

Gabriel Vahanian

Der Monotheismus und die  
Kritik der Idole gestern und  
heute, oder auch:  
Monotheismus oder Kritik der  
Idole gestern und heute

*I. Das Idol und der Okzident: der Utopismus des  
Religiösen*

«Die Welt bedarf der Utopie», so äußerte sich vor noch nicht so langer Zeit ein Nobelpreisträger für Physik, Alfred Kastler. Wenn man weiß, von welchem Gewicht die Wörter für ihn sind, darf man sicher sein, daß der Ausdruck «Utopie» ihm nicht versehentlich über die Lippen kam. Wenn sich ihm dieses Wort aufdrängte, dann nicht bloß aus wissenschaftlichen Beweggründen, sondern auch als einem Humanisten, dem an der religiösen Sicht einer Welt, die des Menschen von heute würdig ist, noch etwas liegt.

Doch was für eine Utopie meint Kastler? Von einem Wissenschaftler, der im Herzen des Okzidents verankert ist und der gegenüber der christlichen Tradition, die dessen Schicksal geschmiedet hat, keinen Komplex hat, ist zum mindesten anzunehmen, daß die Utopie, deren die Welt seines Erachtens bedarf, für ihn anders aussieht als das Zerrbild, das oft und zweifellos mit Recht so viele Autoren von ihr gegeben haben, die vom Westen nicht sosehr enttäuscht, als gegenüber einem Westen, einem Christentum, einer Religiosität in Wirklichkeit im Rückstand sind. Im Rückstand gegenüber einer ganzen Welt. Als ob es ausgeschlossen wäre, daß die Welt – das, was Gott so sehr liebt, daß er ihm seinen einzigen Sohn schenkt – je die bestmögliche der Welten sein könnte.

Doch mit Ausnahme von Orwell, der sich dessen noch entsinnt (?), sind sich übrigens wenige Autoren bewußt, daß gerade der Erfinder des Ausdrucks Utopie, Thomas Morus, durch seine «Utopia» und die implizite Kritik der englischen Gesellschaft seiner Zeit die Überzeugung seiner Leser mit sich reißen wollte, ohne daß sie deswegen das Prinzip ihrer politischen oder

theologischen Loyalitäten aufzugeben brauchten, im Gegenteil. Alles, was er verlangte, war deshalb bloß das Bestreben, die Sprache ernstzunehmen, und zwar in möglichster Entsprechung zum bekannten Verfahren des *understatement*; und in dieser Sprache daheim zu sein und nicht von ihr geplagt, durch sie beeinträchtigt, entleert zu sein. Die Sprache macht nämlich den Menschen keineswegs überflüssig, sondern ist im Gegenteil Indiz dessen, was der Mensch zum Menschen hinzufügt: daß er dem, was keinen Sinn hat, einen Sinn gibt. Liegt übrigens nicht hierin das, was Orwell um die Wette bezeugt mit seiner *Trouvaille*, der Wortprägung *novlangue*, die seinem Roman «1984» etwas Geniales gibt? Wieso? Er zeigt, daß trotz des «Big Brother» und einer technischen Leistung, die um so reiner und härter ist, als sie sich sanft und geschmeidig aufzwingt, ohne daß etwas oder jemand ihr entrinnt, daß also trotz der *novlangue* und schließlich und endlich wegen der *novlangue*, obwohl man sich damit abquält, es zu beseitigen, unvermutet stets ein letztes Hindernis bleibt, das sich selbst durch den kühnsten Versuch, die Gesellschaft zu entmenschlichen und den Menschen zu entpersönlichen, nicht überwinden läßt: eine Sprache, die wie jede Sprache zwischen zwei Polen hin und her schwingt, die ebenso unersetzlich wie miteinander verbunden sind: die Kohäsion und die Kohärenz, deren Spiel eben die feine Besonderheit aufweist, daß es nicht in der Annexion eines Pols durch den anderen besteht mit dem Risiko, die Sprache auf ihre Erscheinungsform zu reduzieren, auf das Räderwerk einer Mechanik, die der Ideologie, von der sie kolonisiert worden ist, dermaßen unterliegt, daß diese Ideologie selbst gleichfalls nur noch den äußeren Anschein der Utopie hat, die sie, wie man annimmt, verkörpert, während sie in Wirklichkeit deren Verneinung orchestriert.

Wie das Christentum, so hat auch die Technik einen breiten Rücken. Selbstverständlich wird der Leser von «1984» sich ganz von selbst beeilen, alles ihr anzurechnen, was er – aus Irrtum – als Unterschlagung des Menschlichen etikettieren kann. Er ist sich eben nicht bewußt, daß gerade durch die Technik – eine Technik des Menschen – sich die Vermenschlichung vollzieht und stets vollzogen hat, insofern es für den Menschen keinen Fremden gibt außer dem Menschen. Ja, durch die Technik! Oder, so man vorzieht, kraft einer gewissen religiösen Auffassung der Welt, deren Träger der Okzident im

allgemeinen und die christliche Tradition im besondern gewesen ist. Eine Religiosität, die weniger nach der Vergangenheit als nach der Zukunft, weniger auf die Antike und das Uralte ausgerichtet ist als auf das Moderne und Neue, so furchtbar simpel dies auch erscheinen mag. Sie steht weniger im Bann der Natur oder der Geschichte, der Spuren eines sakralen Weltbildes, sondern sie fühlt sich wohl in der Utopie eines allen zugänglichen Glücks. Kurz, sie ist eine Religiosität, die für die Emanzipation des Menschen durch den Menschen im Blick auf den Menschen Sinn hat.

