

Saskia Wendel

Über Religion

Zum Religionsverständnis Jacques Derridas und Gianni Vattimos

„Soviel Religion wie schon lange nicht mehr“ – so könnte man konstatieren, wenn man die Publikationen zur Kenntnis nimmt, die in den letzten Jahren von namhaften Philosophen zum Thema „Religion“ vorgelegt worden sind. Doch längst vor dem aktuellen philosophischen „Boom“ in Sachen Religion haben sich zwei Philosophen aus der poststrukturalistischen bzw. postmodernen Richtung mit dem Thema „Religion“ auseinandergesetzt: Jacques Derrida und Gianni Vattimo. Derrida hatte sich schon seit längerem auch mit Themen beschäftigt, die den Bereich Religion und Theologie tangieren, so etwa in *Wie nicht sprechen*.¹ Gemeinsam mit Gianni Vattimo und anderen Kollegen debattierte Derrida dann 1994 auf Capri über Religion, die Beiträge zu diesem Kolloquium wurden unter dem Titel *Über Religion* publiziert.² Im Zentrum der Diskussion stand die Frage nach der Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses, welches die Dichotomie zwischen Glaube und Vernunft bzw. Aufklärung, Wissenschaft und Religion sprengt, und dies insbesondere vor dem Hintergrund der durch die Tele-Mediatisierung von Wissenschaft, Ökonomie und Gesellschaft ausgelösten Umwälzungen. Vattimo legte 1996 unter dem Titel *Glauben – Philosophieren*³ eine eigene Auseinandersetzung mit dem Thema „Religion“ vor. Ich möchte mich im folgenden den religionsphilosophischen Konzepten von Derrida und Vattimo ausführlich widmen und dabei auch eine kurze kritische Bewertung der beiden Konzepte vornehmen.

1 Vgl. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.

2 Vgl. Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Über Religion*, Frankfurt am Main 2001. Vgl. hierzu auch folgenden Sammelband: Ludwig Nagl (Hg.), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Religion*, Frankfurt am Main u.a. 2001.

3 Gianni Vattimo, *Glauben-Philosophieren*. Stuttgart 1999.

1. Über Religion. Jacques Derridas Versuch, über etwas zu sprechen, worüber man ihm zufolge nicht sprechen kann

In seinem Beitrag zu dem Kolloquium auf Capri über Religion lässt sich Derrida die Leitfrage seiner Auseinandersetzung mit der Religion von Kants Versuch einer Religionsbegründung innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft vorgeben: „*Wie soll man (...) in den Grenzen bloßer Vernunft – eine Religion denken, die heutzutage als universale Religion wirksam wäre und die sich nicht wiederum in eine ‚natürliche Religion‘ zurückverwandeln würde? Eine Religion, die nicht am christlichen oder abrahamischen Paradigma ihre Schranke hätte?*“⁴ Derrida betont den philosophischen Charakter dieser Frage und kritisiert dabei die – unter anderem von Heidegger favorisierte – Behauptung eines Gegensatzes von Philosophie und Religion: Jedem Sprechakt, jeder performativen Handlung, auch derjenigen der Wissenschaft und der Technik, wohne eine Glaubensbekundung inne, ein mystischer Grund der Autorität⁵, die Voraussetzung eines Vertrauens und eines Versprechens: „Ohne die performative Erfahrung dieser elementaren Glaubensbezeugung gäbe es kein ‚gesellschaftliches Band‘, keine Anrede, die sich an den anderen richtet, keine Performativität im allgemeinen: es gäbe keine Konvention, keine Institution, keine Konstitution, keinen souveränen Staat, kein Gesetz (...)“⁶ Dieser Glaube wird von Derrida jedoch weder als Beweisführung noch als Erfahrung im Sinne einer Wahrnehmung oder Anschauung verstanden, sondern als Bezeugung eines Versprechens der Wahrheit, die über das Wissen hinausweist.⁷ Jenes Zeugnis ist unhintergebar *mein* Zeugnis: „(...) ich teile dir diese Wahrheit mit, glaube mir, glaube an das, woran ich glaube, dort, wo du nie (etwas) an meiner Statt wirst wissen oder sehen können, unersetzbarer und dennoch beispielhafter Ort meiner Rede, Stätte ohne Ersatz, die sich verallgemeinern und universalisieren lässt;“⁸ In dieser universalisierbaren Kultur des Glaubens gründet die Möglichkeit eines universalen Diskurses über die Reli-

