik an der Technokratie und dem Szientismus der Moderne. Ersterer sieht allerdings im Engagement des Letzteren für eine starke Vernunft nur den Versuch, jenes neuzeitliche Subjekt neu zu inthronisieren, das in seinem Bewusstsein die letzte Instanz der theoretischen und praktischen Wahrheit erkennt.

Jakob Helmut Deibl greift in dem seiner theologischen Diplomarbeit vom Jahre 2004 entwichenen Buch „Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuche einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo“ diesen Ansatz des „schwachen Denkens“ auf und versucht einerseits deren zentralen Termini auf ihre Bedeutung für die Theologie hin zu untersuchen bzw. andererseits auf die darin offenen Fragen eine theologische Antwort zu geben. Er illustriert und untersucht die zentrale These Vattimos, dass der Übergang von der Moderne zur Post- oder Spätmoderne letztlich das späte Echo der subversiven biblischen Botschaft von Geschichte als Heilsgeschichte sei. Beide sind durch die Auflösung starker metaphysischer Vorstellungen bestimmt, insofern im Mittelpunkt der christlichen Heilsgeschichte die erlösende Offenbarung als *kenosis* steht und das Ende der Moderne durch die Verwindung des typisch neuzeitlichen Paradigmas starker Ich-Fundamente als Voraussetzung „neuzeitlich-metaphysischer, noetischer oder moralischer Weltbewältigungsversuche“ (Deibl, 52) gekennzeichnet ist.

In drei großen Gängen durchschreitet er das Denken Vattimos: In einem ersten Schritt (11-44) umkreist er die Themen Kenosis und Freundschaft, indem er das Plädoyer Vattimos für ein Christentum der Liebe und Offenheit darstellt, in dem es schwierig und unsinnig sei, anhand von objektiven Offenbarungsinhalten das Maß der Glaubenszugehörigkeit zu bemessen oder eine Erneuerung des Glaubens in der Rückkehr zu einem unverwesbaren, ewig auf gleiche Weise gültigen Schatz an Offenbarungsgut zu erwarten. Demgegenüber sieht Vattimo religiöse Erfahrung nur möglich im Modus des Exodus und der Wiederkehr, wie Deibl im zweiten großen Schritt („Die Spur der Spur – Religion als Wiederkehr“, 45-152) aufweist. Exodus wird in diesem Zusammenhang als Weg in die Fremde und die Entfremdung verstanden, d.h. als Geschehen, das wesentlich mit Wiederkehr verbunden ist, aber nicht mit der Wiederkehr einer ewig-gleichen, metaphysischen religiösen Größe. Biblisch inspirierter Exodus ist nicht erinnerungsloser Ausbruch aus einer (politischen und religiösen) Abhängigkeit in eine jede Verantwortung abstreifende Bindungslosigkeit, sondern geschichtliche Antwort auf eine Verheißung (57f). Wiederkehr zielt nicht ab auf eine Vereinigung mit den ursprünglichen Erscheinungsgestalten des Göttlichen, sondern besagt ein

Wahrnehmen des daraus geschichtlich Gewachsenen auf der Basis der Offenheit für den neuen Einbruch des ganz Anderen.