Der Mensch, mag er nun vom Affen abstammen oder nicht, stammt nicht einfach vom Menschen ab. Er bildet ein Ganzes mit sich selbst, so wie das Gedicht ein Ganzes bildet mit den Wörtern, aus denen es zusammengesetzt ist, und das noch nie Dagewesene bekundet. Und der Mensch bekundet das Unerhörte. Ja, Gott selbst, vorausgesetzt jedoch, daß er dessen Wirklichkeit aus dem Seinsbereich in den Sprachbereich überträgt oder, was auf auf das gleiche herauskommt, aus dem Horizont des Sakralen in den der Utopie. Aus dem Sakralen, wo bald Gott, bald der Mensch das Maß aller Dinge ist, in die Utopie, wo weder Gott noch der Mensch, sondern Christus es ist, der sie kommensurabel macht – miteinander vereinbar und gerade aus diesem Grund nicht aufeinander verkürzbar und abhängig von einer Dialektik nicht der Identität und der Verschiedenheit, sondern des Andersseins. Eines so radikalen Andersseins, daß Christus, der allein dessen Maß verkörpert, selbst das Maß ist von allem, was existiert.

Weniger der industriellen oder ökonomischen Ordnung als der kulturellen und geistigen Ordnung angehörend ist die technische Revolution, die in dieser verbalen und somit utopischen Auffassung jeglicher Realität wurzelt, vor allem eine religiöse Revolution. Was sie zurückweist, ist nicht mehr und nicht weniger als ein mythologischer Diskurs des Religiösen, der von seiner eigenen Rhetorik über das Profane und das Sakrale, das Eine und das Vielfache, das Selbe und das Andere eingenommen ist. Die Technik weist nicht das Religiöse zurück, sondern dessen Paganismus (dessen Naturalismus für das Religiöse das ist, was die griechische Primitivität für das Denken der Utopie ist). Und indem sie dem Heidentum die Sterbeglocke läutet, läutet sie ebenfalls all diese klassischen Entgegensetzungen zu Grabe, die nicht nur einen Widerhall von ihm

bilden, sondern uns immer noch für sich einnehmen, und dies sind auf der einen Seite der Theismus und der Atheismus, der Monotheismus und der Polytheismus und auf der anderen Seite der Sexismus, der Rassismus, der Klassenkampf.

Der heilige Paulus, für den Gott und der Mensch nur in Christus Sinn haben, hatte dies bereits vermerkt, als er an die Galater schrieb: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid «einer» in Christus» (3,28). Eines ist für Paulus jedenfalls gewiß. Ob nun die Welt, die der Utopie bedarf, es verkennt oder nicht, dient sie als utopische Instanz für das Verständnis Gottes wie des Menschen von Christus her, so wie Paulus es ausarbeitet.

## *II. Gott und das Idol: von der Analogie zur Metapher*

Sowohl gegenüber Israel wie gegenüber Griechenland oder, wie man heute sagen würde, auf der «ökumenischen» Ebene und auf der des Dialogs zwischen den Religionen stellt sich Paulus rundweg auf einen ganz anderen Standpunkt. Man wird mir den Vorwurf machen, ich läse allzuviel aus ihm heraus. Es ist jedoch klar, daß für ihn Probleme, die uns unüberwindlich erscheinen, ganz einfach überholt sind. Seine Ansicht ist eindeutig: Dem Blick Israels wie dem Blick Griechenlands geht eine neue Ära auf, die, je auf ihre Art, die jüdische Apokalyptik und die hellenistische Gnosis ankündigen. Mit dem Unterschied jedoch, daß die jüdische Apokalyptik sich mit dem Problem des Übergangs, sagen wir von einem verheißenen Land (bloß für die Nachkommen Abrahams dem Fleische nach) zu einer Erde der Menschen befaßt, während die hellenistische Gnosis sich mit der unmöglichen Vision einer Erde der Menschen auseinandersetzen muß, welche die Erde jedes Menschen wäre (wenn nicht der Schlagbaum, die Schranke der Sklaverei gewesen wäre, deren Institution die Griechen nicht zu umgehen vermochten).