4 Vgl. Derrida/Vattimo, 27.

5 Vgl. ebd., S. 33.

6 Ebd., S. 72f.

7 Vgl. ebd., S. 101f.

8 Ebd., S. 102.

gion⁹. Zugleich ergibt sich aus diesem Bündnis von Glauben und Wissen auch ein Bündnis von Religion und einer ‚fernwissenschaftstechnischen Vernunft¹⁰, woraus die Ambivalenz der Telemediatisierung deutlich wird: Auch die Technik und die kapitalistische Ökonomie bedürfen eines Aktes des Glaubens im Sinne der Bezeugung eines Vertrauens und der Zuverlässigkeit¹¹; Religion und Glauben stützen somit die Digitalisierung des Kapitalismus und die Tele-Mediatisierung. Allerdings machen beide auch allererst die Kritik an dieser Entwicklung möglich, insofern sie überhaupt erst einen Grund der Kritik bereitstellen, da auch diese Kritik der Glaubensbekundung bedarf. Religion erweist sich somit für Derrida als dialektisches Phänomen: bewahrend und umstürzlerisch-kritisch zugleich. Laut Derrida folgt daraus, dass man der Technik – anders als Heidegger – nicht allein feindlich begegnen könne, sondern sie auch als Chance des Glaubens begreifen müsse, die das höchste Risiko, die Bedrohung durch das – Kantisch gesprochen – radikal Böse mit einbegreife¹², andernfalls drohe die archaische Rückkehr in Dogmatismus und Fundamentalismus – auch im Feld des Religiösen.¹³

In seiner Bestimmung der Religion will sich Derrida zwischen Hegels Onto-Theologie einerseits und Heideggers von Derrida so bezeichneter „Theio-logie“ hindurchbewegen.¹⁴ Dabei identifiziert er zwei Quellen der Religion, die solch eine Bestimmung der Religion ermöglichen: das Messianische und die *chora*.¹⁵ Das Messianische definiert Derrida als „(...) Teil der Glaubenserfahrung, (...) der Erfahrung eines Kredits, den man nicht auf das Wissen zurückführen kann, und der Erfahrung einer Zuverlässigkeit, die in der Bezeugung den ‚Grund‘ für jedes Verhältnis zum anderen legt.“¹⁶ Damit öffnet sich das Messianische auf das zukünftige Kommen des anderen hin. *Chora* ist laut Derrida der Name für das Unvordenkliche, Unsagbare, den ortlosen Ort des absolut Anderen: „(...)

9 vgl. ebd., S. 33 und 49.

10 Vgl. ebd., S. 71.

11 vgl. ebd., S. 73 und 75f.

12 vgl. ebd., S. 77.

13 Vgl. ebd., S. 91ff.

14 vgl. ebd., S. 27f.

15 vgl. ebd., S. 31ff.

16 Ebd., S. 33.

alterslos und geschichtslos, älter als alle Gegensätze (etwa als der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen), und die sich nicht einmal auf einem negativen Weg als etwas ankündigen lässt, was sich ‚jenseits des Seins‘ hält.“¹⁷ *Chora* ist folglich weder Seiendes noch das Sein, nicht das Gute und nicht Gott, sondern Abwesenheit, dennoch aber nicht das Nichts.¹⁸ Aus der Erfahrung der *chora* erwächst die Anerkennung, die Achtung der unendlichen Andersheit als Besonderheit, und genau jene Achtung versteht Derrida als *religio* im Sinne von Skrupel, Verhaltenheit, Distanz, Dissoziation, Disjunktion.¹⁹

