

V&R unipress

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 5

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz, Richard Potz,
Sieglinde Rosenberger und Angelika Walser



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Jakob Helmut Deibl

Menschwerdung und Schwächung

Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo

Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0126-0

ISBN 978-3-8470-0126-3 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Benediktinerstifts Melk.

© 2013, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Anarchie der Freundschaft	9
Einleitung	13
Vorweg	21

Teil I – Religion als Wiederkehr?

Apokalypse und Transkription	31
Apokalyptische Gestimmtheit	32
Bruch und Neueinsatz mit dem Ende der Belle Époque	40
Schwächung eines apokalyptischen Tons – Übermensch und Ereignis	43
Apokalyptik und die Erzählung vom Ende der Erzählungen	52
Herkunft und Zukunft	57
Hermeneutik und biblische Erzählung	57
Herkunft und Beheimatung	64
Zukunft	73
Offenheit und »schwaches Denken«	83
Schwachheit und Parusie	84
Offenheit und Freundschaft	90
Echo und Schwächung	100

Säkularisierung	111
Denken der pietas	117
Universalismus und Gastfreundschaft	125
»zu glauben glauben« – Apologie des Halbgläubigen	133
Wiedergefundener Mythos	143
Nachträge und Anfragen: Gottesfrage und Spätmoderne	155
 Teil 2 – Die Spur der Spur?	
Hegels Wort vom Tod Gottes	189
Exodus und Wiederkehr	195
Gestalten der Wiederkehr	201
Marxistische Religionskritik	203
Nietzsche: rückläufige Bewegung und Gedächtnisfest	208
Heidegger: Andenken und Verwindung	213
Hegel: Rekapitulation und Versammlung	223
Psychoanalyse und Schwächung des Subjektes	226
Die verwehte Spur – Levinas und Derrida	233
Gedoppelte Erfahrung der Wiederkehr	235
Von der Positivität der Religion	241
Ursprung und Freiheit	245
Ausgänge und Übergänge: Jenseits der Interpretation?	257
Nach-Wort und Dank	265
Literaturverzeichnis	269
Gianni Vattimo	269
Andere Autoren	270

Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weißt nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe. (Jo 15, 15)

Er war Gott gleich,
hielt es aber nicht für einen Raub, wie Gott zu sein,
sondern er entäußerte sich
und wurde wie ein Sklave
und den Menschen gleich.
(Phil 2, 6 f)

Auf viele Arten und auf vielen Wegen hat Gott von einst her zu den Alten gesprochen durch die Propheten, am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er als Erben eingesetzt hat über alles, durch den er auch die Weltalter geschaffen hat ...
(Hebr 1, 1 f)

Begnadet, Du, hast einst du dein Land,
hast für Jaakob *die Wiederkehr kehren lassen*,
hast den Fehl deines Volkes getragen,
hast all ihre Sünde verhüllt.

Empor!

Du hast dein Aufwallen all eingerafft,
dich abgekehrt von der Flamme deines Zorns.

Lass es uns wiederkehren,

Gott du unserer Freiheit!

Deinen Unmut über uns brich!

Willst du in Weltzeit uns zürnen,

deinen Zorn hinziehn für Geschlecht um Geschlecht?

Willst nicht du, wiederkehrend du uns beleben,

dass dein Volk an dir sich erfreue?

Lass uns, Du, sehn deine Huld,

deine Freiheit gib uns!

(aus Psalm 85, Übersetzung Martin Buber)

Anarchie der Freundschaft ...

Brief von Gianni Vattimo

Lieber Herr Deibl!

Zunächst vielen Dank dafür, dass Sie mich – nachdem Sie mich schon zu Ihrem »Studienobjekt« gemacht haben – nun auch als Leser und Gesprächspartner für würdig befinden, ein Vorwort zu Ihrem Buch zu schreiben. Dies ist für mich deshalb wichtig, weil Ihre Stimme eine der wenigen aus dem katholischen Lager ist, die bereit sind, in einen nicht bloß »apotropäischen« Dialog mit meiner Arbeit zu treten. Ich möchte keineswegs denjenigen Theologen, die sich schon bisher gründlich mit dem »pensiero debole« (»schwaches Denken«) beschäftigt haben, Unrecht tun (ich denke da vor allem an Giovanni Giorgio und Carmelo Dotolo), aber ich muss gestehen, dass mich vor allem Ihr Versuch, viele Aspekte meiner Überlegungen mit wichtigen Positionen zeitgenössischer katholischer, vornehmlich deutschsprachiger Theologen in Verbindung zu bringen, beeindruckt und angeregt hat. Während mir im Falle anderer Studien vor allem der Nachweis einer gewissen Übereinstimmung zwischen meiner Lesart der kenosis und der Theologie bedeutsam erschien – und zwar auf eine Art, die innerhalb der biblischen Tradition glaubhaft erschien (wenn auch nicht immer oder fast nie im orthodoxen katholischen Fahrwasser) – so lieferten mir Ihre Ausführungen viele Anregungen, hier fortzufahren und nicht nur philosophische, sondern auch religiöse und theologische Implikationen meines Diskurses weiterzuentwickeln. Bisher fühlte ich mich (lediglich) von Theologenfreunden gelesen, die mir vor allem halfen, mich nicht außerhalb der biblischen Tradition zu begeben, und die auf diese Weise auch sich selbst einen Weg eröffneten, in dieser Tradition zu bleiben, sich aber gleichzeitig den Blick auf die Modernität, die Säkularisierung und den essenziellen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Geschichte zu bewahren. Beim Lesen Ihrer leidenschaftlichen Arbeit habe ich einen starken Anreiz verspürt, mich aktiv mit den Werken der vielen zeitgenössischen Theologen, die Sie in Ihren Ausführungen zitieren, zu beschäftigen. Auch für mich persönlich ist die »Religion als Wiederkehr«, die Sie zum zentralen Thema Ihrer Untersuchung machen, eine brennend

aktuelle und die Existenz bestimmende Angelegenheit. Ich glaube nicht, dass es sich dabei bloß um eine sentimentale Nostalgie/Sehnsucht nach Überzeugungen meiner Jugend handelt, die ich im Übrigen weniger als ein Festhalten an einer bestimmten metaphysischen Wahrheit empfinde denn als eine Treue/Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft – von Lehrern, von Freunden, von (auch politisch) Gleichdenkenden und von Weggenossen, denen auch ich zum Lehrer wurde. Ich halte diese Nostalgie/Sehnsucht auch für ein konstitutives Element der post-modernen religiösen Erfahrung, die es hier und jetzt zu leben gilt.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung, von der Sie sprechen, ist auch die Verwicklung/Verstrickung ihrer selbst mit den Angelegenheiten ihrer Wirkung*¹ auf die Adressaten ihrer Botschaft, auch auf ihre Empfindungen (Heidegger würde sagen auf ihre Befindlichkeit*). Damit meine ich, dass sehr häufig diejenigen, die die religiösen Kehrseiten des »pensiero debole« behandeln, ihm die exzessive Nachgiebigkeit gegenüber dem Gefühl vorwerfen und die Neigung, sich einen »Gott á la carte« auszusuchen, der allzu freundlich und zu wenig strenger Richter ist. Wie Sie in Ihrem Buch gut ausgeführt haben, sollte auch dieser Vorwurf in Zusammenhang mit der Forderung nach einer Religion als Festhalten an/Zustimmung zu einer objektiven metaphysischen Wahrheit gesehen werden, die notwendigerweise im Gegensatz zu Vorlieben, Neigungen und Gefühlen stehen müsste.

