

GÖTTLICHE PARADOXA

Die Ortschaft des heutigen Denkens legt sich als die Sprache der Submoderne aus —als ein Ganzes von Sprache. Darin ist unterscheidend mitgedacht: nicht mehr die Welt der Moderne. Auch nicht jene, welche zuletzt Heidegger ihrer Bestimmung nach als die des Technik-Wesens erschlossen hat. Von ihm hat sich nur die aufdringlich phänomenale Seite erhalten, welche noch heute manchen grün werden läßt. Doch die erste Seite, nämlich die des «Wahrheits-wesens», ist geschwunden. Aus ihr allein konnte, wo nicht im heutigen oder submodernen Denken, so doch im gegenwärtigen die Rücksicht auf eine Gestalt des Wissens erwachen, welche jeder Philosophie zuvor Sophia gewesen ist. Nicht erst per oppositionem zur submodernen Denkart taucht mit ihr eine ihr vorgängige «Gegenwart» auf, welche der Wendung «gegenwärts» zu den Weisheits-Gestalten der abendländischen Überlieferung eigen-tümlich ist. Allein auf sie hin stellte sich die Aufgabe der «Logoteknik» —will sagen: eines «rationalen» Bauens, welches den Gehalt einer Weisheit zwar nicht zu erzeugen vermag, ihm aber inmitten der besagten Gegenwart gleichsam ein Haus baut. Es braucht seinen technischen Grundzug nicht zu verhehlen —auch und gerade wenn es dessen eingedenk bleibt, daß die Weisheit— mit einem Wort des Alten Testaments —sich selber ihr Haus gebaut hat.

Gegenwärts zu den gewesenen Weisheits-Gestalten des Abendlandes zu denken, ergibt eine Gegenwart, die schlechthin keine unmittelbare sein kann, vielmehr die Geschichte der gewesenen Philosophie und näher das Gedächtnis ihres conceptualen Denkens zur Mitte hat. Diese anfänglich gestiftete Gegenwart behauptet sich vor dem jeweiligen Heute —insbesondere der submodernen Reflexion, wie sie bereits in ihrer Tektonik vorgestellt wurde¹.

Um zu erinnern: die ihr eigentümliche Contraction erreichte zuletzt die Reflexion auf die sprachlichen performances. Ihr hängt ein Denken an, welches zwar kein reines sein kann, wohl aber das bloße ist —nachdem es ebenso eine gegen es selbständige Sache wie auch und erst recht eine ihm vorgreifende Maßgabe absorbiert hat. Nur in grundloser Assoziation läßt es sich mit der kantischen Frage verbinden: «Was heißt: sich im Denken orientieren?». Denn diesseits seiner Geschichte sind wir zu der weiteren Frage genötigt: In welchem Denken? Kann uns doch nicht mehr die Weisung genügen: in der Vernunft-Tätigkeit, wie sie nicht nur von der Sinnlichkeit,

¹ Vgl. «Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst»: *Sapientia* LIV (1999) S. 173-185, zu dem die vorliegende Abhandlung als zweiter Teil gedacht ist.

sondern auch noch vom Verstand geschieden ist; sogar von ihrer theoretischen Fassung, weil sie erstlich praktisch bestimmt sein muß.

Auch dem Trupp der Nutznießer Kants ist die "reine Vernunftwissenschaft" seit langem fremd. Kann da noch der hermeneutische Nachfahre der Ersten Philosophie aushelfen? Gewiß nicht. Denn der Strukturalismus hat ihm auch noch in seiner wittgensteinschen Fassung den Erlebnis-Boden entzogen, diese Spur der vormaligen Theologischen Wissenschaft gelöscht. Insbesondere ist Wittgensteins Redlichkeit, welchen Gott auch immer zu beschweigen, in dem Theologie-Ersatz des enthemmten «Redens von Gott», wissenschaftlich in der betreffenden Semiologie aufgesogen sowie ihren linguistischen und anthropologischen Nachbarn ausgeliefert worden.

An der Tektonik der submodernen Reflexion zeichnete sich ab: Derridas Sprache der Verrücktheit schließt sich über die Mitte von Barthes' Entbindung imaginativer Sprache mit der von Ryle eigens thematisierten Verständlichkeits-Forderung zusammen, welcher die Sprache des Alltags gehorcht. Wozu dann noch Philosophie? Deren «sole and whole function»² ist am Ende die Sprach-Analyse. Zum Schutz vor sich selbst. Die Versicherung «I would rather allot to philosophy a sublimer task» muß eine leere Versicherung bleiben; denn eine solche Aufgabe, die an die Erhabenheit der gewesenen Philosophie denken läßt, wird hier schlechthin ausgeschlossen.