Derrida rezipiert hier deutlich seine eigenen Überlegungen über die Unaussprechlichkeit des Geheimnisses aus *Wie nicht sprechen*.²⁰ Dort fungieren Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Angelus Silesius als Kronzeugen für die radikale Transzendenz und damit für die Unsagbarkeit und Undarstellbarkeit des absoluten Geheimnisses – eine Transzendenz jenseits des Seins und jenseits eines Ortes.²¹ Von dort her stellen, so Derrida, Dionysius wie Meister Eckhart die Frage, wie über das unaussprechliche Geheimnis gesprochen werden kann ohne es auszusagen, stellen also die Frage „Wie nicht sprechen?“²² Nur das negative, apophatische Sprechen sei diesem nicht-sprechenden Sprechen adäquat.²³ Der Nicht-Ort als Ort/Statt Gottes „ohne Sein noch Wesen noch Grund“²⁴ ist das Ereignis, das die Apophasis vorschreibt.²⁵ Ein Modus dieses nicht-aussagenden, nicht-definierenden Sprechens ist für Derrida das Gebet als ein Sprechen, das sich im Bewusstsein der Transzendenz des Absoluten ganz in die Haltung der Empfänglichkeit stellt.²⁶

17 Ebd., S. 36.

18 Vgl. ebd., S. 37.

19 Vgl. ebd., S. 39.

20 Vgl. zu diesen Überlegungen Derridas ausführlich Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999; Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997.

21 Vgl. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 48.

22 Ebd., S. 46.

23 Vgl. ebd., S. 47f.

24 Ebd., S. 104.

25 Vgl. ebd., S. 88.

26 Vgl. ebd., S. 20f. und 75ff.

So sehr Derrida hier Gedanken der negativen Theologie und der christlichen Mystik aufgreift, so deutlich grenzt er sich jedoch auch von der Theologie ab: Auch die negative Theologie des Areopagiten, auch die Mystik Meister Eckharts gehe immer noch von einer „Hyper-Essentialität“²⁷ aus, die mit Gott identifiziert werde, und ver falle so erneut der Onto-Theologie.²⁸ Das Absolute werde hier immer noch als identischer Ursprung verstanden. Stattdessen fasst Derrida das unaussprechliche und undarstellbare Absolute als ‚jenseits des Seins‘, dem gerade als diesem „jenseits des Seins“ die Funktion des Ursprungs nicht mehr zukommt. Derrida bezeichnet es als *différance* – ein Ausdruck für den differentiellen, nicht-ursprünglichen, nicht-präsentischen Charakter des Absoluten²⁹, wobei Derrida zugleich betont, dass der Ausdruck *différance* streng genommen kein Name des Absoluten ist, weil das Absolute in seiner Undarstellbarkeit namenlos sei. Der Name sei so etwas wie ein metaphysischer Rest:

„Für uns bleibt die *différance* ein metaphysischer Name, und alle Namen, die sie in unserer Sprache erhält, sind immer noch qua Namen metaphysisch. (...) Eine solche *différance*, ‚älter‘ noch als das Sein, hat keinen Namen in unserer Sprache. Aber wir ‚wissen bereits‘, daß sie nicht nur vorläufig unnennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müßte. Denn es gibt keinen Namen dafür (...)“³⁰

Die *différance* ist kein Seiendes oder Wesen, ja überhaupt kein Sein, also keine ontologische Größe.³¹ Sie zeigt sich als Spur, die „(...) nie sich vergegenwärtigen kann, die Spur, die selbst nie auftreten: erscheinen und sich also solche in ihrem Phänomen offenbaren kann. (...) Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt (...)“³²