Das, was ich als Philosoph machen sollte und wozu mich Ihr Buch ermuntert, ist – theoretisch, aber auch in der täglichen Praxis – eine Form der christlichen Religiosität zu entwickeln, oder wenn Sie wollen, einen Weg, den Glauben zu leben, der radikal dieser Ablehnung der metaphysischen Objektivität entspricht, der seinerseits aber nicht eine andere letzte Wahrheit anerkennt, sondern nur eine Art darstellt, unsere historische Situation als Berufung zu verstehen, die mir durch die Forderung nach der Schwächung aller starken Kategorien gekennzeichnet scheint: im persönlichen Lebensentwurf ebenso wie in der Vision einer Gesellschaft, der Politik und der Geschichte in ihrem Fortgang. Ihr Konzept der »subversive[n] Kontinuität der Schwächung« gefällt mir sehr, ich halte es für eine der besten Definitionen des »pensiero debole«. Ihre Verweise auf die Befreiungstheologie fügen sich nahtlos in die Vorstellung der »Subversivität«, von der es mir scheint, dass man sie immer mehr beim Wort nehmen soll, auch im Widerspruch zur Orthodoxie der römischen Kirche. Hier ist ein Punkt erreicht, der mir in Bezug auf den »pensiero debole« persönlich immer zentraler erscheint. Viel von dem lässt sich, wenn Sie wollen, unter Berufung auf die Wichtigkeit Diltheys in der Bildung der Heideggerschen Idee der Geschichte der Metaphysik zusammenfassen. Tatsächlich ist es Dilthey, der (in der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*) das Auftreten des Christentums als Anfang des Endes der antiken Metaphysik und ihres

1 * im Original Deutsch

Objektivismus nachgewiesen hat; eines Anfangs allerdings, der – zumindest bis Kant – lange Zeit ohne nennenswerte Folgen blieb. Und das auf Grund der Tatsache, dass die christliche Kirche durch die historischen Zwänge im Zusammenhang mit dem Fall des Römischen Reiches ihrerseits auch eine weltliche Macht wurde, die für die Erhaltung der gesellschaftlichen Strukturen und die Aufrechterhaltung eines geregelten Zusammenlebens Verantwortung übernahm. Wir in Italien haben uns daran gewöhnt, in diesem Zusammenhang von der »Konstantinischen Kirche« zu sprechen, und zwar deshalb, weil sie hier noch sehr lebendig und aktiv ist. Offensichtlich handelt es sich dabei nicht nur um die ständige – und immer unerträglichere – Einmischung der Kirche in die italienische Politik, sondern vor allem um die grundsätzliche Tendenz der Kirche (der Syllabus ist nicht nur eine italienische Angelegenheit), sich als Säule der »Stabilität« der Institutionen, also der Aufrechterhaltung der Ordnung und der bestehenden Mächte zu betrachten.

Natürlich wurde ich oft danach gefragt, wie sich die Kirche meiner Meinung nach in der gegenwärtigen Situation der Welt verhalten sollte, wenn nicht als Schutzwall gegen die Unordnung und die »Anomie«, die uns von allen Seiten bedrohen? Aber wen bedrohen diese Unordnung und Anomie? Walter Benjamin würde sagen, dass es vor allem die Sieger sind, die diese Bedrohung verspüren, diejenigen, die auf Grund ihrer Position in der Welt die gegenwärtige Ordnung als vernünftig und gerecht empfinden. Aber die Besiegten/Verlierer? Der Frieden als »tranquillitatis ordinis«, den die Kirche aus guten Gründen immer aufrecht zu erhalten suchte, indem sie sich, wo immer es ging, mit den staatlichen Mächten verbündete, ist nämlich in Wirklichkeit genau die Ruhe einer Ordnung, die den Verlierern nur als Unterdrückung und ungerechtfertigte Herrschaft erscheint. All das hängt wesentlich mit dem metaphysischen Objektivismus zusammen, der die kenosis nicht ernst nehmen will. Aber noch einmal: Was für eine Kirche möchte der post-moderne Christ? Wird es nicht genau eine Kirche sein, die nur die Züge eines Mythos hat, auch in ihrer Vagheit und ihrer unersetzlich/ unwiederbringlich/ notwendigerweise utopischen Natur? Ich glaube, dass Sie gut daran tun, meinen Begriff der »eterotopia« zu erwähnen. Für die katholische, d. h. universale Kirche könnte dies eine sehr konkrete Richtungsweisung ergeben. In der post-modernen Situation geschieht das Heil höchstwahrscheinlich über die Verbreitung/Ausbreitung, die Beseitigung des Zentralismus, die Öffnung gegenüber der Vielfalt und die Förderung der Verschiedenartigkeit der Kulturen. Vielleicht sollte man die Subversivität der christlichen Botschaft von nun an »Anarchie der Freundschaft« nennen. Aber wie Sie zutreffend am Ende Ihres Buches sagen: »Wir haben bisher nur die ersten Schritte auf dem Weg ... umrissen.«²

Gianni Vattimo

2 Übersetzung: Johannes Kammerer.

Einleitung

Dem Motiv der *Wiederkehr der Religion*, wie es in den Schriften des italienischen Philosophen Gianni Vattimo begegnet, sind die Überlegungen dieses Buches gewidmet. Schillernd bleibt die Verwendung jenes Terminus, wo er gegenwärtig auftritt. Fraglich ist, ob er unsere Zeit zu charakterisieren vermag oder aber bloß »von den Trendforschern selbst erzeugte heiße Luft«³ ist: Unverbindliche Esoterik und freiheitsraubender Fundamentalismus, Wellness und Selbstaufopferung, fernöstlich inspirierte Spiritualität und westlich orientierte Ersatzreligionen, das Erforschen religiöser Megatrends und das Beschwören der kleinen Herde, die romzentrierte Weltreligion und das weltweite Wachsen dezentraler pentekostaler Bewegungen, schrittweise Auflösung der gesellschaftlichen Vorbehalte zwischen Sozialismus und Kirche auf der einen Seite und unpolitischer Heilsegoismus ohne gesellschaftliche Vision auf der anderen Seite begegnen heute als ein weites Feld religiöser Ausdrucksform. Allenfalls mag mit *Wiederkehr* ein diffuses Klima bezeichnet sein. Diese Vagheit ist als geschichtliche Gestalt ernst zu nehmen und nicht vorschnell durch klare und eindeutige Bestimmungen zu überspielen. In dieser Vagheit die Frage zu artikulieren, ob es eine Brücke zwischen jener wie auch immer *zerstreuten* Wiederkehr und dem *Logos* biblischen Gottesgedächtnisses gibt, mag ein erster *Weg* auf diesem unsicheren Terrain und eine fundamentale Aufgabe heutiger Theologie sein.