Für Paulus hingegen ist jeder Mensch der ganze Mensch. In Christus, durch den jeder Mensch, wenn er der ganze Mensch ist, gerade die Vorbedingung für diesen Gott ist, der sonst, ohne Christus, nur eine Sicht des Geistes wäre. «Denn», schreibt Paulus, «wenn Tote nicht aufgeweckt werden, ist auch Christus nicht aufgeweckt worden..., dann ist euer Glaube nutzlos»

(1 Kor 15,16–17). An Ostern hat nämlich weder die Natur noch die Geschichte das letzte Wort. Gott hat es, dieser Gott, an den der Mensch nicht glauben und dessen Existenz er nicht bejahen könnte außer so weit, als er von Sprache durchdrungen spricht (Röm 10,8–10) und damit ebenfalls all das in Frage stellt, was er im Himmel wie auf der Erde sich als Gott vorstellen kann<sup>1</sup>.

Während es also, sofern der Mensch ihn anbetet, keinen Gott gibt, der nicht zum Idol wird, gibt es, sofern der Mensch spricht, kein Idol, das nicht seine Maske fallen läßt. Die Teilungslinie verläuft nicht so sehr zwischen Theismus und Atheismus als zwischen Polytheismus und Monotheismus. Sie verläuft da, wo das Wort ein Ikonoklasmus nicht des Bildes, sondern des Schweigens ist, und wo das Imaginäre infolgedessen ein Ikonoklasmus des Realen ist, während das Reale ein Ikonoklasmus des Imaginären ist. Da, wo eher eine Metapher als einfach eine Analogie vorliegt. Und wo die Metapher des Logos alle diese Analogien des Seins, die kaum über das Stadium der Lautmalerei – diese Art *nov-langue* ganz nahe am Körper – hinauskommen, transzendiert, indem es sie auf den Kopf stellt. Ist es dann verwunderlich, daß man unter diesen Bedingungen Nietzsche weniger zu fürchten braucht als Artaud, der darauf ausgeht, die «Metapher zu zerstören, um die Lautmalerei wieder zum Leben zu erwecken»<sup>2</sup>?

Die Distanz zwischen der Analogie und der Metapher gehört der gleichen Ordnung an wie die zwischen dem Sein und der Sprache, zwischen dem Mythos und der Technik, zwischen dem Sakralen und der Utopie. Oder wie die zwischen den Heilsreligionen, von denen es zur Zeit der Entstehung des Christentums (wie während seiner jetzigen Versäumnisse) wimmelt, und der biblischen Auffassung des Glaubens als einer eschatischen Existenz. Die technische Revolution liegt in der gleichen Linie. Und eben aus diesem Grunde – denn sie ist eminent religiös – ist sie eine Revolution der Sprache durch die Sprache, und nicht zu ihrem Schaden, trotz zahlreicher hinterhältiger Verleumdungen, die man über sie aussprengen mochte.

Zwar kann man zunächst über den binären Aspekt der technischen Sprache schockiert sein. Dennoch hindert nichts, darin auch und vor allem den Beweis zu erblicken, daß sie ihrer Verkürzung widersteht und sie zurückweist, indem sie den Kampf dagegen nicht von außen, sondern von innen her führt. Sie stellt den Men-

schen an den Fuß der Mauer und zwingt ihn, wie einer, der keine Entschuldigungen, kein Alibi vorweisen kann, sich zu entscheiden. Entweder – oder: eine Alternative, kraft derer der sich entscheidende Mensch das ist, was er nicht ist, und nicht das, was er ist. Immer und jederzeit zugleich Sünder und Gerechtfertigter, und nie immer weniger Sünder und immer mehr Gerechtfertigter, wie ein noch vom Sakralen geprägter Substantialismus es einst einreden konnte.

Das Imaginäre der Technik läuft deshalb keineswegs an der Sprache vorbei, sondern verläuft nunmehr über die Sprache, ganz so wie das Reale keineswegs der Sprache entkommt oder sie lügen läßt, sondern deren Verifizierung promulgiert.

Und es macht wenig aus, ob die Sprache natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs ist! Dank der Erfindung der Sprache, dank der Sprache und ihrer Erfindungsgabe werden das Imaginäre und das Reale, die sonst kein gemeinsames Maß haben und einander nicht vertragen, miteinander kommensurabel und kompatibel. Kommensurabel und kompatibel, wie wir es dank Christus von Gott und vom Menschen sagen konnten. Der Mensch geht über den Menschen und Gott über das Idol hinaus, zu dem ihn der Mensch macht, sobald dieser ihn als Jude oder Grieche, als Christ oder Nichtchrist anbeten soll. Daß der Mensch dazu neigt oder sich darin gefällt, Gott zum Rang eines Idols zu erniedrigen, ist eine Tatsache; doch geschieht dies eher aus Mangel an Einbildungskraft, welche die Sprache so wenig wie den Menschen als darin bestehend begreift, ihre respektiven Grenzen zurückzudrängen. Der Unterschied zwischen Gott und dem Idol ist eben nicht evident. Er ist es so wenig, daß selbst der Mensch in Christus, der doch eine neue Kreatur ist, gewarnt werden muß, damit er sie nicht miteinander verwechselt (1 Joh 5,21). Um Gottes willen, der ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Um der Sprache willen, die ebenso wenig ein Wort hat, um Gott und nur Gott (und nicht einfach *sola scriptura* oder selbst *sola fide*) zu sagen, wie eine geodäsische Kuppel im Gegensatz zu einem Zelt keinen Pfeiler hat. Und die nicht zu sagen vermag, was Gott ist oder nicht, sondern nur sein Anderssein, damit die, die Ohren haben, hören und doch glauben, und die, die Augen haben, sehen und doch glauben. Ein Anderssein, das ein Spiegel nicht zu sagen oder widerzuspiegeln vermöchte. Darum sagt Jesus, wer ihn sehe, sehe den Vater. Und was er so klarstellt, besagt nicht