27 Ebd., S. 17.

28 Vgl. ebd., S. 19.

29 Vgl. Jacques Derrida, *Die différance*, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, S. 89.

30 Ebd., S. 109f.

31 Vgl. ebd., S. 103.

32 Ebd., S. 105.

Derrida kennzeichnet das Absolute jedoch nicht nur als *différance*, sondern auch als Ereignis und Gabe, welche sich der Darstellung entziehen.³³ Insbesondere die Gabe ist für Derrida von ethischer Bedeutung, wobei er hier die Unberechenbarkeit der Gabe herausstellt, die mit ihrer Undarstellbarkeit korreliert. Als solche ist sie auch unbegründbar, und das heißt: mit der Vernunft nicht erfassbar. Folglich ist auch die Moral, die auf der Unbedingtheit der Gabe basiert, weder begründbar noch darstellbar noch berechenbar. Die Gabe, so Derrida, sei „(...) ohne Vernunft, sie muß ohne Vernunft sein und sie hat ohne Vernunft zu sein, ohne warum und ohne Grund. Die Gabe, wenn es sie denn gibt, geht nicht einmal aus einer praktischen Vernunft hervor. Sie sollte der Moral, dem Willen, vielleicht auch der Freiheit fremd bleiben, zumindest derjenigen Freiheit, die man mit dem Willen eines Subjekts verbindet. Sie sollte dem Gesetz und dem ‚Man muß‘ dieser praktischen Vernunft fremd bleiben.“³⁴

Derridas Verständnis von Religion speist sich wie gesehen deutlich aus Quellen jüdischer Tradition³⁵: Hinsichtlich der Unaussprechlichkeit des Absoluten, der *chora*, gibt es beispielsweise Parallelen sowohl zum Biblischen Bilderverbot als auch zu kabbalistischen Spekulationen über die Unaussprechlichkeit und Namenlosigkeit Gottes. In der Kabbala wird das Göttliche zudem als *En-Sof* gedacht, als das bestimmungslose Unendliche, als ewiges Geheimnis. *En-Sof* ist niemals repräsentierbar, allenfalls zeigt es sich ex negativo im Symbol als Ausdruck eines Verborgenen. So schreibt etwa Gershom Scholem über das mystische Symbol: „Das Symbol ‚bedeutet‘ nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht.“³⁶

Das kabbalistische Symbolverständnis geht allerdings im Unterschied zu Derrida davon aus, dass sich im Symbol eine vorgängige

33 Vgl. z. B. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, S. 25ff.; 32; 43ff; 123.

34 Ebd., S. 200.

35 Vgl. hierzu z.B. Joachim Valentin, *Der Talmud kennt mich. Jacques Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens*, in: Ders./ Saskia Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, S. 279-295. Vgl. auch dies., Einleitung, in: Ebd., S. I-II.

36 Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, S. 30.

Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, fasst also das Absolute durchaus noch als ontologische Größe auf. Bei Derrida jedoch wird auch dieser ontologische Rest noch getilgt, die *différance* ist keine Wirklichkeit, die in der Spur erscheint; sie ist radikale Absenz und Transzendenz, und die Spur quasi ‚Spur der Spur‘. Derrida steht hier in großer Nähe zu entsprechenden Überlegungen bei Emmanuel Levinas oder Jean-François Lyotard.

Die soeben erwähnte Orientierung an der jüdischen Tradition unterscheidet Derrida deutlich von seinem Kollegen Gianni Vattimo und dessen Reflexionen über Religion bzw. über – wie er sagt – Glauben und Philosophieren.

2. „Credere di credere“ oder: von der Liebe als Kriterium der Hermeneutik. Gianni Vattimos Reflexionen über Glauben und Philosophieren