Die »philosophische Intention« von Vattimos Denken liegt im »Vorschlag einer ontologischen und nicht nur soziologischen, psychologischen, historisch-kulturellen Lektüre des menschlichen Daseins im Rahmen seiner spätmodernen, postmodernen, technologischen Bedingungen«⁴. Wollen die folgenden Überlegungen in ein Gespräch mit Vattimo treten, gilt es dementsprechend zu fragen, was *Wiederkehr der Religion* bedeuten kann, wenn sie noch anderes meint als eine empirisch allenfalls zu konstatierende Größe. Begegnet im Bedenken der *Wiederkehr* eine Kategorie, die heute – geschichtlich, in unserer

3 Körtner, Religion ohne Gott, Art., in: Die Furche 46, 11.

4 Vattimo, Jenseits vom Subjekt, 12 f.

Situation der Spätmoderne – in den *Geist des Christentums* selbst zu weisen vermag? Ein *Übergang* könnte vernehmbar werden von der *Wiederkehr der Religion* (als Gegenstand aktueller Diskussion) zur *Religion als Wiederkehr* (im Sinne einer theologischen Bestimmung).

1) Die Gestalt der Wiederkehr begegnet vor allem in Vattimos Text *Die Spur der Spur*:

»Wir wollen also dieser Spur der Spur folgen, als konstitutiv für eine erneuerte Reflexion über die Religion das Faktum selbst von ihrer Wiederkehr, ihrer Vergegenwärtigung, ihres Rufes nach uns mit einer Stimme, von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben, aufnehmen.«⁵

Wie kann dieser eröffnende Einstieg gehört werden? Womit können wir diese Passage in Verbindung bringen? In welche Stimmung finden wir uns versetzt? In ihrem Gestus des Aufbruchs ins Offene des Denkens kann sie als ferne Antwort an den Ruf des »Zeitgenossen« Hölderlin gelesen werden, der in der dritten Strophe seiner Elegie *Brot und Wein* die Aufforderung dem Freund gegenüber ausspricht: »Aufzubrechen. So komm! Dass wir das Offene schauen« (V 41). In der neunten Strophe dieser Elegie findet sich dann die »*Spur* der entflohenen Götter«, die – ist es Dionysos oder Christus? – er den »Götterlosen hinab unter das Finstere bringt« (V 147 f). Lautet Hölderlins bange, von Heidegger aufgenommene Frage, ob es noch »Genossen« des Dichters in dürftiger Zeit, das heißt in der Zeit der entflohenen Götter, gäbe (V 119 – 122), so reiht Vattimo sich nun als Freund Hölderlins in die Gemeinschaft mit dem Dichter ein: Die Frage nach »Hesperien« (V 150), dem Abendland, und seiner Erinnerung an den Gott ist es, die darin als Echo anklingt. Wiederkehrend vereint sie Hölderlin und Vattimo im Horizont der Moderne, in dem sie beide stehen, und – trennt sie, im Wandel der Zeit, der nach einem *neuen Einsatz* ruft.

2) Vattimo spricht von der Notwendigkeit eines Neueinsatzes in der Thematisierung der Religion, der nicht bloß einem individuellen, zufälligen Interesse geschuldet ist, sondern einem allgemeinen Erfordernis entspricht, was sich im Subjekt *wir* (»wir wollen also ...«) und im Bild einer vorausliegenden Spur, der man nachgehen müsse, zum Ausdruck bringt. Als Vattimo und Derrida im Jahr 1992 damit beauftragt wurden, einen Diskussionsgegenstand für ein *Europäisches Jahrbuch der Philosophie* vorzuschlagen, plädierten beide ohne Absprache für das Thema Religion. Deren Thematisierung könne Vattimo zufolge nicht an beliebiger Stelle bei diesem oder jenem Inhalt ansetzen: Ihr Ausgangspunkt (ihre Grundlage) ist uns darin vorgegeben, dass Religion als *wiederkehrende*, als *sich vergegenwärtigende* und als *Ruf nach uns mit einer Stimme*,

5 Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108 (Die Übersetzung dieses Textes wurde an manchen Stellen leicht geändert).

von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben, erfahren wird. *Wiederkehr* verweist zunächst darauf, dass die Frage nach der Religion *erneut* herandrängt. Es liegt ihr bereits eine Geschichte der Auseinandersetzung voraus, die Frage nach der Religion stellt sich nicht in der Unmittelbarkeit eines spontanen neuen Einfalls, einer genialen Eingebung, Erweckung oder Stiftung. Was herandrängt, ist ein *Sich-Vergegenwärtigen* einer (mag sie vergessen oder überhört sein) *Stimme* der Tradition, in der wir stehen und aus der wir nicht heraustreten können. Stimme aber verweist auf ein Hörbar-Werden im Verklingen, nicht auf eine unmittelbare Präsenz, die wir bloß aufzugreifen hätten. Es erreicht uns ein *Ruf*, dem eine *Antwort* zu geben ist. Das Denken Vattimos, so die These dieser Arbeit, versteht sich zunehmend als Eröffnung eines Sprachraumes, in welchem die Frage nach der Religion Resonanz finden kann – und zwar *jenseits* der Zuschreibungen »Theismus« und »Atheismus«.

3) Das Denken Vattimos, apostrophiert als *pensiero debole* (*schwaches Denken*), sieht sich selbst in einer Tradition mit vielen Stimmen aus Vergangenheit und Gegenwart, denen es Antwort geben möchte in achtungsvoller Zuwendung (*pietas*). Nicht unter enzyklopädischem, philologischem oder apologetischem Anspruch, sondern in ihren *subversiven* Momenten sucht es diese Botschaften aufzugreifen, weshalb ich von einer *schwachen Kontinuität*, die dieses Denken mit der Tradition verbindet, sprechen möchte. Mein Versuch, mich auf die Philosophie Vattimos zu beziehen, möchte sich in der Akzentuierung einer Linie halten, die Vattimo mit Hegel, Nietzsche, Heidegger und der biblischen Botschaft in engen Zusammenhang bringt.

4) Dieses Bemühen, gleichsam dem Vor-Wort Vattimos eine Antwort zu geben, hat im Laufe der Beschäftigung in einem *Brief* Vattimos eine freundschaftliche Entgegnung erhalten, welche ich unter dem Titel »Anarchie der Freundschaft ...« den eigenen Überlegungen vorangestellt habe. Die als »Antwort an ...« intendierte Arbeit durfte so ansatzweise den Charakter eines »Gesprächs mit ...« annehmen und möchte diesen nicht mehr verlieren, indem sie sich etwa zu einem »Urteil über ...« drängen ließe oder als »Einführung in ...« darstellte.⁶ Sie versucht in ein Gespräch zu treten mit einem Freund oder Bruder.