irgendeine Verschmelzung mit Gott, sondern, daß die Möglichkeit, Gott und das Idol miteinander zu verwechseln, zwar notwendig sein mag, aber nicht unumgänglich.

Zwei Bemerkungen. Die erste betrifft die Idolatrie: diese ist nicht das Monopol des Polytheismus und des Atheismus, sondern verträglich auch gut mit dem Monotheismus. Vor allem dann, wenn dieser auf der Dichotomie zwischen dem Sein und dem Nichtsein, zwischen dem Profanen und dem Sakralen, zwischen dem Anfang und dem Ende beruht. Auf einer Dichotomie, deren Signatur damit abschließt, daß die Sprache nicht mehr imstande ist, irgendetwas zu bezeichnen, bis sie dann wie bei Artaud auf dem Altar der Lautmalerei geopfert wird.

Die zweite Bemerkung betrifft Gott: Wenn es keine andere Realität gibt als diese verbale Kon- dition Christi, in dem das Wort Fleisch wird, beginnt die Kritik der Idole mit einer Kritik der Sprache, der Dualismen, die ihr den Garas machen und deren Alibi nur dadurch geschmiedet wird, daß man der Sprache Gewalt antut, was nicht immer nur bei Ungläubigen vorkommt. «Credo quia absurdum» ist für die Sprache nicht weniger verhängnisvoll als die Risse, die ihr die Dualismen Seele und Leib, Fleisch und Geist, Wort und Bild zufügen. Alle diese Dualismen werden weniger durch ein *sacrificium intellectus* sanktioniert als dadurch, daß man die Sprache opfert – eine äußerste Ungültigkeitserklärung des Menschen, die man so verübt, als ob man, um von Gott zu sprechen, bloß den Menschen zum Schweigen bringen müsse. So wie Pilatus es vorgibt, als er zu fragen verpflichtet ist: «Was ist Wahrheit?». Und er überläßt es den Hohepriestern, das letzte Opfer zu vollziehen. Auch sie scheinen nicht wahrzunehmen, worum es am Karfreitag geht, nämlich weniger um die Ohnmacht Gottes im Schweigen der Menschen als um die Impotenz des Idols angesichts des Wortes.

### III. Christus – Idol oder Gott

Die große Lehre, die uns die klassische Christologie gibt, ist die: Die Sprache sperrt sich gegen das Idol. Das gleiche sagt man, wenn man behauptet: Es gibt keinen anderen Zugang zu Gott als den über Christus. Doch genügt es selbstverständlich nicht, zu sprechen, um gegen das Idol gefeit zu sein. Desgleichen folgt daraus nicht, daß jede Christozentrik schon an und für sich von jeder Idolatrie frei sei. Und nicht nur in

den Augen derer, die versucht wären, Jesus für das Idol der Christen anzusehen. Sondern auch und vor allem in den Augen des Neuen Testaments, das einzig zu dem Zweck, die Idolatrie zu bekämpfen, behauptet, es gebe keinen anderen Zugang zu Gott als den über Christus. Und das aus diesem Grund zu verstehen gibt, daß ohne Gott Jesus selbst ein Idol wäre. Die christliche Tradition ließ in der Folge diese Mahnung nicht unbeachtet. Sie hat sie nur allzusehr beachtet, so sehr, daß sie die Christologie der Theologie unterordnete, obwohl sie diese sozusagen auf jene zurückführte und all dies zwangsläufig in einer intellektuellen Einübung eines Gleichgewichts, das zu den unbeständigsten gehört. Man könnte so äußerstenfalls von der Tradition sagen, sie schwanke zwischen einer christozentrischen Theologie und einer theistischen, ja deistischen Christozentrik, wenn diese nicht, wie in gewissen heutigen Kreisen, offensichtlich atheistisch ist. Man kennt die Formel: Nur ein Christ kann Atheist sein! Dies hat nichts Verwunderliches an sich, denn wenn auch die beiden Glieder jeder klassischen Dualität einander ergänzen, heben sie sich schließlich auch gegenseitig auf. Doch das ist noch nicht das Wesentliche.