Insofern es hier damit wesentlich um die Gottesfrage in der Moderne bzw. Spätmoderne geht, widmet sich die Arbeit in diesem Kontext auch Vattimos Lesart der marxistischen Religionskritik und vor allem den Wurzeln der Philosophie Vattimos im Denken Hegels, Nietzsches und Heideggers. Und das ist in der Tat von zentraler Bedeutung, schließlich sagt Vattimo selbst von sich, dass er sich „eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut“ (Philosophie – Glauben, 26) habe. In diesem Sinne sieht Vattimo die Frage nach der Möglichkeit einer konstruktiven, zukunftsorientierten, nicht-restaurativen Wiederkehr als eine Übersetzung der Grundfrage der Philosophie Heideggers, die seiner Meinung nach in dessen Topos der „Wiederholung“ liegt. Vattimo spricht allerdings von Wiederkehr und sieht im Unterschied zu Heidegger nicht im Tod als solchen, sondern im Sein in Christus, dem neuen Adam, die ureigenste Möglichkeit des Daseins, aus dem sich dem Menschen eine neue Geschichte eröffnet, und zwar nicht als vereinzeltm Individuum, sondern als Gemeinschaft (vgl. Deibl, 62f). Vor dem Hintergrund der inneren Verwobenheit von biblischer Religion und spätmodern-nihilistischer Ontologie mit ihrer Entdeckung der Kraft dekonstruktiver Relecture zeigt sich die Wiederkehr der Religion als Religion der Wiederkehr, sodass wir nicht nach der Spur von ihr, sondern vielmehr nur nach der „Spur der Spur“ (Vattimo) suchen können. Wenn man sich aber auf Vattimos Gedanken konsequent einlässt – das ist hier die kritische Frage, die im Buch leider unterbleibt – müsste dann nicht Religion heute letztlich als Suche nach der Spur der Spur der Spur der Spur der Spur ... begriffen werden. Denn Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und Daseins setzt nicht erst in der Spätmoderne ein, wenn auch das Bewusstsein dafür erst dort lebendig wird. Um dem zu entkommen, muss dann Vattimo (und mit ihm Deibl) plötzlich die Spur schlechthin einführen, also letztlich dann doch eine Absolutsetzung vornehmen.

Die Spur von Religion begegnet uns heute nicht in „unschuldiger Unmittelbarkeit“ (67), wie der Autor nicht müde wird zu betonen, sondern geprägt von diversen Entfremdungen und Infragestellungen, nicht zuletzt durch die neuzeitliche Religionskritik. Deren marxistische Gestalt lehrt uns, dass jegliche Religiosität, die sich in sakralen Nischen abschottet und jede Weltverantwortung ablehnt, Heilsegoismus darstellt. Die Verabschiedung von idealistischen Gesamtkonzeptionen an der Wende von der Moderne zur Spätmoderne kann vor diesem Hintergrund als „Übergang von der Utopie zur Heterotopie“ beschrieben werden, insofern letztere auf eine lineare Teleologie und zentralistische Perspektive verzichtet und von einem „Verlust der Mitte“ (im Sinne der postmodernen Dezentrierung von Sinn) geprägt ist (72).

Dem Aufklärungsideal der Moderne, das wesentlich durch die Paradigmen von Entwicklung, Überwindung und Begründung – also von Gewalt und Einheitsphantasien – bestimmt ist und in der Verabsolutierung dieses Ideals das Sein

zum einen auf das Novum als Selbstzweck reduziert und zum anderen dem Diktat der eisernen Kontinuität einer rein quantitativ-chronologisch begriffenen Zeit unterwirft, setzt Vattimo die Notwendigkeit einer Wiederkehr im Sinne eines langen Prozesses der verwindenden Genesung entgegen. Der Impuls dazu findet sich bereits in Nietzsches Rede von der „Chemischen Analyse“, die nach Vattimo für Nietzsche jene Methode gewesen sei, „das Werden von Moral, Metaphysik und Religion zu rekonstruieren“ (Nietzsche, 49) und sie in ihrem Anspruch auf Letztgültigkeit zu dekonstruieren. (Deibl, 78) Wenn Nietzsche zwecks Überwindung der christlich-metaphysischen Tradition die Notwendigkeit einer rückläufigen Bewegung mit dem Bild eines Hippodroms beschreibt, erscheint es Deibl fraglich, ob dessen Gedanke der „ewigen Wiederkehr“ im Sinne der dekonstruktiven zukunfts offenen „Wiederholung“ Vattimos gedeutet werden kann (vgl. Deibl, 80f). Vattimo kritisiert allerdings an Nietzsche und Heidegger zu Recht, dass deren Versuche der Genesung der Metaphysik selbst zu sehr dem griechischen Objektivismus verhaftet bleiben. In diesem Abschnitt unterbleibt leider die kritische Reflexion darauf, dass Nietzsche bei seinem Versuch der Analyse den Anspruch erhebt, jetzt selbst das „wahre Wesen“ dieser Phänomene offengelegt zu haben.