Diese *Annäherung an ein Gespräch* nahm ihren Ausgang bei Vattimos Aufsatz

6 Unter den zahlreichen einführenden Texten zu Vattimo seien neben dem Buch von Martin Weiß (Weiß, Gianni Vattimo) vor allem folgende zu einer theologischen Auseinandersetzung hinführenden Texte hervorgehoben: Klun, *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*; Engel, *Philosophie (im Lichte) der Inkarnation*. Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation (in: Vattimo/Eggensperger/Engel/Schröder, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*); Bauer, *Säkularisierung als Verwindung des Todes Gottes?*; Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole« di G. Vattimo*; Quintanas, *La ontologia de la actualidad de G. Vattimo: Una filosofía entre la religión y la política*; Schrijver, *Recent Theological Debates in Europe: Their Impact on Interreligious Dialogue*.

Die Spur der Spur, in dem das Wort von der *Wiederkehr der Religion* seine grundlegendste Reflexion erhält. Geschrieben für die Gesprächssituation eines Seminars, das der Publikation des genannten *Europäischen Jahrbuches für Philosophie* vorausgehen sollte, durften auch wir diesen Text in der Vorbereitung für ein Seminar meines Lehrers Johann Reikerstorfer zum ersten Mal gemeinsam lesen; in einem Wiener Gastgarten versuchten wir der drückenden Hitze zu widerstehen und waren erstmals in einer Konstellation versammelt, in der wir noch heute – Jahre später – zusammenarbeiten. Der zweite Teil dieser Arbeit ist einer durchgängigen Lektüre dieses Textes gewidmet und versucht damit, ein wenig den dialogischen Charakter, der diesen Text begleitet, einzufangen. Davor kommen im ersten Teil vor allem Vattimos Sammelbände *Das Ende der Moderne*, *Jenseits des Subjekts*, *Jenseits der Interpretation*, *Die transparente Gesellschaft*, *Abschied* und *Jenseits des Christentums* sowie die kleine Schrift *Glauben – Philosophieren zu Wort*.

5) Am verwegenensten aber scheint mir Vattimos Replik auf Paulus zu sein, die unter dem Titel *Os mé. Zur Haltung des ›als ob nicht‹ bei Paulus und Heidegger* veröffentlicht ist. Vattimo findet dort zu einer Deutung des Christentums, die sich als Verlust jeglicher Fundamente und sicheren Standpunkte, die eine Bemächtigung der Welt zu gewährleisten imaginierten, verstehen lässt. Diese Bewegung eines *Abschieds* gilt es zu erzählen, und sie hat Vattimo zufolge einen Widerhall in Motiven postmodernen Denkens. In der Verschränkung dieser beiden Linien, des biblischen Gottesgedächtnisses (*kenosis* des *logos*) und der Kritik an einer Metaphysik der Präsenz, öffnet sich für ihn eine Möglichkeit der Erzählbarkeit unseres Geschicks in der Geschichte des Abendlandes. Allen Versuchen gegenüber, Religion im Rahmen eines Bedenkens ihrer möglichen Wiederkehr als Konstruktion von Sinn zu verstehen, muss sich aus dieser Perspektive beständig die Frage erneuern, ob uns das biblische Gottesgedächtnis nicht eine Subversivität zumutet, welche Religion in der Schwächung sich immer wieder aufbauender starker Strukturen, seien sie nun Sinn- oder Geschichtskonstrukte, denken lässt. Christliche Religion wäre demnach ein je neuer Abschied vom Versuch der Usurpation des Ersten und des Letzten, des absoluten Anfangs und des letzten Grundes, der Unmittelbarkeit des Ursprungsmythos und der Endgültigkeit des Endes aller Erzählungen. Nicht Ursprünglichkeit und Letztgültigkeit wären das Signum, unter dem uns Religion begegnet, sondern ihre *Wiederkehr*. Dies provoziert aber sofort eine Anfrage: Wenn Religion nicht als letztes Fundament angesehen wird, ist damit unweigerlich der Weg in Relativismus und Nihilismus gewiesen? Oder aber vermag sich *darin auch eine eröffnende Dimension zu offenbaren*, die sich als Antwort auf die Auflösung jeglicher Fundamente, wie sie in gegenwärtiger nihilistischer Gestimmtheit statthat, einbringen könnte? Die Frage nach eröffnenden Momenten, nach Motiven der Offenheit und Eröffnung, reicht in den *Geist des Christentums* selbst

hinein. Wir finden uns erneut verwiesen auf Paulus, der dies zum Ausdruck bringt, wenn er im zweiten Brief an die Gemeinde von Korinth schreibt: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17).

6) Vattimos Motiv der Religion als Wiederkehr geht nicht von einem wesenhaften Bestand der Offenbarung und der akzidentellen Erfordernis der Interpretation aus, sondern sieht Offenbarung und Interpretation zuinnerst aufeinander bezogen: Die Offenbarung der Inkarnation in *kenosis* bedeutet die Schwächung jeglicher starrer Fundamente und setzt eine Geschichte der Interpretation und Säkularisierung frei, die selbst wiederum dazu führt, Offenbarung vom Charakter der Freiheit und Eröffnung neu zu verstehen. In diesen Zirkel und in diese Geschichte der Interpretation treten *wir* als gleichsam Zu-spät-Kommende ein. Ihre eröffnende Vor-Gabe, die uns als geistiger Zusammenhang vorausliegt, lässt sich selbst nicht festhalten, sondern kann nur in unserem Antwort-Geben aufleuchten. Jede Antwort muss dabei ihrerseits das Geltungsbedürfnis aufgeben, das letzte Wort und die abschließende Interpretation zu sein. Vielmehr muss sie selbst zum eröffnenden Vor-Wort für neue antwortende Erzählungen werden; zum eröffnenden Vor-Wort auch für jene ihr vorausgehenden Erzählungen, denen sie selbst Antwort zu geben suchte und die aus dieser Begegnung gewandelt und sogar angereichert hervorzugehen vermögen. Vattimo nennt dies die *Produktivität des interpretatorischen Aktes* und sieht sie in Verbindung mit der Dimension des *Geistes*. *Interpretation* ragt zuinnerst in den *Geist des Christentums* hinein und lässt den Begriff der Offenbarung nicht mehr ohne sie denken.⁷

7) Wo Botschaften einander interpretieren, wo Erzählungen einander wechselseitig Gastfreundschaft gewähren und Antwort geben, ereignet sich ein Raum der Offenheit. Die Kategorie der vollständigen Beerbung (der undialektischen Aufhebung) einer Erzählung durch eine fortschrittlichere vermag die schöpferisch anarchische Kraft dieser freundschaftlichen Begegnung ebenso wenig zum Ausdruck zu bringen wie der Rekurs auf einen ereignishaften, gleichsam apokalyptischen Einbruch absoluter Diskontinuität, der den Zusammenhang der Erzählungen sprengt. Diesen beiden Modellen (dem evolutiven der Fortschrittslogik und dem apokalyptischen des Abbruchs) tritt Vattimo entgegen, indem er (nicht zuletzt im Motiv der *Wiederkehr*) nach einem *geschichtlichen Zusammenhang*, nach einer *Tradition* eröffnender Erzählungen und antwortender Interpretationen fragt.

