

Produktive Konstellation: Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa

Karlheinz Rubstorfer

Abstract

The paper tells a story about the particular European relationship between faith and knowledge, the purpose of which is to offer orientation to both faith and knowledge. The different chapters of the story have their respective logical beginning in a particular version of the absolute. Thus it becomes possible to determine this relationship of faith and knowledge in its various epochal manifestations. Thus both sides, secularity and sacrality, come into their own. It becomes crucial to bring the different epochal coinages of the absolute into conversation with each other. This conversation is to be understood as a new kind of dialectic, which precisely does not lead to a synthesis, but which wants to present a productive constellation, which understands itself as a space of conversation, which is open to the outside - transreligious and transcultural. In this way, the slide-lecture aimed at here wants to make its contribution to the current world-histories.

Key-Words

The relationship between faith and knowledge, secularity and sacrality, as well as theology of history, narrative philosophy.

1. Eine lange Geschichte kurz erzählt

Im Folgenden möchte ich eine Geschichte erzählen. Es soll darin das besondere europäische Verhältnis von Glauben und Wissen vorgestellt werden. Zweck dieser Erzählung ist es, sowohl dem Glauben als auch dem Wissen Orientierung anzubieten. Allerdings steht diese Absicht vor der Herausforderung, dass spätestens seit Lyotard große Erzählungen (*grands récits*) unglaubwürdig geworden sind (Lyotard 1994). „Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘“ (vgl. ebd.: 14). Doch nicht nur die „Condition Postmoderne“ macht umfassendes Orientierungswissen schwer verdächtig. Auch die seit längerem sich abzeichnende Vorherrschaft der Analytischen Philosophie mag das Ihre zur Skepsis gegenüber großen Erzählungen beigetragen haben. Nicht nur, dass die Formalität des sprachanalytischen Verfahrens sich vornehmlich auf „kleine Texte“ beschränkt, auch der darin sich geltend machende weitgehend technische, dem naturwissenschaftlichen Wissen verwandte Verstand erschwert große Entwürfe einer geschichtsbe-

wussten Vernunft.¹ Nicht zuletzt schließt auch der akademische Betrieb sinnstiftende Groß Erzählungen und Gesamtdarstellungen praktisch aus.² Zu komplex seien die Forschungslagen, zu unübersichtlich die Sachlagen und zu fiktiv die Narrationen. Doch gibt es seit geraumer Zeit massive Gegenbewegungen. Die aktuellen Herausforderungen, vor denen die europäischen Gesellschaften, aber auch die Weltgesellschaft stehen, lassen es nicht länger zu, dass das Wissen auf „kleine Erzählungen“ oder fundierte Einzel-, Spezial- und Detailuntersuchungen fokussiert bleibt, vielmehr findet sich eine signifikante Nachfrage nach dem „big picture“, der „big history“ und eben auch der „big story“. Das „Naserümpfen des Wissenschaftsbetriebs“ (Reckwitz/Rosa 2021) erscheint angesichts des dringenden Bedürfnisses nach Orientierungswissen als dünnköpfig, und die Weigerung, große Entwürfe hervorzubringen, zeugt von Mutlosigkeit.

Ein in der Tat mutiges Narrativ zum Verhältnis von Glauben und Wissen hat jüngst Jürgen Habermas in aller notwendigen Ausführlichkeit vorgelegt. Es erzählt die lange Geschichte einer fortschreitenden Entfremdung beider, auch wenn Habermas die innere Verwiesenheit des Glaubens auf

-
- 1 Gleichwohl ist es möglich, die Analytische Vernunft in ein philosophisches Gesamtnarrativ einzubauen. Siehe dazu Boeder 2006: 281-414. Die analytische Vernunft, die etwa bei Bertrand Russell – klassisch modern – im Gefolge von Gottlob Frege gerade als Gegenprogramm zu Hegel, zur Geschichtsphilosophie und zum metaphysischen Denken begann und sich in der Philosophie der normalen Sprache etwa bei Gilbert Ryle und J. L. Austin der lebensweltlichen Verankerung des Sprechens und seiner Akte zuwandte, begab sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa bei Richard Rorty in die Nachbarschaft der postmodernen Dekonstruktion, um aber in unseren Tagen sich der hier vorgestellten Erinnerung an geschichtsbewusste idealistische Traditionen anzunähern. Siehe Rorty 1967; 1981; Brandom 2015; 2021. Inwiefern hier wirklich die bipolare Logik von Funktion und Argument in Richtung einer lebendigen dialektischen Logik aufgegeben wurde, wäre in einer eigenen Untersuchung zu klären. Siehe dazu auch Ruhstorfer 2019a: 56-68, bes. 61. Im Wesentlichen aber sieht sich der hier vorgetragene „*erzähl-synthetische*“ Versuch durchaus in freundlicher Nachbarschaft zur *sprach-analytischen* Denkart.
 - 2 Zum Folgenden Reckwitz/Rosa 2021: 11-19. Reckwitz und Rosa stellen eine Diskrepanz fest zwischen dem Bedürfnis nach großen Erzählungen und dem Angebot an wissenschaftlich fundierten Gesamtdarstellungen. Auch wenn das Interesse von Reckwitz und Rosa auf umfassende Gesellschaftstheorien zielt, so gilt das von ihnen konstatierte Bedürfnis nach Groß Erzählungen auch für die Philosophie und die Theologie. Die beiden Autoren nennen nicht nur die postmoderne Weigerung, etwa von „der“ Moderne oder „der europäischen Kultur“ zu sprechen, als Gründe für die Fragmentierung des Wissens und die Skepsis gegenüber den Groß Erzählungen, sondern auch die faktische Verfasstheit und die normativen Gegebenheiten im Wissenschaftsbetrieb.

das Wissen und umgekehrt sehr zaghaft, aber doch spürbar aufzeigt (vgl. Habermas 2019). Hier setzt nun meine Skizze an. Sie umreißt den Plot einer „big story“ aus christlicher Perspektive, der zugleich aber Vernunft für sich beansprucht. Glauben und Wissen werden in neuer Weise aufeinander bezogen. Mein Entwurf deutet an, dass die säkulare Vernunft nicht nur – wie dies üblicherweise gesehen wird – in der griechischen Philosophie ihren Anfang hat, sondern dass es möglich ist, einen zweiten Anfang in der christlich vorgestellten Fleischwerdung des göttlichen Logos und der darin angelegten Verweltlichung Gottes anzunehmen.³ Diese Möglichkeit kann nun entweder in Sinne einer geschichtsphilosophischen Einsicht und deren Richtigkeit aufgefasst werden, dann bleibt sie reines säkulares Wissen, oder sie kann im Sinne einer geschichtstheologischen Einsicht und deren Wahrheit angenommen werden, dann führt sie zum religiösen Glauben. In jedem Fall impliziert dieser doppelte Anfang der Vernunft, dass sich der christliche Grundgedanke in der Geschichte des Denkens entfaltet, sich ausdifferenziert und auch noch im Anderen seiner selbst virulent ist.⁴ Dabei wird die bekannte Theorie, dass die Säkularisierung selbst ein Produkt des Christentums sei, weiterbestimmt (vgl. Gogarten 1958; Löwith 1983).⁵ Zuletzt wurde diese Theorie vom italienischen Philosophen Gianni Vattimo, der die Selbstentäußerung (*kenósis*) Gottes in die Welt als Leitfaden durch die Geschichte der abendländischen Philosophie annimmt, vertreten.⁶ Wichtig ist nun, dass in dieser Vernunftgeschichte selbst eine trinitarische Struktur wahrgenommen werden kann, die es erlaubt, über den Gedanken einer undifferenzierten Kenosis oder Verweltlichung Gottes hinauszugehen, verschiedene Manifestationen christlichen

3 Siehe auch Moltmann 1997: 19: „Säkularisierung heißt nicht ‚Verweltlichung‘, sondern Verwirklichung des Religiösen“. Metz 2015: 28: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt [...], ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Welt-situation.“ Moltmann und Metz zeigen dies allerdings nicht so sehr mit Blick auf die europäische Vernunftgeschichte und nicht mit Bezug zur Postmoderne.

4 Für Belegstellen der hier gemachten Positionsbeschreibungen siehe v.a. Ruhstorfer 2010.

5 Kritisch dazu Blumenberg ²1988; Pannenberg 1988.

6 Siehe Vattimo 1997; 2004. Vattimo geht davon aus, dass die Schwächung der westlichen Metaphysik selbst als Schwächung des Gottesgedankens gedeutet werden kann. Gott entäußert sich. Mit Paulus sieht Vattimo gerade in der Schwäche des nachmetaphysischen Denkens der Postmoderne eine eigentümliche Stärke.