Um kurz zu sein und doch das Wesentliche hervorzuheben, werde ich sagen, daß für das klassische Christentum die Tendenz im allgemeinen darin bestand, die Christologie und die Anthropologie als die beiden Brennpunkte einer aus der Theologie bestehenden Ellipse zu betrachten. Im Gegensatz zum Neuen Testament, das, wenigstens meines Erachtens, die Theologie und die Anthropologie als die beiden Brennpunkte einer Ellipse ausgeben würde, die in der Christologie bestände. Im Gegensatz auch, wie ich gleich hinzufügen will, zum modernen Denken, das vom Feld des Seins zu dem der Sprache hinübergelitten ist und das daselbst veranlaßt wird, an das Gottesproblem natürlich ganz anders heranzugehen als früher. Charles Hartshorne schreibt: «Die Gottesfrage ist so grundlegend, daß selbst die Grundregeln unserer Sprache Gott entweder fordern oder ausschließen müssen... Um diesen Entscheid geht es – alles andere ist Geschwätz.»

Wäre also die Theologie zufällig wieder zur Königin der Wissenschaften geworden? Und zwar der völlig von der Vormundschaft der Kirche emanzipierten Wissenschaften, so daß auch die Theologie selbst befreit oder so gut wie befreit wäre? Warum nicht? Damit würde man

zugeben, daß heute (entgegen dem Anschein) weniger Gott ein Problem bildet als eine gewisse (religiöse) Weltsicht, selbst wenn dies hinwiederum implizieren sollte, daß Jesus den Dialog mit einer gewissen Strömung des wissenschaftlichen Denkens, das nun von Theozentrik angesteckt wäre<sup>3</sup>, behindern würde, und auch das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen<sup>4</sup>, ja mit der Theologie selbst in einigen ihrer Motive. Was das Christentum betrifft, so beständen Chancen, daß die Debatte sich auf einen Boden stellen würde, der seinem Postulat entspräche, daß der Glaube eine eschatische Existenz und das Religiöse eher ein utopischer Schritt als eine soteriologische Suche nach dem Sein ist. Vergessen wir nicht, daß auf dem Weg über die Bibel die Theologie ein gewisses Menschenbild impliziert, das ihr als Basis (gewissermaßen im chemischen Sinn des Wortes) dient: Ikonoklasmus der Götter sowie Gottes; Adam bezieht sich nicht sosehr auf irgendeine Muttergottheit oder irgendeine göttliche Natur, sondern ist eher eine Emanation Gottes. Und wenn andererseits die jungfräuliche Geburt nicht gerade dazu dient, etwelchen Chauvinismus des männlichen Wesens zu stärken, so stammt der neue Adam, Jesus – der aus Maria geboren ist – eben doch vom Menschen ab.

Somit bleibt ein Prinzip des Ikonoklasmus, vollauf begründet durch ein von Christus geprägtes Gottes- und Menschenbild, das vom Dialog mit der heutigen Wissenschaft und mit den Weltreligionen nichts zu befürchten hat, doch sollte man es nicht unter dem Vorwand «religiöser» Solidarität verschleiern. Was wir auf jeden Fall mit den anderen Religionen gemeinsam haben oder haben sollten, ist die Technik. Und was die Technik betrifft, ist es heute wichtiger als je, gegenüber jedem Anspruch, wonach das Schweigen oder das Schreien höher und tiefer wären als das WORT<sup>5</sup>, an der österlichen Herausforderung Christi festzuhalten.

Erinnern wir uns an den heiligen Augustinus. Eben weil er diese Demarkationslinie, die weniger zwischen Gott und dem Menschen als zwischen Gott und dem Idol verläuft, richtig herausgefunden hatte, konnte er schreiben: «Aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te; quoniam loquaces muti sunt.» Offensichtlich stellte sich Augustinus richtigerweise in den Strang der biblischen Tradition, die sich weniger gegen die Bilder auflehnt, als dagegen, daß man der Sprache einen Maulkorb anlegt. Die Bundeslade bildet gleichsam einen Bildschirm und ist im

Gegensatz zu den heidnischen Kultschreinen leer<sup>6</sup>. Sie enthält kein Bild, das Gott darstellen würde, sondern «verkörpert» in Form von Tafeln das Wort, mit dem Gott mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat. Aufgrund dieses Wortes setzt sich die Bibel im Namen Gottes gegen das Schweigen der Menschen ein (Ps 8), so wie sie auch im Namen des Menschen gegen das Schweigen der Götter, wenn nicht gegen das Schweigen Gottes (Abraham in Sodom, Ijob) plädiert.

Wenn mehrere Jahrhunderte später Pascal, von der Vision einer neuen Welt gepackt, kaum den Schrecken zu überwinden vermag, den diese ihm einjagt, dann weniger deshalb, weil er sich vor einer von der christlichen Vormundschaft befreiten Welt fürchtet, sondern mehr wegen seiner Ahnung, diese Emanzipation werde auf Kosten einer Welt vor sich gehen, die bis dahin nichts anderes erfüllen konnte als die Herrlichkeit Gottes. Was Pascal befürchtet, ist die Idee, daß sich eine «Welt der Dinge» behaupten könnte, indem man durch eine weitgehende Verschleuderung der Sprache der «Welt der Wörter» entrinnen würde<sup>7</sup>. Er fürchtete sich vor dem Bild einer Welt, die das Wesentliche vergessen ließe. Wenn die Teilungslinie zwischen Gott und dem Idol verläuft, dann deshalb, weil sie eher zwischen dem Wort und dem Schweigen (oder dem Schreien) verläuft als zwischen dem Wort und dem Bild. Gott spricht; das Idol ist stumm.