8) Mit dem Titel eines Buches von Umberto Eco – die Rede ist von »Apokalyptiker und Integrierte« – lassen sich noch einmal anders zwei Pole bezeichnen, deren vereinnahmender Kraft die freundschaftliche Begegnung von Vattimos *Andenken der Überlieferung* zu widerstehen sucht: Apokalyptik meint den

7 Vgl. Deibl, Offenbarung – Interpretation – Geschichte.

Zugriff einer Macht, welche jeglichen geschichtlichen Zusammenhang negiert, Integration den Sog, welcher alles in der Plausibilität der Kontexte und tradierten Zusammenhänge aufgehen lässt. Eco schreibt in der Einleitung seines Buches:

»Im Grunde genommen *tröstet* der Apokalyptiker den Leser; er lässt ihn, vor dem Hintergrund der drohenden Katastrophe, die Existenz einer Gemeinschaft von ›Übermenschen‹ erahnen, die sich über die Banalität und den ›Durchschnitt‹ zu erheben vermögen (und sei es auch nur durch Ablehnung) – im Extremfall die reduzierte und auserwählte *community* des Schreibenden und des Lesenden, ›wir beide, du und ich – die einzigen, die verstanden haben und gerettet sind; die einzigen, die nicht Masse sind.«⁸

Was an religiösem Erbe gegenwärtig in verschiedenen Kontexten wiederzukehren scheint, sind nicht zuletzt apokalyptische Motive – Vattimos Anliegen, *Wiederkehr* im Kontext der Religion zu bedenken, meint, dieser apokalyptischen Gestimmtheit in einer Differenzierung des religiösen Feldes, die im öffentlichen Diskurs vielleicht zu wenig erfolgt, zu antworten. Dies kann aber nicht allein in einer isolierten Studie zur Religiosität erfolgen, sondern muss, zumal die apokalyptische Gestimmtheit mit gesellschaftlichen Um- und Abbrüchen zusammenhängt, auch mit einer gesellschaftlich-politischen Vision verbunden sein, welche die Frage nach der Gestaltung von Zukunft stellt. Es geht nicht um ein elitäres Durchschauen der Wirklichkeit, sondern um ihre gemeinsame Gestaltung. Es geht darum, gegen den Sog einer Integration aller Wirklichkeit in die Tradition eine subversiv-emanzipatorische Perspektive, die sich einer Kontinuität des Freiheitsgedankens verpflichtet fühlt, zu artikulieren.

9) Von der Erzählung der Menschwerdung in *kenosis* her ein apokalyptisches Bewusstsein unserer Gesellschaft zu bedenken und eine subversiv-kritische Lesart in sämtliche Diskurse einzutragen, ist nicht bloß eine erneute Thematisierung der Religion als eines objektiv bestimmbar oder historisch ausweisbaren Gegenstandes des Interesses. Wir müssen an dieser Stelle fragen, was die Thematisierung der Religion überhaupt bedeuten kann.

Was in den postmodernen Diskursen zu einer *Wiederkehr* der Religion ins Auge springt, ist Carmelo Dotolo zufolge

»eine Form meist gänzlich disparater Intentionalitäten, die mehr von der Sehnsucht einer Wiederentdeckung des Ichs ausgebreitet werden, als von der Möglichkeit, in die Räume einer Alterität zu treten, die an eine tatsächliche Dezentrierung appelliert, oder wenigstens auf ein der Hermeneutik verpflichtetes Zuhören, das zur Sache selbst führt.«⁹

⁸ Eco, *Apokalyptiker und Integrierte*, 16 f.

⁹ Dotolo, *The Hermeneutics of Christianity and Philosophical Responsibility*, in: Zabala, *Wakening Philosophy*, 353 (im Original Englisch).

Kann der Versuch, heute die Religion jenseits eines historischen Interesses zum Thema zu machen, über eine bloße Egozentrik und Spiegelung der Egoität hinausgehen? Wiederkehren müsste, um diesem Verdacht zu entgehen, die Frage nach dem – Menschlichen. Könnte sich in einer erneuerten Thematisierung der Religion auch ein Blick dafür öffnen, was das Menschliche sein kann? Ein Blick, der das Menschliche hervortreten lässt?

Was meint Paulus, wenn er an die Gemeinde von Kolossä schreibt: »und ich werde das Fehlende an den Drangsalen (*thlipseon*) Christi an meinem Fleisch ergänzen« (Kol 1, 24)? Es kann nicht bedeuten, dass am Leid Christi etwas fehlt, als ließe sich Leid noch in quantifizierbare Kategorien bringen. Die Rede ist nicht von Leid, sondern von Drangsalen (*thlipsis*), was ein wichtiges Wort in den Paulinischen Briefen ist; es spricht die Situation aus, in der es keine letzten Sicherheiten mehr gibt. Was Paulus in dieser Situation eines Fehlens jeder Sicherheit und jedes unerschütterlichen Fundamentes in seinem Fleisch und in seinem Leib ergänzen muss, ist die unvertretbare Antwort des Menschen, die zur Offenbarung gehört. Er selbst wird zur Antwort, wie die Gemeinde von Korinth selbst zum *Brief*, geschrieben vom lebendigen Geist, wird (2 Kor 3, 3). Was fehlt, ist die menschliche Antwort, welche die Offenbarung erst zur Offenbarung werden lässt. Diese Antwort, die Paulus in seinem Fleisch, d.h. in seiner Menschlichkeit geben muss, vermag selbst nur in der Eröffnung eines neuen Blicks, was das Menschliche bedeuten kann, zu erfolgen.

Vorweg ...

Und ich sah neuen Himmel und neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich aus dem Himmel herabkommend – von Gott her, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut. Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her sagen: Siehe, das Zelt Gottes inmitten der Menschen. Und er wird inmitten von ihnen zelten, und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird inmitten von ihnen sein als ihr Gott, und er wird jede Träne aus ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Klage, noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein, weil das erste vergangen ist. Und es sagte der auf dem Thron Sitzende: Siehe, neu mache ich alles, und er sagt: Schreibe, weil diese Worte zuverlässig und wahr sind. Und er sagte mir: Sie sind zum Dasein gelangt. Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Ich werde dem Dürstenden aus der Quelle des Wassers des Lebens unverdientermaßen geben. Der Überwindende wird dies erben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein. [...]