Denkens herauszuarbeiten und diese in ihrer je eigenen Stärke kreativ aufzunehmen. Die trinitarische Struktur des Narrativs soll an Hegels wesenslogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz ihren formalen Halt finden.⁷ Diese Begriffe dienen schon bei Hegel nicht nur dazu, Einheit und Vielheit im Gedachten zu vermitteln, sondern auch die Trinität selbst und die trinitarische Struktur der Wirklichkeit als solcher begreifbar zu machen.⁸ Die Frage, inwiefern es legitim ist, derartige logische Kategorien aufzunehmen und als aus der Geschichte genommenes Bauzeug für deren Rekonstruktion zu verwenden, muss sich an der Statik des Gebauten selbst bewähren. Dass bei dieser Bautätigkeit die verwendeten Materialien, will sagen die Struktureme Identität und Differenz, selbst transformiert werden, wird sich zeigen. Konstruiert werden gewissermaßen verschiedene Kapitel der Erzählung. Sie haben ihren jeweiligen logischen Anfang in einer je eigenen Fassung des Absoluten. Dadurch gewinnen die Epochen der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte ihr jeweiliges strukturelles Prinzip und die verschiedenen epochalen Prinzipien werden vermittelbar, ja sie erweisen sich gewissermaßen als Protagonisten, die die Story vorantreiben. Dadurch wird es aber auch möglich, das Verhältnis von Glauben und Wissen in verschiedenen epochalen Ausprägungen zu bestimmen. Gerade in dieser reflektierten Verhältnisbestimmung kommen beide Seiten, Säkularität und Sakralität, zu ihrem Recht. Aber auch die innige Verwiesenheit der verschiedenen Fassungen von Identität und Differenz aufeinander wird sichtbar. Entscheidend wird es, die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins Gespräch zu bringen. Dieses Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte. Diese Konstellation ist eine Konstruktion, die zugleich einen Gesprächsraum bietet, der nach außen offen ist. Der Gesprächsraum der europäischen Geistes-Geschichte aber war bereits seit seinem ersten Anfang offen für das Andere. Die hier angestrebte Dia-Lektik versteht sich in diesem Sinn als eine Einladung zum Gespräch, zum Gespräch, das seinen Beitrag zu den aktuellen Welt-Geschichten leisten will.

7 Siehe dazu und zum Ganzen: Ruhstorfer 2019c: 38-109.

8 Nach Hegel entspricht die Identität vor aller Differenz dem Vater, die Differenz dem Sohn und die Identität beider dem Heiligen Geist als der verbindenden Liebe. Im Anschluss daran würde es möglich, die Geschichte als sich ausdifferenzierende Einsicht in verschiedene personale Aspekte Gottes zu interpretieren. Siehe dazu Ruhstorfer 2010: 263-351.

1.1 Identität 1.0 oder der sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen⁹

Im Anfang der europäischen Geschichte von Glauben und Wissen steht die bereits erwähnte Differenz von mosaischer und parmenideischer Unterscheidung (vgl. Assmann 2003: bes. 23). Der Anspruch auf die Wahrheit der Religion bzw. der Monotheismus Israels und der Anspruch auf die Wahrheit des Wissens bzw. das Seinsdenken Griechenlands entstehen parallel während der Achsenzeit, in der sich auch in anderen Kulturkreisen der reflektierte Bezug zum unbedingten Einen von allem Verschiedenen ausbildet. Konkret lässt sich sagen, dass die Identität des Gottes Israels in seiner unverbrüchlichen Treue zu seinem auserwählten Volk besteht (vgl. Vanoni 1995; Knauf 2001: 504f.). Diese Treue wird auch in die – gewiss kühne – Etymologie seines Namens eingeblandet. Der Gottesname JHWH wird gedeutet als „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14).¹⁰ Darin liegt auch eine Identitätsaussage, die gerade in ihrem tautologischen Charakter ein gewisses Maß an Unfassbarkeit und Entzogenheit impliziert. Zugleich aber ist das Moment seiner Treue angesprochen. JHWH ist, der er ist, für sein Volk, das er jetzt und fortwährend in die Freiheit führen will. Darin liegt auch der religiöse Wahrheitsanspruch begründet. Der Gott Israels ist der einzig wahre Gott. Ihm und nur ihm ist sein Volk verpflichtet. In dieser Verpflichtung auf die göttliche Weisung hat es seine Identität, die gerade darin besteht, sich von allen Völkern zu unterscheiden. Auch die göttliche Torah hat ihre Identität darin, Differenzen zu wahren. Das Beachten der Differenzen (Gott – andere Götter, Gottes Name – andere Namen, Gottes Gestaltlosigkeit – die Gestalten der Schöpfung, der Sabbat – alle anderen Tage) macht die Identität der göttlichen Weisung aus.

Neben der mosaischen Unterscheidung zielt auch die parmenideische Unterscheidung auf die Identität des Göttlichen, das nun aber begrifflich und nur noch sekundär narrativ gefasst wird. Wie Mose die göttliche Wahrheit des Dekalogs fernab der Menschenwelt in unzugänglicher Höhe des Sinai bzw. Horeb erhält, so erfährt Parmenides die Wahrheit von einer Göttin in himmlischen Sphären fernab der Pfade der in Meinungen befangenen Menschen: Es ist, wie es ist. Und es ist nicht, dass es nicht ist (vgl. Parmenides 1994: 266.269). Diese einfache Einsicht ist die Geburtsstunde abendländischer *Logik*. Die Wahrheit besteht in der Identität von *ist - ist* und *ist nicht - ist nicht*. Zur Wahrheit gehört auch die Differenz von *ist* und

9 Vgl. Ruhstorfer 2019: 71-75; 2010: 268-238.

10 Siehe dazu Ruhstorfer 2010: 312-316 sowie Van Kooten 2006.
Dazu auch Beierwaltes ²2016: 9-12.

ist nicht. Unwahr ist es, die Identität von Sein und Nichtsein zu behaupten. *Onto-logisch* gewendet verweist diese Einsicht auf die unwandelbare Wahrheit des Seins. Nur das Sein *ist*, während alles werdende, Übergehende im strengen Sinn nicht *ist*, sondern *wird* (vgl. ebd.: 272).

Eine erste Verbindung zwischen diesen beiden parallel gemachten Entdeckungen zeigt sich in der griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel. Dort wird das griechisch-hellenistische Seiende mit dem Gott Israels identifiziert. Aus der Identitätsaussage „Ich bin der Ich bin“ wird „Ich bin der Seiende“ (Ex 3,14 LXX). Allein Gott *ist* im strengen Sinn des Wortes. Alles übrige ist nur, insofern es mit diesem göttlichen Sein in Relation steht. Nur durch das göttliche Differenzieren im Schöpfungsprozess bzw. nur durch Teilhabe an einem Sein kommt dem Vielen Existenz zu.

Die nunmehr *onto-theo-logische* Wahrheit legt sich auseinander in die göttliche Identität vor aller Differenz und die Differenz alles Übrigen zum einen, mit sich identischen Gott. Diese Einsicht wird philosophisch in den Systemen des Plato und Aristoteles entfaltet. Die epochal maßgebliche *philosophische* Fassung dieses Gottes ist die Bestimmung des Gottes als Denken des Denkens, *noêsis noêseôs*, im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles.¹¹ Hier ist noch anzumerken, dass die jüdische Identität Gottes das Moment der Differenz betont, insofern Gott für das menschliche Denken unbegreifbar bleibt, wohl aber narrativ zur Gegenwart kommt. Die griechische Identität Gottes rückt dagegen dessen logische Sichselbstgleichheit in den Vordergrund, weshalb Gott hier gerade als Sich-selbst-Begreifen des Denkens gedacht werden kann, an dessen Gegenwart das menschliche Denken wenigstens teilweise Anteil erhält (vgl. ebd.).

Das griechische und das jüdische Gotteskonzept gehen im Zeitalter des Hellenismus immer weiter aufeinander zu, bis es zu jener Kernschmelze kommt, in der die jüdische Bibel zum Kernbestand der christlichen Offenbarung wird, die dann aber in Kategorien griechischer Rationalität gedeutet wird. Diese Verbindung wird möglich, weil sowohl die griechische als auch die jüdische achsenzeitliche Grundeinsicht strukturverwandt sind. In beiden Fällen wird Gott als Identität gedacht, jüdisch narrativ als geschichtliche Treue zu seinem Wort, griechisch begrifflich als Gleichheit des Seienden bzw. des Denkens mit sich selbst. Jüdisch und Griechisch ist Gott zuhört der Anwesende, wobei auch die Gegenwart Gottes jeweils

11 Aristoteles: Metaphysik: 1072b.

„Das Denken an sich geht auf das Beste an sich, das höchste auf das Höchste. Sich selbst denkt das Denken [*noê ho nous*], indem es das Gedachte [*noêtôn*] ergreift. Gedachtes wird es selbst, wenn es sich berührt und denkt, so dass dasselbe sind Denken und Gedachtes.“

in eigener Weise als „über uns“ gedacht wird. Dieser „Gott über uns“, der Vater im Himmel, wird im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet. Nach der im Christentum vollzogenen Verschmelzung beider Sphären zeigt sich sukzessive ein neues Bedürfnis nach Differenz.

1.2 Differenz 1.0 oder der transzendente und zugleich sich selbst andere Gott der Patristik und Scholastik¹²

Die griechische und die jüdische Fassung der Identität 1.0. eröffnen in ihrer Verbindung ein neues Kapitel der Erzählung. Dabei wird vor allem die jüdische Anlage, Gott als von allem different und alles differenzierend zu denken (vgl. Gen 1) radikalisiert. Gott rückt mehr und mehr in ein absolutes Jenseits, getrennt von allem. Zugleich aber macht sich die rationale Theologie an den Narrationen der Bibel geltend. Die neuartige griechisch-jüdische Synthese wird schließlich zur Antithese der Fassung Gottes als anwesende Identität, wie sie etwa bei Aristoteles oder im jüdischen Kontext gedacht wurde. Deshalb folgt nun, im zweiten Kapitel unserer Geschichte, die Bestimmung Gottes als absolute Differenz, die im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet wird. Entscheidende Vorarbeiten dazu erbringt bereits der mittelplatonische jüdische Philosoph Philo von Alexandrien, der die jüdische Transzendenz Gottes in platonischen Kategorien denkt, dadurch rationalisiert aber auch radikalisiert.¹³ Schon Philo sieht das Bedürfnis einer neuen und zugleich vernünftigen Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Zu diesem Zweck baut er die bereits im hellenistischen Judentum aufgekommene Rede von der göttlichen Weisheit (*sophía*) zur Lehre eines vermittelnden Logos aus.