Gianni Vattimo stellt in seinem Beitrag zu dem Gespräch auf Capri die Frage nach der Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses ins Zentrum seiner Überlegungen; Religion hat hierbei die Aufgabe, der Philosophie die Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik zur Verfügung zu stellen, die nicht als Nihilismus erfolgt.³⁷ Dabei setzt sich Vattimo – wiewohl den Metaphysikbegriff Heideggers übernehmend – von der technikfeindlichen ‚Verwindung der Metaphysik‘ bei Heidegger ab: „Die Überwindung der Metaphysik kann nicht darin bestehen, der Verbortheit der modernen technisch-wissenschaftlichen Welt einen Zustand der idealen Eigentlichkeit entgegenzusetzen. Denn das Sein gibt sich nicht, es sei denn in seinem Sich-Ereignen, und gerade ‚wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch‘.“³⁸ Zugleich grenzt sich Vattimo von einer ‚reaktiven, sehnsüchtigen Suche nach einem letzten und unerschütterlichen Fundament‘ ab.³⁹ Stattdessen betont er die Anerkennung von Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Geschichtlichkeit als Herkunft von einem nichtmetaphysisch verstandenen Ursprung, der die Merkmale der Möglichkeit und der Freiheit habe.⁴⁰ Gleichzeitig setzt er sich jedoch auch von einer

37 Vgl. Derrida/Vattimo, S. 123f.

38 Ebd., S. 112.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., S. 114.

von ihm so benannten Metaphysik der Subjektivität und einer emphatischen Sicht der Freiheit ab:

„Wenn es stimmt, dass sich die Religion heute wieder als eine grundlegende und auch philosophisch plausible Notwendigkeit darstellt, so verdankt sich dies auch und vor allem der allgemeinen Auflösung der rationalistischen Gewissheiten, die das moderne Subjekt erlebt; jener Auflösung also, durch die das Schuldgefühl und die ‚Unerklärbarkeit‘ des Bösen so zentrale und entscheidende Elemente werden. Das Böse und die Schuld sind weniger ‚skandalös‘, wenn sich das Subjekt nicht so dramatisch ernst nimmt, wie es die metaphysische, explizit oder implizit rationalistische Geisteshaltung verlangt.“⁴¹

Ebenso lehnt Vattimo den Rückgang auf Religion über Selbstreflexion und Selbstbewusstsein als zu abstrakt ab; stattdessen favorisiert er im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition den Rekurs auf die biblischen Texte⁴²; aus diesem Grund rückt die hermeneutische Frage in den Mittelpunkt der Frage nach der Religion⁴³ und damit auch in das Zentrum einer philosophischen Überwindung der Metaphysik.⁴⁴ Dazu bedarf es allerdings eines Verzichtes auf die von Vattimo so bezeichnete „Unumstößlichkeit der Präsenz“⁴⁵, gerade weil eine zur Hermeneutik gewordene Philosophie als „Gehör und Interpretation von überlieferten Verkündigungen (des *Ge-schicks*), anhörende und interpretierende Hermeneutik“⁴⁶ nicht mehr auf einem unumstößlich präsentisch Gegebenen festhalten kann, will sie wirklich Eingedenken des Seins und des Ereignisses sein. Vattimo bekennt sich hierbei explizit zu seiner christlichen Herkunft und stellt heraus, dass ein Religionsverständnis und mit ihm eine Philosophie, das die Metaphysik überwindet, nur aus der jüdisch-christlichen Tradition stammen könne⁴⁷ und damit ihre Herkunft aus der Dreieinigkeitstheologie anerkenne⁴⁸: „Das biblische Erbe ist das, was die Philosophie zu dem zurückruft, was wir –

41 Ebd., S. 116.

42 Vgl. ebd., S. 117f.

43 Vgl. ebd., S. 118.

44 Vgl. ebd., S. 123.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Vgl. ebd., S. 119.

48 Vgl. ebd., S. 121.

mit Heidegger und nicht Lévinas' Worten – die Möglichkeit des Seins nennen und was sie dazu veranlasst, den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus griechischen Ursprungs anzuerkennen.“⁴⁹ In diesem Zusammenhang ist für Vattimo vor allem die Lehre von der Menschwerdung Gottes auch philosophisch bedeutsam, da das Faktum der Menschwerdung der Geschichte (und damit auch unserer Geschichtlichkeit und Endlichkeit) den Sinn einer erlösenden Offenbarung gebe.⁵⁰