Indem er mit dem Menschen ein Ganzes bildet, bildet Gott mit der Sprache ein Ganzes. Er ist deren Grund (logos) und nicht deren Alibi. Die Metapher und nicht das Analoge. Deshalb geht man mit der Inkarnation von einer Logik der Gottesnamen zu einer Logik des Logos über, und von nun an «bekenne jeder Mund: Jesus Christus ist der Herr» – zur Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2,11). Das Idol hingegen besteht darin, daß man die Sprache kontrolliert, daß man sie versteckt hinter der Maske einer Analogie, die ihr so weit fremd ist, als sie sich nicht auf das Verb (die Kopula), sondern auf das Dingwort (das Substantiv) bezieht; sie ist irgendwie außerhalb der Sprache verankert.

«Die Analogie», sagte Lacan, «ist nicht die Metapher»<sup>8</sup>. Er bemerkte übrigens, daß diese «genau an dem Punkt steht, wo der Sinn sich im Un-sinn erzeugt»<sup>9</sup> – trotz des Un-sinns. So wie die Schöpfung trotz des Tohuwabohu, d. h. der Natur, erzeugt wird und die Erlösung trotz der Geschichte. Wie die Maske so enthüllt auch die

Analogie nur das, was sie verdeckt. Wie der Bildschirm verschwindet die Metapher – falls sie nicht zum Klischee wird –, damit die Sprache kommen kann. Doch eine Sprache, die infolgedessen die Notwendigkeit der Selbstkritik in sich trägt<sup>10</sup>. In dem Maß nämlich, wie jede Ikone verbal ist, ist sie *ipso facto* ikonoklastisch.

Doch hier liegt ebenfalls der Grund, weshalb «die Sprache, diese wesentliche Gerätschaft und Vermittlung, wodurch der Mensch sich aussagt und sucht, dieses Werkzeug des Handelns und der Heilung von Entfremdung, entfremdend und entfremdet wird... Sie verdinglicht sich, was ein äußerster Fall von Entfremdung ist... Sie verhärtet sich und stellt sich außerhalb des lebendigen Wortes»<sup>11</sup>. All das veranschaulicht Samuel Beckett (besser als Nietzsche), wenn im «Warten auf Godot»<sup>12</sup> Lucky sich zu der vielberedeten Tirade hinreißen läßt, worin eben, von Klischees durchlöchert, die Metapher des Logos zum Verschwinden gebracht wird durch eine Sprache der Analogie, die zur Lautmalerei wird, ja zu einem Paganismus christlicher Machart, der gerade aus diesem Grund eben doch ein Widerspruch in sich ist.

Wie übrigens sämtliche Paganismen, einschließlich des Neuheidentums. Wenigstens im Okzident, wo, was man auch von ihm halten mag, das Religiöse ebenso logisch die Notwendigkeit seiner Entmythologisierung in sich trägt wie die Sprache die ihrer Selbstkritik. Wo die Kritik des Religiösen, wenn sie, wie Marx behauptet, die Vorbedingung jeder Kritik sein soll, notwendigerweise über das Religiöse verlaufen muß. Dies aus zwei Gründen. Erstens weil die Säkularisierung einer Religion stets durch das Aufkommen eines neuen Typus von Religiosität erfolgt. Und nicht durch die Abschaffung der Religion: Illusion der Illusionen, was Feuerbach geahnt hatte, als er gestand, der Atheismus von heute bereite das Bett für die Religion von morgen. Zweitens weil jede Säkularisierung der Religion, um wirksam zu sein, notwendigerweise mit dem damit zusammenhängenden Vorgang der Entsakralisierung der Welt Hand in Hand geht, zum Vorteil nicht des sakralen Paradigmas des Religiösen, sondern eines anderen Paradigmas: des Paradigmas der Utopie. Die Utopie ist prinzipiell entsakralisierend, da ihr Paradigma an die Vision eines verheißenen Landes, eines Kosmos, einer Gottesstadt, ja einer irdischen Stadt des Menschen angeschlossen ist. Daß nicht nur der biblische Glaube, sondern das Religiöse die Not-

wendigkeit der eigenen Entmythologisierung postuliert, hat auch wieder Marx geahnt, als er bemerkte, daß die Kraft der Religion eigentlich einer Schwäche technischer Ordnung gegenüber einer fatalen, dem Menschen noch feindlichen Natur entspreche.

#### IV. Vom Paganismus zur Technik: der utopische Ikonoklasmus des Glaubens

Wenn das Christentum am Ende ist, dann ist das Heidentum dies auch. Wenn die Rückkehr zur Natur ein Trug ist, ist die Rückkehr des Sakralen nur ein Mythos, so zäh und wuchernd wie Efeu; er schneidet einem das Wort ab und dispensiert davon, Glauben zu schenken. Und doch ist es nicht das, was uns beunruhigen sollte.