Das schlechthin stiftende Ereignis der weiteren Vernunftgeschichte – und zwar nicht nur aus dezidiert christlich-theologischer, sondern auch aus säkular-wirkungsgeschichtlicher Perspektive – ist das Auftreten des jüdischen Wanderpredigers und Apokalyptikers Jesus von Nazaret in der römischen Provinz Palästina bzw. Judäa.¹⁴ Die Art und Weise wie Jesus die anbrechende Gottesherrschaft mit seiner Person verband, sein wunderbares Wirken und nicht zuletzt die Meinung seiner Anhänger:innen, dass

12 Vgl. Ruhstorfer 2019: 75-80; ders. 2010: 205-267.

13 An dieser Stelle muss allerdings auch erwähnt werden, dass sich im Beginn der christlichen Zeitrechnung auch der Hauptstrom des Judentums, der eben nicht im jungen Christentum aufgeht, seinerseits mit der rabbinischen Zeit eine ganz eigene Geschichte eröffnet.

14 Zum Folgenden Stegemann 2010, dazu Ruhstorfer 2008: 236-264; 2021: 203-238.

Gott ihn von den Toten erweckt habe, führt dazu, in ihm mehr und mehr den singulären Mittler zwischen Gott und Mensch zu sehen. In den Briefen des Paulus wird diese Transformation Jesu erstmals greifbar und sie findet in den Präexistenzaussagen des Johannesevangeliums einen gewissen Höhepunkt. Jesus selbst wird nun als Inkarnation des göttlichen Logos aufgefasst, der seinerseits Gott und Welt vermittelt.

Die vermittelnde göttliche Vernunft wird damit mehr und mehr von einer vor- bzw. übervernünftigen Fassung des Gottes unterschieden. Vernunft war in der griechischen Tradition bis dato zuhächst die Einheit des Denkens mit sich selbst (Aristoteles), will sagen die Identität des Denkens und des Gedachten. Der ebenfalls in Alexandria ansässige Denker Plotin entdeckt nun – möglicherweise angestoßen durch die christliche Logospekulation –, dass jede Identität in sich das Moment der Differenz impliziert.¹⁵ Ich bin = ich bin; ist = ist; Denken = Denken; A = A. All diese Identitäten sind in Wahrheit Dualitäten, die eine Voraussetzung haben und mithin sekundär werden, soll der Anfang mit dem *Einen* gemacht werden. Das vormalige Prinzip der mit sich identischen Einheit wird von Plotin als Zweiheit aufgefasst, der eine absolut transzendente Einheit vorausgeht.¹⁶ Sie ist der vorreflexive Grund der Identität von Denken und Gedachtem. Insofern diese Einheit notwendig jenseitig bleibt, ist das neue Prinzip die Differenz des *voridentischen* Einen zu Allem. Da nun aber Denken in der griechischen Tradition als Reflexion bestimmt ist, das reflektierende Denken aber am Unterschied erkennt und das Eine keinen Unterschied in sich hat, kann die Vernunft am Einen keinen Anhalt mehr finden. Das von allem differente Eine wird notwendig vorausgesetzt, kann aber nicht mehr von der Vernunft eingeholt werden. Es stellt sich in der Folge das Problem der Vermittlung des Einen mit dem Vielen. Im Neuplatonismus öffnet sich die Philosophie auf die Religion (vgl. Ruhstorfer 2016).

Die christliche Religion bietet nun eine für die griechische Vernunfttradition anschlussfähige Lösung der Vermittlung des Einen auch noch in die sinnliche Welt der Menschen. Der transzendente Gott (Differenz) und der immanente Mensch (Identität) werden durch den Gottmenschen vermittelt. Logisch betrachtet handelt es sich hierbei um einen Vernunftschluss. Jesus wird zum Mittelterminus zwischen den Extremen Gott und Mensch, zum Gottmenschen. Als diese Mitte ist er zugleich die göttliche Offenbarung, genau genommen die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung. Die komplexe Vermittlung von Identität und Differenz führt in der christ-

15 Plotin: Enneade V 3.10.50.

16 Plotin: Enneade III 1.8.9.25. Siehe dazu Uhde 1982.

lichen Reflexion zur Ausbildung der Trinitätslehre, der Christologie und der Pneumatologie. Erstere hat die innergöttliche Vermittlung von vorreflexiver Identität und göttlicher Reflexion im Geist der Liebe zum Thema, zweite die gottmenschliche Verbindung in Jesus Christus und letztere zielt auf die Einbindung der Vielen in die gottmenschliche Einheit bzw. die innergöttliche Differenzeinheit. Durch den Geist Jesu gewinnen die Menschen Anteil an Gott selbst. Der Geist aber bewirkt eine epochal neue Denkform: *Glauben*. Der Glaube, seinerseits ein Denken mit Zustimmung des Willens (Augustinus), setzt die Vernunft voraus, übersteigt sie und vollendet sie im Eschaton: *fides quaerens intellectum* (Augustinus, Anselm von Canterbury). Sowohl die Vernunft als auch der Glaube werden bereits in der Patristik anthropologisiert, d.h. sie sind beides Denktätigkeiten des Menschen, die von der göttlichen Geistigkeit unterschieden sind. Der menschliche Intellekt ist dem Glauben unterstellt und untergeordnet. Er wird hypothetisch und kann die Wahrheit nicht mehr kategorisch erfassen, wie im platonisch-aristotelischen Kontext.¹⁷ Das menschliche Denken ist an die Sterblichkeit gebunden. Erst im Eschaton wird die Differenz des Denkens zusammen mit der Leiblichkeit in die transzendente Einheit der Liebe, die Gott selbst ist, aufgehoben (vgl. 1 Kor 15,28).

1.3 Identität 2.0 oder die neuzeitliche Synthese von Glauben und Wissen¹⁸

Die Verlagerung der vollen Präsenz der Wahrheit in die absolute Transzendenz bleibt für die Vernunft, die ja etwa in aristotelischer Tradition ihrerseits das Prinzip nicht nur bedachte, sondern als göttliche Selbstreflexion war, unbefriedigend. Die absolute Trennung von menschlicher und

17 In Hintergrund stehen hier die kantischen Relationskategorien sowie die entsprechenden Urteilsformen: Substanz – Akzidens (kategorisches Urteil); Ursache – Wirkung (hypothetisches Urteil); Wechselwirkung (disjunktives oder dialektisches Urteil). Die erste Relation entspricht der griechischen Rationalität (Identität 1.0). Menschliches Denken (Akzidens) und göttliche Vernunft (Substanz) können zur partiellen Identität kommen, weshalb es zu kategorischen Urteilen über die Wahrheit kommen kann. Die zweite Relation entspricht der patristisch-scholastischen Rationalität (Differenz 1.0). Menschliches Denken und Glauben ist von Gott verursacht, weshalb es als Gott unterstelltes, auf dessen Gnade hypothetisch angewiesen bleibt (wenn Glaube, dann Einsicht). Die dritte Relation entspricht der neuzeitlichen Rationalität (Identität 2.0). Menschliches und göttliches Denken, aber auch Glauben und Wissen stehen letztlich in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Siehe dazu Ruhstorfer 2010: 23-34.

18 Vgl. Ruhstorfer 2019: 80-82; 2010: 147-205.

göttlicher Vernunft, wobei erstere die Wirkung und letztere die absolute Ursache von allem ist, führt dazu, dass die menschliche Vernunft in diesem Leben nicht selbst bei der letzten Ursache anwesend sein kann. Sie wird abhängig von göttlicher Offenbarung. Für die verbindliche Auslegung der Offenbarung bedarf es aber einer besonderen Begabung, über die nur die kirchlichen Amtsträger, v. a. die Bischöfe als Stellvertreter Christi verfügen. Wegen dieser Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch die kirchliche Hierarchie wird die Vernunft unfrei, denn sie bleibt dem amtlich vorgeschriebenen Glauben und dessen sakramentaler Verwirklichung unterworfen. Auch das zweite prinzipielle Vermögen des Menschen, die Freiheit, bleibt in diesem Kontext ebenso sekundär. Nicht nur dass die kirchliche Lehrverkündigung Gehorsam fordert, dem zuvor wird sie selbst von Gott verursacht. Nur der von Gott prädestinierte Wille ist in letzter Konsequenz frei. Die neuzeitliche Vernunft allerdings fordert die absolute Freiheit. Menschliche Vernunft und Freiheit blieben im zweiten Kapitel der Geschichte von der göttlichen Vernunft und Freiheit prinzipiell getrennt und deshalb von letzteren bedingt. Das epochale Prinzip der Differenz 1.0 verhinderte die Ausbildung sowohl einer letzten Einsicht in die Wahrheit als auch einer letzten Unbedingtheit der Freiheit. Die Dialektik der Neuzeit (Humanismus, Renaissance) besinnt sich nun aber einerseits zurück auf die griechische Identität 1.0, in der es dem Menschen ja möglich war, an der göttlichen Vernunft und Freiheit Anteil zu haben, andererseits bleibt sie dem christlichen Prinzip der Differenz 1.0, d.h. der Transzendenz Gottes, die Ursache für alles war, weiterhin verbunden. Es geht in der Geschichte der neueren Philosophie und Theologie darum, der menschlichen Freiheit und Vernunft eine neue Dignität und damit eine neue Beziehung zur Göttlichkeit zuzusprechen. Der Identität 1.0 entsprach dem *Gott über uns* als dem „Vater im Himmel“. Die Differenz 1.0 realisierte sich im zum radikal transzendenten Vater vermittelnden Sohn als dem *Gott neben uns*. Die Identität 2.0 fasst die Einheit von Vater und Sohn neu auf, indem sie die Menschheit als solche mit der Gottheit im *Gott in uns* vermittelt sieht. Bereits bei Meister Eckhart wird der *Gott in uns* – zunächst als Seelenfunken – entdeckt, weshalb sich das Innerste des Christenmenschen folglich in einem dialektischen Verhältnis mit Gott befindet.¹⁹ Was aber bei Eckhart noch auf die Glaubenden beschränkt bleibt, weitet sich im Verlauf der Neuzeit auf alle Menschen. Die

19 Meister Eckhart 1958: 2-8.201: „Das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist dasselbe Auge und ein Schauen und ein Erkennen und ein Lieben“.