Und die Völker werden durch ihr Licht wandeln, und die Könige bringen ihre Herrlichkeit in sie, und ihre Tore werden wirklich nicht geschlossen tagsüber, Nacht nämlich wird dort nicht mehr sein, und sie werden die Herrlichkeit und die Ehre der Völker in sie bringen. (Offb 21, 1–7. 24–26)

Wiederkehr, Vergegenwärtigung, Ruf und Gehör sind die ersten Bestimmungen, welche Vattimo einem Nachdenken über die Religion zugrunde legt: »das Faktum selbst von ihrer Wiederkehr, ihrer Vergegenwärtigung, ihres Rufes nach uns mit einer Stimme, von der wir sicher sind, sie schon einmal gehört zu haben«¹⁰. Dies scheinen zunächst gänzlich formale Begriffe zu sein, die lediglich eine gewisse Struktur zum Ausdruck bringen, inhaltlich aber leer sind. Doch handelt es sich dabei nicht um Strukturen, die man antrifft, sobald man sich der biblischen Erzählung zuwendet? Die folgenden Überlegungen wollen zum einen zeigen, dass diese Motive biblischem Denken nicht fremd sind, und zum anderen auf hermeneutische Strukturen hinweisen, welche die biblische Textur selbst

10 Vattimo, *Die Spur der Spur*, 108.

hervorbringt. Der Blick wird dabei besonders auf die Johannes-Apokalypse als das letzte Buch im biblischen Kanon gelenkt.¹¹

1) In den letzten beiden Kapiteln der Johannes-Apokalypse – und damit am Ende der Bibel überhaupt – findet sich eine Vision der Neuschöpfung, welche die Erzählung vom schöpferischen Ursprung am Beginn des Buches Genesis erneut aufnimmt und in vielfältigen Bezügen *vergegenwärtigt*. Dies zeigt schon der erste Satz, der in Bezug auf den Beginn der Bibel (»Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen«, Gen 1, 1) von *neuem Himmel* und *neuer Erde* spricht. Zwei Motive sollen bezüglich dieses Endens der Bibel hervorgehoben werden. Zum einen bedeutet es eine Form der *Wiederkehr*, die den Anfang aufnimmt, aber nicht bloße Wiederholung oder Rückkehr zu einem bereitliegenden Ursprung ist. Zum anderen ist, welchen Charakter dieses Ende der Bibel hat, an der Schöpfungserzählung zu lernen, denn jedes Ende, das biblisch erzählt wird, erhält sein Maß vom siebenten Tag, der vom Ende der Schöpfung spricht.

»Und Gott vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte, indem er aufhörte mit all seiner Arbeit, die er gemacht hatte. Und Gott segnete den siebenten Tag, indem er ihn heiligte: denn an ihm hörte er auf mit all seiner Arbeit, die Gott geschaffen hat, um zu machen.« (Gen 2, 2–4)

Segen und Heiligung des Aufhörens am siebenten Tag drücken dessen Transzendenz und damit Öffnung aus. Die Folge der als Woche wiederkehrenden Tage fällt nicht in die ewige Repetition oder die unendlich zerdehnte Sukzession. Vielmehr erhält die Zeit selbst einen abschließend-eröffnenden Charakter, der ihr Zukunft gibt.¹² Von daher muss auch das Ende der Bibel gelesen werden. *Beschlossen* wird sie von einer Erzählung der *Offenheit*: »neuer Himmel« und »neue Erde« nehmen den Anfang der Bibel wieder auf, der darin wiederkehrt. Darin überschreitet sich das Ende der Bibel in eine offene Zukunft hin. Sich in den von biblischen Texten aufgespannten Zeit-Raum zu begeben, heißt mithin, sich in einer Dialektik aus Geschlossenheit und Offenheit wiederzufinden und dabei einer Struktur der *Wiederkehr* zu begegnen.

2) Die Erzählung der Bibel, die sich nicht allein zwischen Genesis und Apokalypse, sondern auch zwischen den Polen Geschlossenheit und Offenheit zeitigt, läuft nicht vornehmlich an Argumenten entlang, sondern zeigt sich eher als *Ruf* und als *Einladung*, *Gehör zu schenken*. Gleich einem Refrain wiederholt die letzte Schrift der Bibel immer wieder das Wort: »Wer Ohren hat, der höre ...« – Was es zu hören gibt, sind zunächst die anderen biblischen Erzählungen, die in Anspielung und (freiem) Zitat in der Johannes-Apokalypse wiederkehren. Wir werden eingeladen, zu Gästen und zu Gastgebern von Erzählungen zu werden:

11 Vgl. Ebach, Apokalypse und Apokalyptik; Roloff, Die Offenbarung des Johannes; Bilder-Macht. Die Johannesapokalypse, BiKi 67 (2/2012); Wengst, »Wie lange noch?«.

12 Vgl. Appel, Zeit und Gott, 37 f.

Wir werden zu *Gastgebern* früherer Erzählungen, die erneut präsent werden und denen wir Gehör schenken, sich noch einmal auszusprechen. Wir werden in einer Umkehrung dessen aber auch selbst zu *Gästen* jener Erzählungen, die uns etwas zu sagen haben und die noch einmal von sich reden machen. Damit ist eine grundlegende Erkenntnis berührt: Es liegt uns nicht bloß ein abstrakter Sprachhaushalt voraus, der uns zur Verfügung steht und den wir in unserem Sprechen aktualisieren, sondern es sind *Erzählungen*, welche uns Welt und Sprache zu eröffnen vermögen.¹³ Sie zeigen sich als jene Vor-Gabe, der wir antwortend zu entsprechen haben und die in unserer Antwort wiederzukehren vermag. Diesen gastlichen Charakter, der Erzählungen eignet, bringt die Johannes-Apokalypse – verfasst in ungastlichem Umfeld¹⁴ aus dem Geist der Gastfreundschaft gleichsam als Einladung – in besonderer Weise ans Licht. Dies soll anhand eines neuralgischen Übergangs (3) und an der Textgestalt der Johannes-Apokalypse (4) verdeutlicht werden.

3) *Gehör* und *Gastfreundschaft* finden sich an einem entscheidenden Wendepunkt der Apokalypse, am Übergang ihres ersten großen Abschnitts zum zweiten¹⁵, in einem Wort Christi zusammen, das von *Umkehr* spricht. Sie werden gleichsam zum Angelpunkt, um den sich die letzte Schrift der Bibel dreht und der eine Tür zu ihrer Textur zu öffnen vermag:

»Mach also ernst und kehr um. Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an, ob einer meine Stimme hört und die Tür öffnet. Ich werde eintreten und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir. ... Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.

Danach sah ich: Eine Tür war geöffnet ...« (Offb 3, 19–20.22; 4,1)

Betrachtet man den Ort dieser Passage genauer, geht es um den *Übergang* vom ersten Teil, der sieben Briefe an sieben Gemeinden Kleinasiens enthält, zum zweiten Teil, in dem sich die apokalyptischen Visionen finden. Vernehmbar wird innerhalb eines Textes ein Gleiten von einer Gestalt (Brief) zu einer gänzlich anderen (den metaphorisch hoch aufgeladenen Visionen), ein Vorgang des *Übersetzens* von einem Ufer zum anderen. Der Übergang lässt *Kontinuität* und *Bruch* in gleicher Weise hervortreten. Doch wie ist dieser teilend-zusammenfügende Übergang gestaltet?