Das Beunruhigende ist die Auflösung des Christentums und die Balkanisierung auf der geistigen wie auf der geographischen Ebene. Beunruhigend ist, daß das Christentum gegenüber dem Aufschwung der Technik hartnäckig ein schlechtes Gewissen zeigt, obwohl die Technik von seiner Auffassung des Glaubens als einer eschatischen Existenz, mit anderen Worten von seiner utopischen Auffassung des Religiösen herührt, wenn nicht direkt abstammt. Beunruhigend ist, daß das Christentum sich sowohl auf die örtlichen (z. B. die afrikanischen) Kulturen, ja auf verschiedene Sensibilitäten, die auf Erwägungen anthropologischer, soziologischer oder ökonomischer Ordnung (Feminismus, Nord-Süd-Debatte) ansprechen, einlassen will, sich aber gegen die Idee sträubt, sich auf die technische Zivilisation einzulassen (so wie es einst der Industrierevolution den Rücken kehrte und damit seine Sendung verriet, indem es sich das Proletariat entfremdete). Und doch ist die Welt der Technik, mag sie nun die Beste der Welten sein oder nicht, die Welt, die Gott so sehr liebt, daß er ihr seinen einzigen Sohn geschenkt hat. Beunruhigend ist, daß man aus der kulturellen Berufung, die das Christentum im Lauf der Jahrhunderte ausübt, nicht die Konsequenzen zieht und so an die Voraussetzungen einer Spiritualität gebunden bleibt, die durch Kategorien und Denkschemata verknöchert worden ist, welche die technische Mentalität um so mehr in Abrede stellt, als sie deren Erbin ist. Als von Grund auf utopisch beruft sich diese Mentalität auf ein Verständnis der menschlichen Realität, die sich in nichts mit dem «Mythos vom Menschen»

vergleichen läßt, der vom Heidentum so sehr gepredigt wird. Doch die Erinnerung an ihn läßt ein gewisses Christentum, das von Heimweh nach dem Sakralen geprägt ist, immer noch nicht in Ruhe. Das ist es, was beunruhigt und auch nicht der Ironie entbehrt, und wäre dies auch nur deswegen, weil die Lehre, die das Christentum in bezug auf das kulturelle Engagement des Glaubens gab, bei draußen stehenden Leuten mehr Gehör zu finden scheint als bei denen, die es bekennen.

Nehmen wir das 19. Jahrhundert. Das Christentum schwankt damals zwischen einem etwas selbstzufriedenen Modernismus oder Liberalismus und einer pietistischen Romantik oder einem Historizismus, der nicht weniger selbstzufrieden ist, auf alle Fälle in der Rückschau. Und während die Theologen, obwohl sie den Reich-Gottes-Begriff wieder zu entdecken scheinen, die Wirtschafts- und die Arbeitswelt immer noch von der mehr oder weniger natürlichen Zelle der Familie her denken, sieht Marx weiter und höher und setzt auf die Technik. Diese stellt für ihn «the royal road to utopia»<sup>13</sup> dar, will sagen die Umkehrung einer angeblich natürlichen Ordnung zum Vorteil einer endlich sozialen Ordnung.

Daß unter solchen Verhältnissen das Denken gewisser heutiger Theologen noch zäh an einer Naturauffassung festhält, die vom Sakralen bestimmt ist, mag noch angehen. Doch daß ein Paul Tillich deswegen immer noch gereizt ist, verwundert uns. Er fragt sich nach dem Aufstieg der Utopie, der unsere Epoche kennzeichnet, und schreibt: «Die Religion hat die Vertikale nahezu vergessen und hat ihre Kraft der Horizontalen allein gewidmet. Sie hat den immer mehr anwachsenden Utopismus sanktioniert, statt ihn zu richten und zu transzendieren»<sup>14</sup>. Tillich gibt zweifellos zu, daß die Utopie einen integrierenden Teil des Religiösen ausmacht. Jedenfalls ist es wieder ein Ungläubiger, Francis Jeanson, der der Dynamik des Christentums besser Rechnung trägt, indem er darin frischweg «die Negation des Sakralen» erblickt und die letztgültige Sanktionierung einer ganz anderen Ordnung, der der Gnade<sup>15</sup>.

Auch Merleau-Ponty verwundert uns, wenn er schreibt: «Nun sind es wenigstens zwanzig Jahrhunderte her, seitdem Europa und ein guter Teil der Welt auf die Transzendenz, die sogenannte Vertikale, verzichtet haben, und es ist ein wenig stark, wenn man vergißt, daß das Chri-

stentum unter anderem die Anerkennung eines Mysteriums in den Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott ist, das eben damit zusammenhängt, daß der christliche Gott kein vertikales Unterordnungsverhältnis will.»