Würde des Menschen besteht neuzeitlich gedacht in der Unbedingtheit seiner Freiheit und Vernunft (vgl. Della Mirandola 1990). Insofern die bloße Menschlichkeit dieser Vermögen im weiteren Verlauf der Neuzeit abgearbeitet werden, kommt schließlich deren Differenzeinheit mit dem göttlichen Grund zum Vorschein. Schon bei Martin Luther findet sich die Negation bloß menschlicher Vernunft und Freiheit (*De Servo Arbitrio*), wodurch Glaube und Gnade absolut werden und der Glaubende zu neuer Gottunmittelbarkeit findet. In der Folge wird die spekulative Vernunft aus ihrer Dienstfunktion gegenüber der Offenbarung entlassen. Dieses gegebenen Prinzips verlustig muss die sich selbst überlassene Vernunft sich ihrer selbst versichern. So wird bei Descartes die von ihrer bisher höchsten Aufgabe, der Schriftauslegung, entbundene Vernunft selbstgewiss. Auf der Basis des *ego cogito - ego existo* entfaltet sich die neuzeitliche Vernunft, die jedoch nicht als „säkular“ gedacht werden kann, vielmehr bleibt sie mit der göttlichen Vernunft in einer Wechselwirkung. Diese Vernunft ist ebenso wenig wie die entsprechende Freiheit nur ein Vermögen des sinnlichen, empirischen Menschen. Ihr Träger ist ein von aller Erfahrungswelt unterschiedenes transzendentes Ich (Kant). Alles Wissen ist aus absoluter Freiheit gesetzt. Bei Fichte wird deutlich, dass das „Ich“ eher eine Chiffre für Gott ist als ein empirisches Phänomen. Jedes Ding an sich, das unabhängig vom setzenden Ich gegeben wäre, wird getilgt. Wie die Französische Revolution die Menschheit von den Ketten des Feudalismus befreit, so befreit der Deutschen Idealismus die Vernunft und die Freiheit von jeder Bestimmung durch eine gegebene Wirklichkeit. Damit aber tritt in der menschlichen Vernunft der absolute Geist als deren Grund hervor. Wenn in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften die anfängliche Logik die Natur hervorbringt, sich beide dann aber in den Geist und schließlich in das absolute Wissen von Kunst, Religion und Philosophie aufheben, wird zuletzt jede Differenz, auch diejenige zwischen Gott und Vernunft aufgehoben. Damit erhält sich die patristisch-scholastische Differenz Gottes (1.0) in der Identität (2.0) von Identität und Differenz ebenso wie die griechische Identität (1.0) in ihrer Negation. Diese *Identität 2.0* versöhnt Philosophie und Theologie in epochal neuer Weise. Die neue Synthese von Menschlichem und Göttlichem wird möglich, weil die gottmenschliche Einheit, für die Jesus steht, nunmehr als definitiv auf alle Menschen geweitet vorgestellt wird.²⁰ Die menschliche

20 In einem postkolonialen Zeitalter werden derartige europäische Universalismen prekär. Doch bedarf es zur entsprechenden Kritik der Ausbildung des postmodernen Paradigmas unserer Geschichte. Siehe hier 1.5 Die Differenz 3.0.

Vernunft und die menschliche Freiheit als solche sind die Erscheinung Gottes im Wesen des Menschen. Zwar bleibt der Mensch das Andere zu Gott, doch macht gerade Hegel am Ende der Neuzeit deutlich, dass Gott selbst es ist, der im Anderen seiner selbst zu sich kommen will. Die darin angelegte Vergöttlichung des Menschen ist damit keine Selbstherrlichkeit, sondern im Grunde Gottes Tun, das zugleich das Tun des Menschen ist. Die Geschichte der Welt wird so zur Geschichte der Selbstentfaltung Gottes, die sich in der absoluten Freiheit und Vernunft vollendet. Damit aber kommen die christologische Dynamik der Menschwerdung Gottes und die pneumatologische Dynamik der Vergöttlichung des Menschen an ihren *metaphysischen* Abschluss. Die Wirklichkeit des Absoluten ist für Hegel bereits gegenwärtig und durch die Widerwärtigkeiten der Welt hindurch im Begriff zugänglich. Diese begriffene Gegenwart Gottes kann von der Vernunft erschlossen werden. Nur in diesem theologischen Sinn ist das, was wirklich ist vernünftig, und das, was vernünftig ist wirklich. Damit erarbeitet Hegel faktisch eine Synthese von aristotelischer Philosophie des reinen Denkens und thomasischer Theologie des vernünftigen Glaubens. Identität 1.0 des griechisch-jüdischen Kapitels der Geschichte und die Differenz 1.0 der Patristik und Scholastik werden in die Identität 2.0 aufgehoben. Doch gerade die Hegelsche Aufhebung der Differenz 1.0, die mit der These der Tilgung *jedweden* unversöhnten Unterschieds – im Begriff – verbunden ist, führt zum neuen Bedürfnis einer Antithese und mithin zur modernen Differenz 2.0, da der mit dem Menschenwesen identisch gewordene Gott sich in neuer Weise dem Begreifen entzieht, und die Vernunft fortan als ein Vermögen des sinnlichen Menschen gedacht wird (Feuerbach). Zeit und Welt werden in epochal neuer Weise von Ewigkeit und Gott entbunden, weshalb die total gewordene sinnliche, nicht begreifbare Erfahrungswelt des Menschen ihr Recht fordert. Glaube und Wissen stehen sich erneut in einer – absolut gewordenen – Differenz gegenüber.

1.4 Differenz 2.0 oder der negative Gott der nachmetaphysischen Moderne²¹

Die nachmetaphysische Moderne ist in ihrem harten Kern atheistisch. Dies bringt niemand deutlicher auf den Punkt als Friedrich Nietzsche: Gott ist tot. Der Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts markiert das Ende der mehr als 2000jährigen Geschichte der Metaphysik als der prinzipiellen Form des Wissens (vgl. Löwith 1995; Boeder 1988; Ruhstorfer 2004). Die

21 Vgl. Ruhstorfer 2019: 83-86; ders. 2010: 93-145.

Differenz 1.0, die Gott als absolut transzendent annahm, wird nun von der Differenz 2.0 substituiert, welche bereits im so genannten Linkshegelianismus (Feuerbach, Stirner, Marx u.a.) die radikale Negation Gottes impliziert. Doch entsteht in der nachmetaphysischen Moderne auch ein neuartiger, erfahrungsbasierter Glaube. Sören Kierkegaard bildet einen „Kontrapunkt zum junghegelianischen Atheismus“ (Viertbauer 2017: 17). Kierkegaard verabschiedet die spekulative Vernunft Hegels und Schellings und eröffnet damit eine „nachidealistische Perspektive“ (ebd.; Kierkegaard 1950, 34). Gott ist seinerseits absolut different, weshalb er nicht begriffen und nicht aufgehoben werden, sondern lediglich im Augenblick existenziell erfahren werden kann. Das absolute Paradoxon, das sich daraus ergibt, besteht darin, dass etwas zu denken gegeben ist, was nicht gedacht werden kann (vgl. Kierkegaard 1989: 36; Viertbauer 2017: 127). Damit erneuert und radikalisiert Kierkegaard die patristisch-scholastische Differenz 1.0 zwischen Gott und Mensch, weshalb es sinnvoll ist, auch die moderne Alterität Gottes unter dem Stichwort Differenz 2.0 zu subsumieren. Der Unterschied zur traditionellen Transzendenz Gottes besteht darin, dass der jenseitige Gott auch nicht mehr – wie im Spiegel – analog erfasst werden kann. Ob der Grund, besser gesagt Abgrund des Bewusstseins als Gott oder als Nichts identifiziert wird, kann von der Vernunft nicht mehr entschieden werden. Es wird zur Sache einer existenziellen Entscheidung (vgl. Viertbauer 2017: 169). Kierkegaard greift zurück auf Martin Luthers Setzung des absoluten Glaubens. Allerdings führt gerade Luthers Negation der Vernunft zur Dialektik von Glauben und Wissen, die sich im Deutschen Idealismus erfüllt. Eine derartige Wechselwirkung oder Gemeinschaft²² kann vom nachmetaphysischen Glauben Kierkegaards nicht noch einmal ausgehen, denn Vernunft und Wissenschaft sind für ihn – wie übrigens auch für die liberale Traditionslinie des Protestantismus – eindeutig rein menschliche Angelegenheiten. Während Kierkegaard den absoluten Glauben im Kontext der modernen Anthropologie existenziell erneuert – um den Preis der Paradoxie –, löst der Junghegelianismus die bei Hegel angelegte, dialektisch zu fassende Identität von Gott und Mensch einseitig auf und begründet mit der radikalen Negation Gottes den eigentlichen Säkularismus. Ludwig Feuerbach etwa deutet die religiöse Vorstellung, die bei Hegel die zweithöchste Form des Wissens war, als

22 Wechselwirkung oder Gemeinschaft ist die epochale Basisrelation, welche die neuzeitliche Gott-Mensch-Beziehung prägt. Es ist hier noch einmal an das Substanz-Akzidens-Verhältnis der ersten Epoche der Identität 1.0 und das Ursache-Wirkungsverhältnis der zweiten Epoche der Differenz 1.0 zu erinnern.