In *Glauben-Philosophieren* stellt Vattimo weitere Reflexionen zum Thema „Religion“ vor. Dort setzt Vattimo seine Rückkehr zur Religion in Bezug zu seinem – von der Philosophie Heideggers beeinflussten – Ansatz des postmetaphysischen „schwachen Denkens“, eine – „Theorie, nach der Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist.“⁵¹ Dieses Denken bricht mit der ‚Metaphysik der Präsenz‘ und infolgedessen auch mit dem „Gott der Metaphysik“⁵² und mit den ihm zugeschriebenen Attributen Allmacht, Absolutheit, Ewigkeit und ‚Transzendenz‘. Vattimo setzt jenes ‚schwache Denken‘ mit dem christlichen Erbe in Verbindung, insbesondere mit der *kenosis* Gottes in der Menschwerdung und damit der „Herablassung Gottes auf die Ebene des Menschen“⁵³ sowie mit der Tradition negativer Theologie. Dementsprechend spricht er auch von einer postmetaphysischen „schwachen Ontologie“⁵⁴, die das Sein als wesentliches Sich-Entziehen und als Ereignis begreift; aus dieser „schwachen Ontologie“ leite sich eine Ethik der Gewaltlosigkeit ab, die mit dem christlichen Liebesgebot verknüpft sei.⁵⁵ Diese Argumentation wolle „einleuchten, ohne daß sie den Anspruch erhebt, unter einem ‚universalen‘ Gesichtspunkt – d.h. unter gar keinem Gesichtspunkt – gültig zu sein; sie weiß, daß sie von jemandem stammt und sich an jemanden richtet, der einen Prozeß durchläuft und daher niemals eine neutrale Sicht von ihr hat, sondern immer

49 Vgl. ebd., S. 122.

50 Vgl. ebd., S. 123.

51 Gianni Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, S. 28.

52 Ebd., S. 33.

53 Ebd., S. 34.

54 Ebd., S. 40.

55 Vgl. ebd.

nur eine Interpretation von ihr wagt.“⁵⁶ Von dort aus kritisiert Vattimo ein an die Metaphysik gebundenes Verständnis von Offenbarung im Sinne einer Offenbarung objektiver Wahrheit des Seins und des Verständnisses von Gott als „*ipsum esse (metaphysicum) subsistens*“.⁵⁷ Gleichwohl wendet er sich gegen die gleichfalls metaphysische Verabsolutierung des Sich-Entziehens des Seins und infolgedessen auch der Transzendenz Gottes als ‚totale Andersheit‘ – dies explizit auch gegen Levinas und Derrida⁵⁸; wäre Transzendenz total anders, dann wäre die Begegnung mit ihr unverständlich, paradox, absurd.⁵⁹ Menschwerdung, *kenosis*, wäre undenkbar.⁶⁰ An diesem Punkt zeigt sich die entscheidende Differenz zwischen Derrida und Vattimo: Während sich der Jude Jacques Derrida deutlich an jüdischen Traditionen orientiert, rekurriert der Linkskatholik Gianni Vattimo auf das Christentum und dessen zentrale Botschaft von der Inkarnation und *kenosis* Gottes in Jesus von Nazareth.

Auch in *Glauben-Philosophieren* betont Vattimo, dass Philosophie und dann auch Theologie wesentlich Hermeneutik sind, Theologie also wesentlich Interpretation und Umsetzung des Heils in der Praxis.⁶¹ Doch trotz seines Verdikts gegen einen universalen Gesichtspunkt betont Vattimo hier die Notwendigkeit eines kritischen Prinzips für die Orientierung dieses hermeneutischen Prozesses⁶², eines ‚letzten Sinnes‘ jenseits autoritärer Letztgültigkeit eines metaphysischen ersten Prinzips⁶³, der Beliebigkeit verhin-dere. In diesem Punkt präzisiert Vattimo also seinen Beitrag in Capri. Das Kriterium der Hermeneutik sieht er in der *kenosis* im Sinne von *caritas* gegeben, also im Liebesgebot, welches von Vattimo als formales Gebot, dem Kantischen Kategorischen Imperativ vergleichbar, verstanden wird.⁶⁴