Er ist situiert in einer kurzen Begebenheit, in der gleichsam um die Gastfreundschaft gewürfelt wird: Christus selbst ist es, der hier um Einlass bittet und eingelassen selbst zum Gastgeber wird. Auf dem Spiel steht mit der Gastfreundschaft auch die weitere Erzählbarkeit der Apokalypse, also die Eröffnung

13 Vgl. Bahr, Die Sprache des Gastes.

14 Vgl. Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 25–30.

15 Der erste Teil reicht von 1,9–3,22, ab 4,1 folgt der zweite (vgl. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 23).

der Apokalypse selbst: Jenes kleine Bild ist der Übergang zur Öffnung einer Tür, die erst die weitere Erzählung zugänglich macht und sie vor der Verschließung bewahrt.¹⁶

Von *Frage und Gehör, Einladung und Gastfreundschaft, Umkehr und Eröffnung* und nicht von unüberwindlichem, verschlingendem, todbringendem Abgrund ist diese Szene des Übergangs geprägt. Es ist der vom Kommen Christi als Gast bestimmte Ernst des *kairos*, der Umkehr und Übergang ermöglicht. Mit dieser einladend-eröffnenden Bedeutung des Überganges ist ein Hinweis zur Deutung des gesamten Buches und darüber hinaus der biblischen Erzählung überhaupt gegeben. Als abschließendes Buch ist die Johannes-Apokalypse die Bekräftigung einer Interpretationslinie der Bibel, welche die vielen Übergänge, die sich in ihr zwischen den einzelnen Büchern und innerhalb dieser zwischen verschiedenen Zeiten und Orten, Textsorten und Traditionen finden, als Eröffnung ansieht.

4) Was an jenem Übergang der Johannes-Apokalypse deutlich wird, zeigt auch die Textgestalt des Buches als ganze, ist dieses doch selbst als eine »Zitatmontage und -collage« älterer biblischer Texte und außerbiblicher Apokalypsen zuinnerst von einer Verweisungsstruktur geprägt, d.h. es bringt aus sich einen interpretativen Charakter hervor, der ihr nicht bloß äußerlich anhängt. Die Johannes-Apokalypse »nimmt zitierend und anspielend zentrale Motive und Traditionen«¹⁷ auf, lässt sie ineinander übergehen und führt zu ihren Rekonfigurationen. Sie ist rekapitulierende Versammlung all der überlieferten Gestalten der Hoffnung und Verheißung, verleiht diesen Gegenwart und lässt sie in einem neuen Licht erscheinen. Indem Anklänge und Zitate einander deuten, interpretieren und antworten, gewähren Botschaften, Verkündigungen und Rufe einander Gastfreundschaft. Überlieferung tritt damit in einen Raum der *Aktualität*, der sich in einem Hinweis auf das Drängen der Zeit – Anfang und Ende des Buches rahmend – zum Ausdruck bringt: »die Zeit, der Kairos, ist nahe« (Offb 1, 3) und »ich komme bald« (Offb 22, 20).

5) Die Johannes-Apokalypse entgrenzt schließlich in ihrem Schlussbild der gastfreundlichen Stadt (Offb 21 f) jenen Gedanken des Übergangs über ihre

16 Vgl. Wengst, »Wie lange noch?«, 16 f. Wengst betont gegenüber der Immanenz und Verslossenheit der Geschichte das Moment der *Öffnung* in der Johannes-Apokalypse, so auch in Hinblick auf die Buchrolle in Kapitel 5: »Denn wenn die Rolle nicht geöffnet wird, bleibt alles beim Alten und läuft die Weltgeschichte weiter wie bisher. Ihm [dem Schreiber Johannes] gilt der Weltlauf nicht als großartige Fortschrittsgeschichte, an der man voller Optimismus teilhat. Im Gegenteil, so wie es läuft, ist es zum Heulen. Der Weltlauf ist zum Heulen, wenn er aus der Perspektive der Opfer betrachtet wird. Er ist es erst recht, wenn sich seine Geschlossenheit aufdrängt, wenn keine Öffnung möglich erscheint, keine ›Gegenlektüre‹. Die Lektüre der Rolle könnte ihn aufbrechen.« Wengst, *Enthüllung der Macht, in: Bilder-Macht. Die Johannesapokalypse*, 65.

17 Ebach, *Apokalypse und Apokalypitik*, 228; siehe besonders 225–229.

eigene (abgeschlossene) Gestalt hinaus, wenn sie die Einladung an die (andersgläubigen) Völker ausspricht, in die offene Stadt, welche keiner Tore mehr bedarf, zu pilgern und ihre Herrlichkeit in sie zu bringen. (Offb 21, 24–26) Jene Geschenke, die der aus Gold, Edelsteinen, Perlen und Glas gebauten Stadt in ihrer vollendeten Form (Offb 21, 15–21) einzig noch etwas hinzuzufügen vermögen, sind wohl die Erzählungen, welche die Völker in ihrer Identität und ihrem Gedächtnis konstituieren und welche sich in der offenen Stadt in ihrer herausfordernden Neuheit, Fremdheit, Befremdlichkeit, Ambiguität und Mehrdeutigkeit zu begegnen vermögen. Können im Sinne jener Entgrenzung auch spätere Zeiten und Generationen, die bereits ein breiter Graben von den biblischen Erzählungen trennt, ihre Geschichten in die offene Stadt bringen? Lässt jene Vision auch an die gastliche Begegnung von Erzählungen unterschiedlicher Epochen denken? Dann wären auch die Gestorbenen mit ihren Erzählungen Teil jener Vision. Lässt sich mit der Johannes-Apokalypse, die davon spricht, dass das neue Jerusalem keinen Tempel (Offb 21, 22) mehr habe, schließlich auch ein Übergang biblischen Textes hin zu säkularen, nicht mehr religiös konnotierten Erzählungen denken?

6) Die Johannes-Apokalypse ist Wiederkehr des schöpferischen Anfangs.¹⁸ Die Vision des neuen Jerusalem nimmt viele Motive der biblischen Urgeschichte auf, bildet aber nicht bloß deren symmetrisches Gegenstück. Sie schildert paradiesische Zustände, ohne dabei von einer Rückkehr in den Paradiesesgarten zu sprechen: Das Holz (der Baum) des Lebens wird nicht mehr in Bezug auf den Garten lokalisiert, sondern *in der Stadt*.¹⁹ Der Fluss des Wassers des Lebens entspringt nicht im Garten von Eden, sondern geht vom Thron Gottes und des Lammes aus, also vom *neuen Jerusalem*, wie dies bereits die Propheten erwarten.²⁰ Die Wiederkehr zentraler Motive zeigt eine interpretative Verschiebung, eine Transkription, welche in einer bloßen Rückkehr, gleichsam als endzeitlicher Wiederherstellung einer »hohe[n], feste[n], ideale[n] Struktur, von der die Geschichte »abgefallen« wäre«²¹, nicht aufgeht.

Als Wiederkehr des schöpferischen Anfangs endet die Johannes-Apokalypse mit einer Vision neuschaffender Begegnung und nicht mit der Schilderung der größtmöglichen Katastrophe, wie der heutige Sprachgebrauch des Terminus »apokalyptisch« insinuiert. »Kaum ein größerer Bedeutungsunterschied ist zu denken als der zwischen diesem gegenwärtigen Gebrauch des Wortes »Apokalypse« und seiner ursprünglichen Bedeutung.«²² Inwiefern sich ein Verständnis

18 Wengst spricht von einer »Integration des paradiesischen Anfangs«, vgl. Wengst, *Enthüllung der Macht*, in: *Bilder-Macht. Die Johannesapokalypse*, 69.