Entfremdung des Menschen von sich selbst und verlagert die Identität von Göttlichem und Menschlichem in die weltliche Immanenz (vgl. Feuerbach 1967). Gottes Differenz wird absolut in dem Sinn, dass er „an sich“ nichtig ist, weshalb bereits hier die *Theo-Logie* in *Anthropo-Logie* überführt wird. Dasjenige Kapitel unserer Geschichte, welches auf die Onto-Theo-Logie oder Metaphysik, die Gott als das höchste Sein annahm, folgt, könnte daher als Bio-Anthropo-Logie bezeichnet werden, weil hier das weltliche Leben des sinnlichen Menschen und seiner Gesellschaft gleichsam den Gipfel aller Evolution im Darwinschen Sinn darstellt. Gleichwohl aber liegt die um ihren theologischen Grund gebrachte Welt im Argen. Nicht zuletzt deshalb kritisiert Karl Marx Hegels präsentische Eschatologie, denn die gegenwärtige Gesellschaft – genauer: ihre ökonomische Grundstruktur – wird als radikal negativ wahrgenommen, wobei die Religion einen rechtfertigenden Schleier über die tatsächliche Enteignung der Menschen durch das Kapital legt. Deshalb wird bei Marx die destruktive Kritik der Religion zur Voraussetzung aller Kritik an irdischen Missständen. Gerade die Negation der göttlichen Vollendung der Wirklichkeit durch das nachmetaphysische Denken lässt den existenziellen Entzug im Wesen des Menschen in aller Radikalität hervortreten. Der moderne Mensch erfährt primär die Differenz, sei sie religiös gedacht oder antireligiös.

Die Differenz der ideal erwarteten Vollendung in Gottes Identität zur real erfahrenen Wirklichkeit der Menschen wird nun als innerweltlicher Widerspruch erfahren. Dieser abgründige Widerspruch in den weltlichen Verhältnissen drängt zur Auflösung. Gefordert wird die ganz andere, nun aber innerweltliche Zukunft, in der die wirkliche Zerrissenheit des Menschen aufgehoben wird (vgl. Ruhstorfer 2019: 61f.) Die wiederhergestellte Identität des Menschen mit sich wird beispielsweise in der Kommunistischen Gesellschaft (Marx) oder in der Herrschaft der Übermenschlichen (Nietzsche) oder bei der Ankunft des Seins (Heidegger) erwartet. Doch vor dieser Versöhnung steht die Negation des Negativen, das als kapitalistische Produktionsweise, christliche Moral oder metaphysische Seinsverdunkelung identifiziert wird. Diese revolutionären Stimmungen der Moderne werden im Folgenden von verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Akteuren verzerrt, ideologisiert und missbraucht. So führt die tatsächliche weltliche Inszenierung der Destruktion des Widerwärtigen nicht in die Gegenwart der weltlichen Fülle, sondern in die europäischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die die Welt mit in den Abgrund reißen. Die Moderne ist zwiespältig wie jede Epoche, treibt aber den Zwiespalt auf die Spitze. Einerseits werden die Lebensverhältnisse der meisten Menschen radikal verbessert. Einen wesentlichen Anteil daran haben die naturwissenschaftlichen, ökonomischen und auch sozialwissen-

schaftlichen Einsichten. Industrie und Technik revolutionieren sämtliche Lebensverhältnisse. Andererseits treiben Entfremdung, Technokratie, instrumentelle Vernunft und totale Verwaltung den Menschen in die Enge. Auch die Umweltzerstörung nimmt hier ihren Anfang. Allerdings bleibt auch die Moderne als Phase des bloßen Menschseins und des Todes Gottes in aller Widersprüchlichkeit und Paradoxie auf das christliche Movens der Menschwerdung Gottes bezogen, nur dass hier Gott in der Weise Mensch wird, dass er sich seiner Göttlichkeit vollkommen entledigt. Die gottmenschliche Synthese wird einseitig aufgelöst: Anthropozän. Doch dadurch kommt der Mensch in seiner Endlichkeit, Niedrigkeit und weltlichen Bedürftigkeit radikal neu in den Blick.

Die nachmetaphysische Moderne ist die große Zeit der säkularen Vernunft. Sie ist wie gesagt ein menschliches Vermögen und keine göttliche Selbstvergegenwärtigung. Gerade deshalb lässt die Differenz 2.0 der Moderne zurückdenken an die Differenz 1.0 im zweiten Kapitel unserer Geschichte, wo die menschliche Vernunft schon einmal als prinzipiell geschieden vom göttlichen Logos vorgestellt wurde, wobei die geschaffene menschliche Vernunft als Wirkung des prinzipiellen göttlichen Logos gedacht wurde und sich der Schöpfer dem Geschöpf spekulativ einprägte. Streng genommen blieben Freiheit und Vernunft in jedem ihrer Akte auf die göttliche Ursache bezogen. Im Rahmen der Differenz 2.0 kommt es paradoxerweise auch zu Renaissance des religiösen Glaubens und der Kirchen. Hier ist nicht nur an die existenzielle Erneuerung des Glaubens bei Kierkegaard und deren theologische Aufnahme etwa bei Karl Barth zu erinnern. Auch die liberale Theologie des Protestantismus muss genannt werden, die sich bei ihren prominenten Vertretern Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch der religionswissenschaftlichen, historischen, psychologischen und soziologischen Wissenschaftlichkeit der Moderne radikal öffnet. Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

1.5 Differenz 3.0 oder die dekonstruktive Nicht-Synthese der Postmoderne²³

Die radikale Destruktions- und Fortschrittsdynamik der nachmetaphysischen Ära hatte ihre Auswirkungen auf alle Lebensbereiche des Menschen. Doch gab es neben den Errungenschaften moderner Wissenskultur der industriellen Moderne abgründige Effekte von bisher ungekanntem Ausmaß. Gerade die Negation des erfahrenen Negativen führt zur Vernichtung der mit dem Negativen verbundenen Menschengruppen. So führte ein (vermeintlich) naturwissenschaftlicher, jedenfalls aber sozialdarwinistischer Biologismus zum rassistischen Antisemitismus und mithin zur Shoah. Ein mit ebenfalls biologistischen, weltmachtpolitischen und kulturhistorischen Motiven unterfütterter und zugleich militärtechnologisch hochgezüchteter Nationalismus führte zu den beiden Weltkriegen. Und ein totalitär gewendeter Kommunismus führt zur Vernichtung ganzer gesellschaftlicher Klassen und scheinbar reaktionärer Völkerschaften. Mit dem 2. Weltkrieg und der Shoah ist die klassische oder industrielle Moderne erschöpft (vg. Levinas 1984: 60). Manche, wie der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas, sehen das Unheil in der europäischen Denkgeschichte als solcher angelegt.²⁴ Doch wird eine erneuerte Affirmation der neuzeitlichen Identität 2.0, der mittelalterlichen Differenz 1.0 und der antiken Identität 1.0 ebenso unmöglich wie deren wiederholte Negation oder Destruktion, die sich ja in den Abgründen des 20. Jahrhunderts gerade in ihrer konkreten Destruktivität erwies.²⁵ Doch ebenso wenig kann es in dieser Situation zu einer Synthese von metaphysischem Identitätsdenken und nachmetaphysischer Differenzenerfahrung kommen, da der Begriff der dialektischen Versöhnung einen Rückfall in Hegelsches Ganzheitsdenken implizieren würde. Der Begriff der Aufhebung selbst ist verbrannt, da ihm nun vor allem die Negation der Differenzen angesehen wird. Jedwede Synthese führe zu einer neuen Identität, die gerade vermieden werden soll, weil dies die Negation des Anderen impliziere (Adorno, Levinas). Jede Identität berge Negativität und jede Negativität enthalte Identität. In jedem Fall wird allen weltlichen Identifikationen (Klasse, Rasse, nationa-

23 Vgl. Ruhstorfer 2019: 87-104; 2010: 35-92.

24 Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

25 Dies ist das Thema von Derrida 1976: 121-236. Derrida kritisiert an Levinas dessen Geste der Negation gegenüber der abendländischen Denkgeschichte, da diese das Unheil nur wiederholen würde.

le oder individuelle Identität usw.) ein konkretes Vernichtungspotential zugeschrieben, weil durch die Setzung des Einen das Andere tendenziell negiert werde. So bildet sich in den fünfziger Jahren als *Substitut* für eine denkbare Synthese der metaphysischen Identität und der modernen Differenz die *postmoderne Dialektik ohne Synthese* (Merleau-Ponty) aus.²⁶ Die Abenteuer einer neuartigen Dialektik der Offenheit vermeiden jeden innerweltlichen Schluss der Geschichte und damit auch jede Geschlossenheit des Ganzen, das ja als totalitäre Bedrohung empfunden wird. Identitäten werden aufgesprengt und pluralisiert. François Lyotard bringt diese neue Konstellation auf den Begriff „Postmoderne“, die sich in einem fortwährenden Kampf gegen Identität und Totalität *performativ* verwirklicht. Lyotard fordert die Rettung der Differenzen (vgl. Lyotard 1990: 49) – gegen jede Verwirklichung von konkreten Identitäten in der Welt. Dem Begriff der Identität setzt er den Begriff des Widerstreits (*Le Différand*) entgegen (vgl. Lyotard: 1989).