Damit rücken aber auch die zentralen postmodernen Begriffe der Dekonstruktion und der Verwindung ins Zentrum. Vattimo versucht, den Sinn von Nietzsches Rede vom „guten Temperament“ und von Heideggers Rede vom „Ding“, vom „Andenken“ (als der eigentlichen Form des Denkens) und von der „Verwindung“ im Begriff der „pietas“ in einem christlichen Kontext einzuholen. Das ist wohl einer der originellsten Gedanken Vattimos. Er versteht unter „pietas“ die „andächtige Achtung“ vor dem konkreten Lebendigen mit seinen Spuren, die es mit Blick auf seine Herkunft an sich trägt und mit Blick auf die Zukunft hinterlässt, sowie mit seiner Unverfügbarkeit und Endlichkeit (vgl. Deibl, 91f). Er sieht in ihr die geistige Substanz, die sowohl die Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten als auch die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens auf der Basis der Anerkennung ermöglicht und als nicht-verfügendes „Denken des Verdanktseins“ jeglicher Substantialisierung des Daseins vorbeugt und dessen Ereignischarakter (im heideggerischen Sinn) gerecht wird. Pietät ist somit der Weg, vielleicht besser die Haltung, in der es dem Denken gelingen kann, für das Verstehen der Wirklichkeit und ihrer Geschichte auf den Rekurs auf metaphysische Gründe (*archai*) und deren Absolutheitsanspruch zu verzichten. Die Tradition der Metaphysik kann und soll nämlich nicht gewaltvoll überwunden, sie kann nur andenkend verwunden werden, wobei es bei dieser Art der Verwindung wesentlich um „Wiederaufnahme-Hinnahme-Genesung-Verdrehung“ (Vattimo, Abschied, 114) geht.

Trotz aller Verwindungsdynamik stellt Vattimo das geschichtliche Faktum bzw. Ereignis der Offenbarung in der Inkarnation – Thema des dritten Teils des Buches (151–173) – hoch in Rechnung. Er muss sich sogar, wenn er Christus

nicht bloß als „Sonderfall der »Art« sinnlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes“ betrachtet, sondern als denjenigen, der „durch seine Inkarnation jedes Erscheinen des Göttlichen in Symbolen [ermöglicht]“ (Jenseits der Interpretation, 85), der Frage stellen, ob er letztlich nicht einem subtilen christlichen Heils- und philosophischen Deutungsuniversalismus frönt. Würde man allerdings – so betont er – auf jede konkrete Verortung verzichten, führte die Verabschiedung der Metaphysik zur Etablierung eines Relativismus, dessen Kehrseite der Fundamentalismus ist. Das konkrete Ereignis der Inkarnation begegnet uns aber nur in der geschichtlichen Gestalt ihrer Schwächung, also in den vielfältigen Formen der Säkularisierung und Entmythologisierung, ohne dass aber eine totale Entmythologisierung der Religion durch die Philosophie möglich oder anzustreben wäre. Erlösung und Offenbarung dürfen nicht als dogmatisch-metaphysische Größen aufgefasst werden, sie sind vielmehr Inhalte einer Geschichte, die weitergeht und der ständigen Interpretation durch die Menschen bedarf. Die „Geschichtlichkeit als Herkunft von einem Ursprung“ (Die Spur der Spur, 114) und damit die Kreatürlichkeit der Welt, in der die Geschichtlichkeit gründet, sind das bleibende konkret-positive Moment. Insofern die Inkarnation *kenosis* bedeutet, ist sie die Eröffnung jener Schwächung, die die Geschichte der Offenbarung bestimmt, in deren säkularisierten Formen Philosophie und Religion verbindet und die vom letzten Ursprung her grundlegende Freiheit des Menschen als Liebe und Verantwortung in Erscheinung treten lässt.

Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, dass der Denkduktus Vattimos und deren Herkunft von Hegel, Nietzsche und Heidegger auf der Basis einer fundierten Kenntnis der Quellen nachgezeichnet werden. Allerdings scheint der Verfasser zu sehr mit der Sprache und dem Denken Vattimos verschmolzen, was dazu führt, dass nicht nur dessen seduktiv-sirenenhafte Sprache übernommen, sondern auch der nötige Abstand, der von Heidegger geforderte „Schritt zurück“ (vgl. Identität und Differenz, 39f) und damit auch so manche kritische Hinterfragung der Sichtweise Vattimos unterbleibt. So müsste man vor allem der Frage nachgehen, ob Vattimos negativer Begriff der Metaphysik der geschichtlichen Realität metaphysischen Denkens in allen seinen geschichtsmächtigen Gestalten entspricht. Daher muss auch gefragt werden, ob Vattimos Lesart der Geschichte nicht letztlich auch die Errichtung eines – so sehr beargwohnten – großen Einheitsmythos bedeutet, der mit Hilfe des Zauberwortes der Schwächung alles unter seine Große Erzählung subsumiert. Ist so gesehen Vattimo nicht ein Hegelscher Wolf im Schafspelz des schwachen Denkens, der auf seine Weise die gesamte Denkgeschichte über einen Kamm schert? Es wird auch nicht problematisiert, dass Vattimo Nietzsche unter völliger Ausblendung der Lehre vom Übermenschen rezipiert, was vermutlich daran liegt, dass Heidegger die Ideologie vom Über- und Untermenschentum als eine Folge der „Leere der Seinsverlassenheit“ bzw. als Kompensation der nihilistischen Leere des eigenen Handelns durch totalitäre Ordnung betrachtet, was wiederum nicht zum Bild Nietzsches als

des (positiv konnotierten) Verwinders der Metaphysik passte. Oder woher wissen Vattimo-Deibl, was ein guter oder schlechter Mythos ist? Wird da nicht auch ein objektiver, Wahrheit beanspruchender Begriff davon vorausgesetzt, was ein guter (richtiger?) Mythos zu sein hat? Und wie steht es mit den Kriterien, gemäß denen Vattimo sein Urteil fällt, dass die Geschichte der Metaphysik eine Geschichte von Irrtümern sei? Beansprucht er hier nicht selbst auch starke Fundamente? Warum werden bestimmte Phänomene (Fundamentalismus, Esoterik, evangelikales Freikirchentum) als „fragwürdige Verirrungen“ gesehen (was sie übrigens auch in meinen Augen sind). Müssten sie im Sinne der Logik Vattimos nicht einfach auch als Ausdruck der geschichtlichen Entwicklung der Schwächung des Denkens betrachtet werden? Damit im Zusammenhang ist bei Deibl auch ein subtil moralisierender, wertender Duktus feststellbar, der bisweilen den Eindruck einer missionarisch-beschwörenden Rede annimmt. Nicht zuletzt wäre es ratsam zu versuchen, die Gedanken und Anliegen dieses Denkens in eine allgemein-verständliche Sprache zu übersetzen, ansonsten verkommt es zu einer großen Erzählung, die sich bloß innerhalb eines hermeneutischen Zirkels bewegt und nur der versteht, der sein Denken dieser Sprache und Hermeneutik zur Gänze unterwirft.

*Emmanuel J. Bauer*

**GRUBER, Franz, Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn,** Pustet, Regensburg 2011, 160 p., kt. 16,90 Eur[D], ISBN 3-7917-2319-7

Wie schreibt man aus theologischer Perspektive ein Buch über die Liebe, ohne in den altbekannten Idealismus zu verfallen oder die Liebe metaphysisch zu überhöhen, so dass von ihrer erotischen und politischen Kraft nichts mehr übrig bleibt? Dass ein theologisches Buch über die Liebe ohne diese Fallstricke gelingen kann, zeigt auf eindruckliche Weise der Linzer Dogmatiker Franz Gruber. In kenntnisreicher Weise nimmt er den großen Reichtum der eigenen Traditions- und Diskursgeschichte auf und bringt ihn vor dem Hintergrund gegenwärtiger Lebens- und Erfahrungswelten auf neue Weise zur Sprache. Gruber stellt unterschiedlichste Geschichten aus Literatur und Film vor, um die vielfältigen Dimensionen und Manifestationsformen der Liebe zu benennen. Dabei sind diese Geschichten kein bloßes Darstellungsmaterial, an denen sich die Vollkommenheit und Überlegenheit der christlichen Überlieferung demonstrieren ließe. Vielmehr zeugen sie vom ganz normalen Chaos der Liebe, von den Höhen und Tiefen, Erwartungen und Enttäuschungen, Sinn und Zweifel, Gelingen und Scheitern. Weil es in der Liebe tendenziell immer auch um das Ganze der eigenen Existenz geht, wird dieses große moderne Projekt *Liebe*, „die letzte Utopie der im Dies-