Nicht mit dem Tod Gottes wird der Mensch endlich mündig, sondern im auferstandenen Christus. Darin gibt es weder ein Oben noch ein Unten, weder ein Vorher noch ein Nachher und auch kein Schon und kein Noch-nicht. Denn Gott «ist nicht einfach ein Prinzip, dessen Konsequenzen wir wären, oder selbst ein Modell, von dem die menschlichen Werte ein bloßer Abglanz wären; es gibt so etwas wie eine Ohnmacht Gottes ohne uns, und Christus bezeugt, daß Gott nicht voll und ganz Gott wäre, wenn er nicht das Menschsein sich anvermählen würde.» Was die Transzendenz betrifft, so «überdacht sie den Menschen nicht mehr; dieser wird seltsamerweise zu ihrem bevorzugten Träger»<sup>16</sup>. Die Erosion des Übernatürlichen beeinträchtigt die Transzendenz nicht; sie befreit sie. So wie der Glaube die Sprache befreit, statt deren Zaun zu sein.

Übrigens riecht nach meinem Empfinden jede Idee von Vertikalität und Horizontalität noch nach Ketzerei. Sie verweist auf die Taktik eines geschlossenen Universums, einer Sprache, die zur Repression oder Anamnese gedacht ist und die an der Vorwegnahme oder Erfahrung eines neuen, noch nie dagewesenen Wortes, am Unerhörten des Logos nicht zerbricht.

In dem Sinn wenigstens, wie das Christentum ihn versteht, trachtet nämlich der Glaube nicht nach Totalität noch nach Universalität – diesen Banalisierungen eines sakralen Dualismus –, sondern nach dem Pleroma: Wenn Christus alles in allen ist, gelangt die Ausübung der menschlichen Realität zu ihrer Ganzheit, obwohl sie dann der Beweis für das radikale Anderssein Gottes ist. Für ein dermaßen radikales Anderssein, daß heute wie gestern der Ungläubige, der jeder Mensch ist (vor allem nach zwanzig Jahrhunderten des Christentums), genügend ungläubig sein muß, um sagen zu können: «Ich glaube, hilf meinem Unglauben!».

Doch wie wird er dies sagen können, wenn das Christentum noch im Bann einer dekadenten, an der Vergangenheit und ihrem Sakralismus klebenden Soteriologie steht und sich darin erschöpft, daß es die Gnade Gottes und dessen Herrlichkeit als Mitgift einer toten Sprache, eines Mythos vom Menschen vorlegen will?

<sup>1</sup> Vgl. 1 Kor 8,5–6: «Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.»

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence* (Paris 1982); vgl. S. 275: «Artaud will die Metapher zerstören.» [Die Schrift und die Differenz (Frankfurt a.M. 1972)].

<sup>3</sup> Vgl. J. Millet, *Dieu et le Christ* (Paris 1980); J.W. Sullivan, *The Limitations of Science* (New York 1933); F.L. Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism* (New York 1960); K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München 1949).

<sup>4</sup> W.C. Smith, *Towards a World Theology* (Philadelphia 1981); M. Boutin, C. Davis, N. King, *Trois approches récentes dans l'étude des religions: Science et Esprit XXX/3* (1983) 325–351.

<sup>5</sup> H. Lefebvre, *Introduction à la modernité* (Paris 1962) 177. = Einführung in die Modernität (Frankfurt a.M. 1978).

<sup>6</sup> Vgl. Y. Kaufman in Schwartz (Hg.), *Great Ages Ideas of the Jewish People* (New York) 27.

<sup>7</sup> J. Lacan, *Écrits* (Paris 1966) 276.

<sup>8</sup> AaO. 262. 508.

<sup>9</sup> J. Derrida, aaO. 416.

<sup>10</sup> H. Lefebvre, aaO. 176

<sup>11</sup> Siehe Anm. 4!

<sup>12</sup> S. Beckett, *Warten auf Godot* (Frankfurt a.M. 1971).

<sup>13</sup> D. Bell, *The Winding Passage* (New York 1980) 19.

<sup>14</sup> P. Tillich, *Die verlorene Dimension* (Hamburg 1962)

37.

<sup>15</sup> F. Jeanson, *La foi d'un incroyant* (Paris 1963) 123.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes* (Paris 1960) 88.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

## GABRIEL VAHANIAN

Geboren in Marseille. Studien in Paris und Princeton. Abschluß mit dem amerikanischen Grad eines Th. D. und dem französischen Grad eines Doktors der Theologie. Zunächst Lehrtätigkeit an der Princeton University sowie an der Syracuse University, wo er als Inhaber des Jeannette K. Watson-Lehrstuhls lange Jahre hindurch das Programm für Graduiertenstudien in Religionswissenschaften gründete und leitete. Derzeit Professor an der Universität für Humanwissenschaften in Straßburg. 1982 Teilnahme an der President's Commission for the Study of Ethical Problems in Biomedical Research in Washington. Anschrift: 1, rue de Palermo, F-67000 Straßburg, Frankreich.

## Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung  
auf Vorderseite und Rücken  
20. Jahrgang 1984  
DM 8,50

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur  
Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für  
frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.  
Matthias-Grünwald-Verlag  
Postfach 3080, D-6500 Mainz