Das programmatische Ausbleiben der Versöhnung hatte seinen dichterischen Ausdruck bereits in der Überzeugung ‚Godot kommt nicht‘ gefunden. Das „Warten auf Godot“ ist sinnlos (Beckett). Doch genau betrachtet ist die Grundgeste der Postmoderne keine neue Negation des Bisherigen im Ganzen, wie sie die Moderne zu verwirklichen suchte. Damit geht die *Destruktion* der Metaphysik (Heidegger) und des Christentums über in die *Dekonstruktion*. Derridas Rede von Dekonstruktion verbindet in neuer Weise die Affirmation oder Konstruktion eines Sachverhalts und dessen Negation oder Destruktion zu einer neuartigen Limitation, die nunmehr als Be-Entgrenzung oder unendlicher Aufschub verstanden wird (vgl. Derrida: 1988, 31-56). Ein unendliches Differenzieren der *Différance* wird zum Substitut gleichermaßen für die Identität und die Differenz und kann als *Differenz 3.0* aufgefasst werden.²⁷ Derrida verschiebt die Präsenz der Wahrheit oder der Anwesenheit einer Sache ins Unendliche und pos-

26 Merleau-Ponty 1974: 245: „Die Dialektik schafft nicht, wie Sartre meint, eine Finalität, das heißt eine Gegenwärtigkeit des Ganzen [...].“ Die Wahrheit leuchtet vielmehr „in unausgleichbaren Entwürfen auf“ (247). Welt und Geschichte sind „ein Bündel unverträglicher Perspektiven“ (ebd.). Schon hier deutet sich das Ende der großen Erzählungen an.

27 Die darin liegende Strukturparallele zur Differenz 1.0 des Mittelalters und der hier angenommenen Transzendenz bringt zeitgenössische theologische Strömungen wie die *Radical Orthodoxy* (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward u.a.) dazu, einen Kurzschluss von der Postmoderne in die Patristik und ins Mittelalter zu ziehen. Der nicht in sich differenzierte Gesamtkomplex von Neuzeit und Moderne (engl. *Modernity*) wird als *Secular Age* (vgl. auch Charles Taylor) denunziert und übersprungen.

tuliert zugleich deren unendliches Kommen. Diese neue Bewegung kann er durchaus mit religiöser Anspielung als Advent bezeichnen, als einen Messianismus ohne Messias (vgl. Derrida 1996: 9-106). In diesem Kontext erfährt auch die traditionell gefasste Identität der göttlichen Einheit eine unendliche Fragmentierung und Streuung in die entgrenzte Pluralität, in der der religiöse Charakter des Denkens wiederkehrt und sich zugleich verabschiedet – *à Dieu*. Die Rede von „säkularer“ Vernunft verliert hier ihre moderne Schärfe. Derrida vergleicht die Transzendenz/Unaussprechlichkeit der *Différance* durchaus mit der negativen Theologie der Spätantike (vgl. ebd. 1988: 36). Doch weil er zurecht sieht, dass die Differenz (2.0) der Neuplatoniker zur Hyperessenz der Identität des Einen führt, postuliert er eine Differenz der Differenz oder eine Potenzierung der göttlichen Transzendenz in die radikale Uneinholbarkeit (vgl. ebd.) Am Ende seiner Überlegungen zur negativen Theologie in „Wie nicht sprechen“ stellt Derrida die Frage: „Eine Theologie wäre sie möglich?“ (Ebd. 1989: 110). Freilich meint Derrida damit eine Theologie der *Différance*, die jede Identität Gottes ins Gleiten bringt. Doch bleibt es dabei, dass die religiöse Dimension der philosophischen Vernunft in der Postmoderne in neuer Weise ans Licht tritt.

2. Identität 3.0 oder die produktive Konstellation der Geschichte

Die Postmoderne hatte die Grenzen zwischen Glauben und Wissen dekonstruiert, und sie wusste sich selbst etwa bei Gianni Vattimo²⁸ oder Jean-Luc Nancy (Nancy 2008) als untrennbar mit der Geschichte des Glaubens verbunden. Dennoch bleibt das Vorzeichen der Postmoderne in gewissem Sinn *negativ*. Weil auch noch die Dekonstruktion in (un)eingestandener Weise eine metaphysische Konstruktion voraussetzt, der sie zugleich entkommen will, auch wenn dies gleichsam als unmöglich angesehen wird. Weil sie in diesem prekären Sinn ein „parasitäres“ Verhältnis zur Metaphysik unterhält, kann sie deren Ertrag nicht in dem Sinne anerkennen, dass es zu einem neuartigen *produktiven* oder *konstruktiven* Umgang mit der Geschichte käme.²⁹ Die Postmoderne lebt wie schon die Moderne vom Abstoß und vom Verzehr der metaphysischen Tradition und enthält damit

28 Vgl. Vattimo 1997; 2004.

29 Inwiefern diese Diagnose auch für die Analytische Philosophie gilt, wäre zu untersuchen. Eine Provokation stellt die Interpretation der Sprachanalyse durch Boeder (2006: 281-414) da.

ein stark destruktives Moment. Dieser zugleich abstoßende und verzehrende Aspekt innerhalb der Dekonstruktion ist es auch, der die Postmoderne derart an die nachmetaphysische Moderne bindet, dass es durchaus berechtigt erscheint, sie in Kontinuität zur industriellen Moderne als „Spätmoderne“ zu bezeichnen.³⁰ Die Spätmoderne zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie keine großen Erzählungen mehr hervorbringt. Die Narrative werden immer mehr fragmentiert. Diese Fragmente der großen Geschichten bieten keine geschichtliche Heimat. Ohne legitimierende Erzählungen kommt den großen Hinterlassenschaften der Metaphysik, der Kunst, der Religion und dem freiheitlich-demokratischen Staat, der theologischen Philosophie sukzessiv ihre affirmative und konstruktive Basis abhanden.

Der Soziologe Andreas Reckwitz stellt fest, dass wir am Ende der Illusionen angekommen sind (vgl. Reckwitz 2019). Die Idee eines „quasi-natürlichen“ Fortschritts der liberalen Gesellschaften entpuppe sich als Illusion (vgl. ebd.: 11), die Aufforderung an das spätmoderne Individuum, sich als je besonderes zu verwirklichen, zeige Erschöpfungserscheinungen (vgl. ebd.: 203-239), Konflikte bezüglich kultureller Identitäten bedrohten die Gesellschaften (vgl. ebd.: 26-62). Die Kultur der Singularitäten und Besonderheiten, welche die moderne Kultur des Allgemeinen abgelöst habe, sei an ihre Grenze gelangt – wie übrigens auch die moderne Kultur der Beschleunigung, die Hartmut Rosa diagnostizierte (vgl. Rosa 2013). Es bedürfe eines neuartigen „doing universality“ (Reckwitz 2017: 440) bzw. einer Entschleunigung der Dekonstruktion der Narrative. Die beiden Soziologen Reckwitz und Rosa fordern ihrerseits neue „big stories“, die der Gesellschaft eine legitimierende Basis geben und dem Einzelnen ein geschichtliches Obdach (vgl. Reckwitz/Rosa 2021). Meine Absicht ist es, im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen. Dabei sollte auch ihre innere Verwiesenheit aufeinander angedeutet werden. Aus der unübersehbaren Fülle von Gedachtem wurden dafür Positionen ausgewählt, die paradigmatischen Charakter haben. Um eine Struktur in der Textur der Geschichte zu bringen wurden epochale Kapitel vorgestellt. Jedes der fünf Kapitel hat etwas Besonderes zu sagen und kann im wahrsten Sinn des Worts erbaulich sein. Die Geschichten sollen denkenden und glaubenden Menschen unserer Tage einen intellektuellen Wohnraum eröffnen. Dies erfordert einen produktiven Umgang mit dem gegebenen Bauzeug der Geschichte. Man könnte diese aktuelle Situation und mehr noch diese

30 Siehe z. B. Reckwitz 2017: 19.27. Dieses Buch bietet m.E. eine umfassende Soziologie der Postmoderne, die Reckwitz bevorzugt als Spätmoderne bezeichnet.

darin liegende Aufgabe eine *produktive Konstellation* nennen. Das Wort „*pro-aktiv*“ steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen *hervor-gebracht* wird (*pro-ducere*). Zukunft soll aus der Geschichte *hervor-geführt* werden und zwar in einem „*pro-aktiven*“, weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation. Das Wort „*Kon-stellation*“ ersetzt das in anderem Kontext angebrachte, aber in unserer Gegenwart irritierende und auch irreführende Wort „*Syn-these*“, und meint wie bereits angedeutet eine *Zusammen-Stellung* von geschichtlichen Momenten zu einer großen Erzählung.³¹ Die Kapitel der Geschichte sollen zur sprachlichen Aufführung gebracht werden. Eine *produktive Konstellation* im Sinne einer *performativen Universalität* (doing universality) kann als große Erzählung wie ein heilender Verband für eine zerfallende und sich atomisierende Gesellschaft der Singularitäten sein. Gerade wenn die unschätzbaren Errungenschaften der Postmoderne – ich nenne hier nur die Suche nach dem Heiligen auf dem Antlitz des Anderen – bewahrt bleiben sollen, müssen sie neu kontextualisiert werden. Diese Kontexte ergeben sich aus der Fülle des zur Verfügung stehenden geschichtlich gewachsenen Textbestandes. Entscheidend ist, *dass wir von einer Kultur des Verzehrs und Verbrauchs zu einer produktiven Konstellation der Bewahrung und Bewirtschaftung – auch – der geistigen Schöpfung übergehen*. Dies gilt wohl auch für andere Kulturen. Auch andere Kulturen und Religionen sind gehalten, ihre Geschichte neu erzählen und dabei die narrativen Quellen des Orientierungswissens neu und zeitgemäß erschließen.