56 Ebd., S. 43f.

57 Ebd., S. 48.

58 Vgl. ebd., S. 95.

59 Vgl. ebd., S. 54.

60 Vgl. ebd., S. 94ff.

61 Vgl. ebd., S. 63.

62 Vgl. ebd., S. 66.

63 Vgl. ebd., S. 69.

64 Vgl. ebd., S. 71.

Nun stellt sich jedoch die Frage nach der religionsphilosophischen Einschätzung der beiden Konzeptionen: Können Derridas und Vattimos Gedanken über Religion überzeugen? Oder ist an entscheidenden Punkten Widerspruch geboten?

3. Die „Meisterdenker“ Derrida und Vattimo – Religionsphilosophen der Zukunft?

Derridas Ausführungen bestehen in zwei Punkten: in seinem entschiedenen Plädoyer für die Verbindung von Religion und Philosophie bzw. von Glauben und Vernunft und für ein universales Verständnis von Religion sowie die treffende Beschreibung der Dialektik der Religion als einer Instanz, die Tele-Mediatisierung und Kapitalismus sowohl unterstützen als auch kritisieren kann. Derridas Ausführungen über die von jedem Sprechakt (und damit auch von den Wissenschaften) vorausgesetzten Glaubensbekundung sind allerdings keineswegs neu und finden sich bereits bei Ludwig Wittgenstein oder in epistemologischen Untersuchungen Franz von Kutscheras und Klaus Müllers zu den epistemischen Einstellungen „wissen“, „meinen“ und „glauben“.⁶⁵ Zu klären wäre die genaue Bestimmung von „glauben“ als epistemische Einstellung sowie des Verständnisses eines Grundes, der eben nicht mehr als letztes Glied einer Beweiskette und in diesem Sinne als „Ursache“ bzw. „Ursprung“ zu denken ist. Dadurch ließe sich der Einwand eines Identitäts- und Ursprungsdenkens außer Kraft setzen. Zudem ist zu fragen, wie denn die von Derrida zu Recht eingeklagte Voraussetzung eines sich von einem Beweisgrund unterscheidenden Vertrauens auf Wahrheit und die Bekundung eines Versprechens ohne die Instanz eines Subjekts denkbar ist⁶⁶, und dies vor allem dann, wenn er – ebenfalls zu Recht – die Unhintergebarkeit der Jemeinigkeit eben dieser Glaubensbekundung betont.

Derridas Ausführungen zu den beiden Quellen der Religion, dem Messianischen und der *chora*, decken sich wie schon ausgeführt im wesentlichen mit den von ihm schon in *Wie nicht sprechen*

65 Vgl. hierzu auch Saskia Wendel, *Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 4/2002. S. 254-262.

66 Vgl. Derrida/Vattimo. S. 73.

vorgestellten Überlegungen über die Absenz und die Unsagbarkeit der *différance*. Zutreffend kritisiert Derrida die Metaphysik der Präsenz, doch formuliert er eine bloße Umkehrung, nämlich die radikale Absenz des Absoluten. Das erweist sich in der extremen Zerdehnung der Motive Absenz, Negation und Unbestimmtheit und in der offensichtlichen Vorliebe Derridas für das Äquivoke als problematisch.⁶⁷ Denn wäre das Absolute völliges Geheimnis und gänzlich unbestimmbar, dann wäre es letztlich beliebig und eine sinnvolle Rede vom Unbedingten wäre unmöglich.