19 Offb 22, 2; Gen 2, 9; 3, 22. 24.

20 Offb 22, 1; Gen 2, 10–14; Ez 47, 1–12, Sach 14, 8.

21 Vattimo, *Abschied*, 125.

22 Ebach, *Apokalypse und Apokalyptik*, 214.

der »Gattung der Apokalypsen«²³ als geeignet für eine Interpretation der Johannes-Apokalypse erweist, ist aufgrund hermeneutischer Vorentscheidungen in der Forschung schwer auszumachen.²⁴ Bezüglich der Johannes-Apokalypse ist jedenfalls auf eine Transkription apokalyptischer Motivik in Richtung brieflichem Charakter (ähnlich den paulinischen Briefen) hinzuweisen.²⁵ Nicht nur, dass sich im ersten Hauptteil sieben Briefe an Gemeinden Kleinasiens finden, auch Eingang und Schluss des Buches sind in der Weise eines Briefes gestaltet. Auf den Ruf »Amen. Komm, Herr Jesus« (Offb 22, 20) folgt als Schlusswort und Unterschrift der Johannes-Apokalypse und damit der Bibel ein Segenswunsch, wie er Briefen eigen ist: »Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch allen!« Beschlossen wird die christliche Bibel weder von der Rückkehr in den unverdorbenen Zustand des Ursprungs noch vom apokalyptisch monologisch diskontinuierlichen Einbruch des Gotteswortes als der richtend-rettenden Katastrophe, sondern von Anspruch und »Dialog«²⁶ mit den Gemeinden.

7) Auch die Wahl der »apokalyptischen« Bilder im zweiten Teil der Offenbarung des Johannes kann als Verschiebung und Transkription gelesen werden. Es handelt sich nicht um rätselhaft neue Bilder, sondern um weithin vorgegebene Traditionen, die wohl jeder »mit apokalyptischer Tradition auch nur annähernd vertraute Christ des ausgehenden 1. Jahrhunderts [...] auf Anhieb verstanden haben«²⁷ dürfte. Was aber kann dann die Bedeutung dieser Bilder sein? Sie sind nicht selbst Offenbarung irgendwelcher Inhalte endzeitlichen Geschehens, sondern Darstellung ungastlicher Mächte der Welt, denen die Offenbarung Jesu Christi (Offb 1, 1) als Gastes und Gastgebers der offenen Stadt gegenübergestellt wird. Die apokalyptischen Bilder sind situiert zwischen jenem zuvor genannten Übergang, der vom Kommen Jesu als Gast und Gastgeber erzählt, und dem Bild des gastfreundlichen Jerusalem. Sie erscheinen eingerahmt von einer Vision der Gastfreundschaft, die tiefer reicht selbst als das kosmische Geschehen einer umfassenden Verwirrung himmlischer und irdischer Ordnungen, wie sie etwa im Rahmen der Öffnung der sieben Siegel geschildert wird. (Offb 6, 12 – 17) Das Herabstürzen der Sterne in ihrer orientierenden Kraft, das Verschwinden des Horizontes des Himmels, das Verrücken der Berge – jene kosmischen und terrestrischen Horizonte einer umfassenden Veränderung der Welt sind nicht der entscheidende Augenblick. Jenes Geschehen ist nicht mehr *Movens* der Geschichte. Die Sterne und Himmelskörper als göttliche Mächte von alters her verlieren den Charakter letzter Fundierung der Wirklichkeit. Wird auch das

23 Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 13.

24 Vgl. Müller, Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, Art. 202–205 und Roloff, Offenbarung des Johannes, 13–15.

25 Vgl. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 15 f.

26 Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 15.

27 Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 14.

himmlisch-kosmische Geschehen zum Schirm, auf den das irdische Unrecht und Chaos projiziert erscheint, so ist doch aus biblischer Sicht die Rettung nicht aus irgendwelchen kosmischen Veränderungen und epochalen Umwälzungen, einem Wandel der Äonen oder dergleichen zu erwarten. Vielmehr klopft Christus leise als Gast an die Tür und wird schließlich zum Gastgeber, worin sich der entscheidende Übergang anzeigt. (Offb 3, 19 – 22)

8) Die Originalität der Johannes-Apokalypse liegt nicht in der Offenbarung neuer Inhalte (eines neuen Was?), sondern in der *Transkription* apokalyptischer Bilder und dem *gastfreundlichen Gestus* der Aufnahme anderer Texte und damit in einem *Vollzug*. Darin ist ein wichtiges Moment christlicher Erfahrung angesprochen: Auf den Vollzugscharakter als deren konstitutives Moment weisen Heidegger und Vattimo eindrücklich hin. In Heideggers frühen Vorlesungen zu den Thessalonicher-Briefen heißt es dazu: »Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den *Vollzug*.«²⁸

9) Jener Übergang von den apokalyptischen Bildern, umgeben von einer »Aura des Geheimnisvollen«²⁹ und des bevorstehenden katastrophischen Abbruchs aller Geschichte, zum *Brief* von universal einladendem Charakter, der sich auch auf die Erzählungen der Anderen hin öffnet, zeigt sich besonders deutlich an der Zurückweisung des Motivs der Geheimhaltung. Heißt es im 10. Kapitel noch »Halte geheim ...!« (Offb 10, 4), so steht am Ende die eindringliche Aufforderung: »Verschließe die Worte dieses prophetischen Buches nicht, denn die Zeit, der *kairos*, ist nahe.« (Offb 22, 10) Der *kairos*, jene entscheidende Zeit, deren Nahen sich ankündigt, drängt zu einer Transkription im Sinne einer Öffnung: Die Apokalypse des *wiederkehrenden* Christus als dieser *kairos* erfolgt nicht in dunkler Rätselhaftigkeit verhüllter Inhalte, welche in einem Finale schlagartig richtend-rettend enthüllt würden, sondern entsprechend dem Motiv der Gastfreundschaft (als dem Vollzug eines neuen Wie?). In Anlehnung an Hegel versuche ich diesen Übergang und diese Transkription, von der die Johannes-Apokalypse erzählt, eine *Umkehr des apokalyptischen Bewusstseins* zu nennen.³⁰

28 Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60), 121; vgl. Vattimo, Os mé.

29 Roloff, Die Offenbarung des Johannes, 14.

30 Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 79. Karin Peter führt in Rückgriff auf Raymond Schwager eine großangelegte Interpretation der Johannes-Apokalypse durch, in welcher der Schwerpunkt ebenfalls auf einer »Transformation der Apokalypse« (Peter, Apokalyptische Schrifttexte, 15) liegt. Ihr Anliegen ist dabei eine Lektüre biblischer Texte vor dem Hintergrund apokalyptisch drohender Gewaltszenarien (Vgl. 191 – 200): »Für die christliche Welt stellt sich [...] die Herausforderung einer Auslegung biblischer Schriften – gerade auch der Offenbarung des Johannes –, die eine Antwort, eine Entgegnung hinsichtlich der Frage der Gewaltforcierung vermag« (60). Es geht dabei nicht bloß um den Versuch einer gewaltlosen Interpretation von Texten, sondern gerade um die Entwicklung einer »gewalttransformierenden« (76) Hermeneutik. Die Deutung der Johannes-Apokalypse wird dabei zum Aus-