Unsere bedrohte Welt braucht Visionen der Schonung. Der Kultur des Konsums muss mit Perspektiven der Gelassenheit und Gerechtigkeit Widerstand geleistet werden. Die Politiken des Krieges müssen mit Hoffnung auf Frieden eingeholt werden. In allem Betrieb aber ist das Leben des Menschen geprägt von einem *umfassenden Mangel an erfüllter Gegenwart*. Vergänglichkeit und Endlichkeit werden in unserer aktuellen Kultur verdrängt. So ist denn die Angst vor dem Tod die wohl tiefste Dimension des aktuell erfahrenen Entzugs. Die Angst vor der Vergänglichkeit treibt die zerstörerische Unruhe an. Die Sorge um die Endlichkeit hetzt die Menschen zurück in sich selbst und verstellt den Blick auf die fast unsichtbar gewordene Gegenwart des Unendlichen. Noch das postmoderne Wissen barg in sich eine Spur des Verlöschens der Spur (Derrida) desjenigen Traditionsbestandes europäischer Kultur, der noch die Postmoderne trägt.

31 Zu einer anderen produktiven philosophiegeschichtlichen Verwendung des Wortes siehe Henrich 1991.

Noch Dekonstruktion und Différance bergen in sich eine Ahnung des Göttlichen, wie auch die Differenz 2.0 als Negation göttliches Wissen in sich trägt und anthropologisch transformiert. Die drei metaphysischen Kapitel unserer Geschichte erzählten unter der Chiffre Identität 2.0, Differenz 1.0 und Identität 1,0 allerdings in je eigener Weise affirmativ von der begreifbaren Gegenwart Gottes.

Die *produktive Konstellation*, die sich in unseren Tagen eröffnet, ist die Reaktion auf den kollektiv und individuell erfahrenen Mangel an erfüllter Gegenwart.³² Sie kann gemäß der inneren Logik der hier vorgestellten Geschichte *Identität 3.0* genannt werden. Hier werden die Fäden des Bisherigen zusammengezogen, ohne wie gesagt synthetisiert zu werden. Vielmehr ergibt sich die *Zusammenstellung* von gewachsenen Positionen, die alle das je Eigene beizutragen haben, um eine erfüllte Gegenwart – performativ – denkbar, erfahrbar und erzählbar werden zu lassen. Genau in diesem Gewebe von geschichtlich Gewachsenem stellt sich die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens und der Möglichkeit der Vernunft in neuer Weise. Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation* erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken.³³ Identität 3.0 meint eine radikal neuartige *Zusammenstellung* von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken in deren Bezogenheit auf die christlichen Basisnarrative der Bibel (vgl. Ruhstorfer 2020: 56-86). Sie birgt in sich die drei metaphysischen Modi

32 Siehe dazu Uhde 1982.

33 *Wie aber kann Identität 3.0 genauer gegen die bisherigen Formen von Identität und Differenz abgegrenzt werden?* Identität 3.0 unterscheidet sich von der Identität 1.0, der reinen Selbigkeit göttlicher Vernunft des griechischen oder der Treue Gottes des jüdischen Kontexts, die als verstandeslogische Identität bzw. als religiöse Identität des Schöpfer- und Befreiergottes durchaus auch in Zukunft weiterhin gebraucht werden. Sowohl die Radikalität der göttlichen Transzendenz, die wir als Differenz 1.0 bezeichnet haben, als auch die individuelle Fleischwerdung des jenseitigen Gottes sind in der Identität 3.0 enthalten. Identität 3.0 meint aber auch anderes als die Identität 2.0 von Identität und Nichtidentität der klassischen Neuzeit. Diese reinste Form einer vernunftlogischen Synthese führt zu einer reinen Einheit, die heute als Bedrohung empfunden werden kann. Die Dialektik der Neuzeit ist in der Weise, wie hier göttlicher Geist vollkommen zu sich selbst kommt, unglaublich geworden. Deshalb birgt Identität 3.0 in sich die Realisierung der Destruktion der Metaphysik als Differenz 2.0 und der Dekonstruktion von Metaphysik und Moderne als Différance oder Differenz 3.0. Damit aber fällt sie gerade nicht hinter die Errungenschaften dieser beiden Epochen der Geschichte zurück, sondern bestimmt sie weiter, drängt über sie hinaus in eine neue geschichtliche Konstellation.

der kategorischen Identität 1.0, der hypothetischen Differenz 1.0 und der disjunktiven Synthese von Antike und Mittelalter in der neuzeitlichen Identität 2.0 sowie die nachmetaphysische Differenz 2.0 und postmoderne Differenz 3.0 (*Différance*). Alle fünf Modi von Identität und Differenz sind bezogen auf die biblische Botschaft.³⁴ Deshalb gewinnt Identität 3.0 ihre Kraft aus dem Zusammenspiel ihrer Momente untereinander und mit der für unseren Kulturkreis schlechthin konstitutiven Großzählung: der Bibel. So wird es möglich, neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren. Freilich bleibt die Weisungskraft der Heiligen Schrift immer auch fragwürdig. Dies gilt nicht nur für das säkulare Wissen, das vornehmlich kulturgeschichtliches Interesse an diesem Buch haben dürfte, sondern auch für den Glauben.

Wenn diese *Kon-Stellation* keine bloße Wiederholung der hegelschen Geste der Aufhebung sein will, dann weil es sich dabei auch um eine Form von *Syn-These* handelt, die Differenzen im Sinne der Moderne und Postmoderne radikal anerkennt. Sie realisiert sich nicht in der Wahrheit des Begriffs, sondern in der Performativität eines neuartigen *dia-lektischen* Sprechens. Diese neue Form der *Dia-Lektik* auszuloten, ist eine der zentralen Aufgaben, der sich die hier vorgestellte philosophische Theologie bzw. theologische Philosophie verpflichtet weiß. *Dia-Lektik* bedeutet ursprünglich ein Durchsprechen. Es ist abgeleitet von den Wörtern *dia* (durch) und *legein* (sprechen). Es kommt also darauf an, die hier erzählte Geschichte im Sinne eines Narrativs durchzusprechen. So bedeutet das griechische Wort *dialégesthai*, das ebenfalls in Dialektik steckt, ein Gespräch zu führen. Um heute weiter zu kommen, müssen wir ein lebendiges und offenes Gespräch mit der hier erzählten „big story“ führen, wobei mit verschiedenen Perspektiven auf diese Geschichte zu rechnen ist, die ebenfalls in ein Gespräch untereinander eintreten können. Die Kapitel der Story wurden in der hier vorgestellten Perspektive auf ein Minimum reduziert. Die Begriffe Identität und Differenz, so, wie sie hier verwendet wurden, bezeichnen das äußerste Kondensat im Sinne einer narrativen Basisstruktur. In exakt diesem Sinn handelt es sich um *notwendige* Positionen. Diese Positionen könnten allerdings auch als *personae dramatis* imaginiert werden, die miteinander ins Gespräch treten, handelt es sich doch dabei auch um von wirklichen Menschen entworfenen Denken.

34 Dies habe ich entfaltet in meinem Buch *Gotteslehre*, wo die ontologische Differenz fortbestimmt wurde als Differenz zwischen transzendentaler Weisung, will sagen biblischer Offenbarung, und kategorialen Verhältnissen, will sagen Vernunftgeschichte.

Nicht die Geschichte und ihr Ablauf sind notwendig, wohl aber das Minimum an *plot twists* und das Minimum der Figuren. Innergeschichtlich sind diese Geschichtswendungen der Denkfiguren kontingent. Auf der Metaebene bilden sie eine gefügte Rhythmik des erzählten Logos. Keine dieser in diesem Sinn *logischen* Wendungen ist verzichtbar. Es wären auch andere Varianten der Geschichte möglich, mit anderen konkreten Protagonist:innen und anderen Perspektiven.³⁵ Auch das hier gewählte Set an Erzählstruktur bleibt kontingent. Es bleibt bedingt durch *die persönliche* Geschichte des Erzählers. Der/die Erzählende kann sich selbst nicht ganz verschweigen. Meine persönliche intellektuelle Biographie spielt dabei eine Rolle, auch wenn sie in diesem Kontext nicht zu erzählen war.³⁶ Doch ist bei aller Partikularität und Kontingenz nicht *das Erstaunliche* zu übersehen – und das Erstaunliche war es, was die Philosophie in ihrem ersten Anfang hervorgerufen hat. Erstaunlich bleibt hier nicht nur die logische Rhythmik, sondern auch der gemeinsame Bezug zu den biblischen Geschichten und damit die innere Verwiesenheit von Glauben und Wissen aufeinander. Das Gespräch der Protagonisten (Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Marx, Nietzsche, Derrida etc.) über Gott folgt einer erstaunlichen Logik, und sie alle stehen seit der Begegnung des jüdischen Glaubens und griechischen Wissens im Christentum unter dem Zuspruch der biblischen Geschichte. Kontingent und unerwartet, doch zugleich von einer erstaunlichen narrativen Rhythmik geprägt, entfaltet sich die hier erzählte „big story“ des westlichen Glaubens und Denkens durch ihre unvorhersehbaren Wendungen. So ist die aktuelle Wendung von der *Différance* in die Identität 3.0 keine mechanische Notwendigkeit, vergleichbar einem simplen Computerprogramm oder einem linearen Naturprozess. Zugleich aber gibt es, wie hier angedeutet wurde, in unseren Tagen ein gewachsenes Bedürfnis nach Transformation. Wenn ein Kapitel der Geschichte erschöpft ist, wächst die Sehnsucht nach einer neuen Wendung der Geschichte. Ob, und wenn ja, wie sich dieser *plot twist* ereignet, hängt in gewisser Weise vom Tun und Lassen der Menschen ab. Allerdings ist das Denken und Streben der einzelnen Menschen seinerseits vorgeprägt von geistigen, materiellen, gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen und Strukturen. Diese Prägungen konnten hier nur angedeutet werden. Die Wendungen der Geschichte ergeben sich aus der Perspektive des Glaubens aber auch aus einem göttlichen Zuspruch, denn theologisch gesehen

35 Hier wäre zum Beispiel noch einmal an die Analytische Philosophie zu erinnern, die in der hier erzählten Geschichte nicht berücksichtigt wurde.