Vattimos Plädoyer für eine Philosophie, die sich zu ihrer jüdisch-christlichen Herkunft bekennt, ist ebenso zu begrüßen wie sein Versuch, in die Philosophie genuin christliche Motive wie dasjenige der Trinität und der Inkarnation zum Tragen zu bringen. Dennoch bleiben Fragen hinsichtlich seiner Identifikation von Philosophie mit Hermeneutik und – wie schon bei Derrida – hinsichtlich seiner Absage an den Subjektgedanken und an eine Verknüpfung von Religiosität und Selbstbewusstsein. Ist die (Religions-)Philosophie allein Hermeneutik, dann stellen sich die Fragen sowohl nach den Grenzen als auch nach den Kriterien der Interpretation, soll diese nicht zu einem beliebigen Endlosverfahren werden. Vattimo selbst thematisiert diese Fragen allerdings in seiner später verfassten Schrift *Glauben-Philosophieren* und markiert dabei die *caritas* als solch ein Interpretationskriterium; möglicherweise ein Indiz dafür, dass Vattimo entweder seine Position verändert oder zumindest präzisiert hat. Wenn auch Vattimos Ablehnung eines ‚universalen Gesichtspunktes‘ überrascht angesichts seiner späteren Ausführungen – denn was ist die Einforderung eines ‚letzten Sinnes‘ in Form des Liebesgebotes als Kriterium der Hermeneutik und dann auch der Ethik anderes als ein ‚universaler Gesichtspunkt‘ –, so sind doch seine Überlegungen als äußerst bemerkenswert anzusehen. Vattimo erkennt und benennt das Defizit einer Verabsolutierung der Absenz des Absoluten zu einer radikalen Absenz und Transzendenz und kritisiert in diesem Zusammenhang zu

67 Vgl. zu dieser Kritik auch Saskia Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, S. 193-214; dies., *Von der Postmoderne zurück zur Moderne. Adornos Kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne*, in: *Orientierung* 13/14 (1999), S. 151-157.

Recht entsprechende Thesen von Levinas und Derrida, stellt das Zentrum des christlichen Bekenntnisses, nämlich Menschwerdung und *kenosis* Gottes, auch in seiner ethischen Bedeutsamkeit heraus, und fordert überraschend deutlich ein Kriterium für den hermeneutischen Prozess ein, das diesen bestimmt und zugleich begrenzt, ohne ihm Gewalt anzutun. Damit bricht er mit einer vorrangig an Gadamer sich orientierenden Tradition, die Hermeneutik ausschließlich als prinzipiell unabschließbaren Prozess definiert, der gerade kein ihn bestimmendes Kriterium haben dürfe. Allerdings stellt sich die Frage, wie Vattimo seinen Rekurs auf die *caritas* als Kriterium der Hermeneutik begründet: Braucht es hierzu nicht doch des ‚universalen Gesichtspunktes‘, aufgrund dessen sich etwa die *caritas* in ihrer universalen Gültigkeit legitimieren lässt, und damit eines autonomen Gesichtspunktes? Denn wieso sollte das Liebesmotiv der christlich-jüdischen Tradition und damit ein partikulares Motiv sich überhaupt dazu eignen, Kriterium des hermeneutischen Prozesses – und damit ein universales Kriterium zu sein? Dazu bedürfte es einer philosophischen Reflexion über die Gültigkeit dieses Kriteriums, und der Erweis seiner Gültigkeit kann nicht wieder im Rekurs auf die Traditionen erbracht werden, aus dem es stammt, denn dann würde die Argumentation zirkulär. Somit bedarf es einer transzendentalen Begründungsreflexion über die *caritas* als Möglichkeitsbedingung und zugleich Grenze des hermeneutischen Verfahrens. Daran könnten sich religionsphilosophische bzw. religionstheologische Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität von konkreten Religionen anschließen – Überlegungen, die bei Vattimo leider nicht ausführlich zu finden sind.

Sowohl Derrida als auch Vattimo haben also wichtige Anstöße für die religionsphilosophische Diskussion der Gegenwart gegeben, doch ihre Konzeptionen können entweder in wichtigen Punkten nicht überzeugen oder lassen zentrale Fragen unbeantwortet – die Suche nach einem religionsphilosophischen Konzept, das sich auch in der Spätmoderne als tragfähig erweist, geht weiter.