36 Siehe dazu Ruhstorfer 2015: 15-31, bes. 15-21.

ist diese Story ein Gespräch Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Im Sinn dieses Tuns mit Worten kann man vom *Doing Identity 3.0* sprechen. Gott und Mensch spielen in dieser Performance ihre je eigenen Rolle. Die Inszenierung der Identität 3.0 schafft Wirklichkeit bzw. ist selbst Wirklichkeit. Die Tragweite dieses Tuns mit Worten, dieses Spiels mit Geschichte und Geschichten ist nicht abzusehen. Klar ist aber, dass dieses Spiel transgressiv ist. Es drängt ins Unbekannte.

In theologischer Hinsicht zeigen sich in diesem Spiel stets neue Aspekte Gottes, die mit den trinitarischen Personen assoziiert werden können. So wird Identität 1.0 als eine gegenwärtige Manifestation des Vaters im Himmel gedeutet. Differenz 1.0 meint die absolute Transzendenz des himmlischen Vaters, in dessen Gegenwart einzig der inkarnierte Sohn vermittelt. Identität 2.0 bezeichnet die versöhnende Liebe des Geistes, die in jedem Menschen wohnt. Differenz 2.0 impliziert die anthropologische Radikalisierung der Menschwerdung des Sohnes in der Welt ohne Rücksicht auf den göttlichen Grund. Differenz 3.0 (*Différance*) macht die Streuung des Geistes in die unüberschaubare Pluralität postmoderner Möglichkeiten denkbar. Doch noch einmal: Auch damit ist keine trinitarische Mechanik der Offenbarung behauptet, sondern vielmehr das Erstaunliche einer religiösen Heilsgeschichte, die in der Unverfügbarkeit Gottes gründet, in den biblischen Geschichte ihre Mitte hat und in das Geheimnis Gottes zurückverweist. Im religiösen Sinn wäre das *Doing Identity 3.0* als eine *göttliche Performance* zu deuten, in der verschiedene Aspekte Gottes wie in einem Kaleidoskop zur Erscheinung gebracht werden. Ziel des göttlichen Tuns ist auch hier, theologisch gesprochen, die Verherrlichung der Welt. Gott *tut* dies durch sein Anwesen, sein Verursachen, sein Interagieren, sein Abwesen, sein Sich-Zerstreuen. *Doing Identity 3.0* impliziert dann eine Zusammenstellung der Wirkweisen Gottes. Die Not-Wendigkeit der darin liegenden produktiven Konstellation liegt einzig in ihrer Brauchbarkeit für menschliches Heil und terrestrische Heilung.³⁷ Sie bewährt sich in der konkreten Performanz der Menschen, die mit dem göttlichen Anspruch interagiert. *Doing Identity 3.0* fordert alle Menschen zur Mitarbeit heraus.

37 Vgl. Ruhstorfe 2015: 40.

„Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte“.

Abschließend sei angemerkt, dass ein wesentliches Moment der religiösen Performanz der Identität 3.0 deren Selbstrelativierung im Sinne einer Öffnung für Anderes, auch für andere Religionen, ist. Ein Europa der Identität 3.0 weiß sich offen für die Differenzen auch in religiöser Hinsicht. Ein Europa, das sich dankbar an seine christliche Herkunft erinnert, braucht weder eine Leitkultur noch kulturellen Relativismus. Vielmehr weiß es sich ebenso dankbar immer schon bezogen auf ein Außen, das dabei ist, auch im Innen Heimat zu finden. Der außereuropäische Anfang Europas im Judentum ist die bleibend mahnende Chiffre für das Wechselspiel von Fremde und Heimat. Das Wort des jüdischen Philosophen Jacques Derrida, dass es der europäischen Kultur eigen ist, nicht mit sich identisch zu sein, behält seine Gültigkeit (vgl. Derrida 1991, 12). Diese Alterität ist sowohl auf die Relation von Glauben und Wissen als auch auf verschiedene Formen des Glaubens und verschiedene Formen des Wissens zu beziehen. Im *dia-lektischen* Gespräch im oben erwähnten Sinn führt die Begegnung mit dem Anderen immer wieder zurück auf das individuelle Selbst des einzelnen Menschen, auf das besondere Selbst Europas und auf das universale Selbst der Weltgemeinschaft.

Literatur

- Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003.
- Beierwaltes, Werner: Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt ²2016.
- Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus. Frankfurt am Main ²2004.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main ²1988.
- Boeder, Heribert: Installationen der Submoderne: Zur Tektonik der heutigen Philosophie. Würzburg 2006.
- Boeder, Heribert: Das Vernunftgefüge der Moderne. München, Freiburg 1988.
- Brandom, Robert Boyce: Im Geiste des Vertrauens: Eine Lektüre der »Phänomenologie des Geistes«. Berlin 2021.
- Brandom, Robert Boyce: Wiedererinnerter Idealismus. Frankfurt 2015.
- Della Mirandola, Giovanni Pico: Oratio de hominis dignitate. Hamburg 1990.
- Derrida, Jacques: Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders., Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt 1996, 9-106.
- Derrida, Jacques: Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa. Frankfurt 1991.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen: Verneinungen. Wien 1989.

- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie: Die *différance*, in: Ders. (Hg.): Randgänge der Philosophie. Wien 1988, 31-56.
- Derrida, Jacques: Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Ders. (Hg.): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1976, 121-236.
- Feuerbach, Ludwig: Grundsätze einer Philosophie der Zukunft Hg. v. G. Schmidt. Frankfurt 1967.
- Gogarten, Friedrich: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart 1958.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie: 2 Bde. Frankfurt 2019.
- Henrich, Dieter: Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). Stuttgart 1991.
- Hühn, Lore: Kierkegaard und der Deutsche Idealismus: Konstellationen des Übergangs. Tübingen 2009.
- Kierkegaard, Sören: Philosophische Bissen. Hamburg 1989.
- Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken: Zweiter Teil. Düsseldorf, Köln 1958.
- Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder: Teil I. Düsseldorf 1950.
- Knauf, Ernst Axel: [Art.] jhwh, in: Hans Dieter Betz, Don Spencer Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Band 4. Stuttgart 2001, 504f.
- Levinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Némo. Wien 1984.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Hamburg 1995.
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1983.
- Liotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen: Ein Bericht. Wien 1994.
- Liotard, Jean-François: Die Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990, 33-49.
- Liotard, Jean-François: Der Widerstreit. Wien 1989.
- Meister Eckhart: Die deutschen Werke: Bd. 1. Stuttgart 1958.
- Merleau-Ponty, Maurice: Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt 1974.
- Metz, Johann Baptist: Theologie der Welt (Gesammelte Schriften: Bd. 1). Freiburg 2015.
- Moltmann, Jürgen: Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh 1997.
- Nancy, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums. Zürich, Berlin 2008.
- Pannenberg, Wolfhart: Christentum in einer säkularisierten Welt. Freiburg 1988.
- Poirié, François : Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous? Lyon 1987.
- Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin 2021.

- Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Frankfurt 2019.
- Reckwitz, Andreas: Gesellschaft der Singularitäten. Frankfurt 2017.
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt 1981.
- Rorty, Richard: The linguistic turn: Recent essays in philosophical method. Chicago 1967.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Berlin 2013.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit: Wie Jesus von Nazareth als Grund der Dogmatik gedacht werden kann, in: Gerd Häfner (Hg.): Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese: Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Neutestamentler des deutschen Sprachraums (Quaestiones Disputatae 317). Freiburg 2021, 203-238.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart, in: Ahmed Mirad Karimi (Hg.): Falsafa: Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie. Freiburg 2020, 56-86.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Befreiung des Katholischen: An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg 2019a.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Inspiration – Geist – Vernunft: Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre, in: Ders., Ralf Rothenbusch (Hg.): „Eingegeben von Gott“ (2 Tim 3,16): Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute (Quaestiones Disputatae 296). Freiburg 2019b, 205-230.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Trinität und Identität – nach der Postmoderne, in: Ders. (Hg.): Befreiung des Katholischen: An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg 2019c, 38-109.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Bis hierher und weiter: Zum Verhältnis von Christentum und Kultur, in: Ders. (Hg.): Freiheit – Würde – Glauben: Christliche Religion und westliche Kultur. Paderborn u.a. 2015, 15-30.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie: Bd. 2). Paderborn 2010.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie. Paderborn u.a. 2008.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen: Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Freiburg 2004.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Die Platoniker und Paulus: Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit (Confessiones 7), in: Norbert Fischer, Cornelius Mayer (Hg.): Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 1). Freiburg im Breisgau 1998, 283-341.
- Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit. Stuttgart 2010.
- Uhde, Bernhard: Gegenwart und Einheit: Typoskript. Freiburg 1982.

- Van Kooten, George Henk (Hg.): The revelation of the name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the pagan Graeco-Roman world, and early Christianity. Leiden 2006.
- Vanoni, Gottfried: „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16): Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. Stuttgart 1995.
- Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren Übers. v. Christiane Schultz. Ditzingen 1997.
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums: Gibt es eine Welt ohne Gott? München, Zürich 2004.
- Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst. Regensburg 2017.