Genau in diesem wegräumenden Urteil kommt uns die Submoderne zuletzt entgegen. Sie richtet sich in einer Sprache ein, deren Reflexion zwar nicht die Welt der modernen Besinnung, wohl aber und trotz aller Historie die epochale Geschichte der Philosophie weggebrochen ist. So ist ihr denn erst recht die Erinnerung der Weisheits-Gestalten verschlossen. Und doch kennt selbst noch Ryle eine «Weisheit», nämlich die des Alltags —etwa in Gestalt der äsopischen Fabeln oder der verallgemeinernden platitudes, wie er sie nennt, der Lebensklugheit. Soll nun auch im Folgenden von «Weisheit» die Rede sein, wird ihre Unterscheidung unumgänglich. Welche?

Den nächsten Anhalt dafür bietet unsere schon oft und deshalb hier nicht wieder ausgeführte Unterscheidung der philosophischen Vernunft selbst in die natürliche, die mundane und die conceptuale³. Analog dazu lassen sich die Unterschiede der σοφία befestigen —angefangen von ihrer Bedeutung in den Verrichtungen des alltäglichen Lebens, die nämlich eine je eigene Fertigkeit, wo nicht Vollendung kennen. Dem gegenüber ihre singuläre Bedeutung in der Abgeschiedenheit von der Vielheit eben jener Aufgaben. Für die eine Seite können die Weisungen des Confucius stehen, für die andere die des Buddha. Die abendländische Tradition aber kennt eine σοφία, die es in erster Linie mit einem Alles von Aufgaben in der Unterscheidung des Menschen von sich zu tun hat. Nicht nur nach göttlicher Weisung, eines Wissenslassens durch Zeichen, die von einem Seher oder auch Propheten oder gar von einem Dichter gedeutet sein wollen, sondern darüberhinaus in der Bestimmtheit eines

² Gilbert RYLE, «Systematically Misleading Expressions», in ders., *Collected Papers*, Bd. II, Bristol 1990, S. 61.

³ Vgl. dazu «Die Unterscheidung der Vernunft», in *Osnabrücker philosophische Schriften*, April 1989, S. 10-20 (englische Fassung: «The Distinction of Reason», in *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, hrsg. und übersetzt v. Marcus Brainard, Albany, N. Y. 1997, S. 101-109) und auch die Einleitung des Herausgebers zu *Seditions*, S. XIV-XVII.

Wissen-lassens aus göttlicher Rede. Zwar ist ihr Sagen allen zu hören gegeben, dies jedoch über die Mitte einer Kundgabe und dazu sind σοφοί des Wortes gebraucht —wie Homer oder Paulus oder Hölderlin.

Die Erste Epoche unserer Geschichte kennt die ihnen zuvor schlechthin Wissen-den als die Musen. Auf sie hin sind die Sterblichen nichts Wissende. Wenn sie dies trotz ihrer vielfältigen Kenntnisse sind, dann welchen Wissens? Eben desjenigen, welches zur Bitte um ein Wissen-lassen drängt. Nämlich ein vollkommenes, als solches von der Kenntnis aus Hören-sagen geschieden und zwar durch eigene Anwesenheit bei Allem, was es zu wissen gibt. Dieses Kriterium der Zeugenschaft ist grundlegend für das eigentliche Wissen des «wie es ist» oder —wie man später sagt— der Wahrheit. Bei Allem anzuwesen, dies zeichnet die Vernunft aus. Und welches Alles ist das? Was im Reden und Handeln der Sterblichen durch seine Vortrefflichkeit einen Unterschied gemacht hat. Genau deswegen der Rede wert bleibt. Was nicht nur ist, sondern gut und weil im Vergleich: besser oder überlegen. Dies wiederum nach Maßgabe der Unterscheidung des «wie es zu sein hat» vom «wie es nicht zu sein hat» als dem schlechthin anfänglich Gewußten. Und zwar im Sinne dessen, was immer und überall zu denken gibt. Genau diese Gabe ist das Höchste. Ihm kann nur dankend entsprochen werden. Dankbar für —so sahen es die Griechen— die Herrschaft des Rechts, deren Name «Zeus» ist.

Wie es nicht zu sein hat. Wie es zu sein hat. Wohlgemerkt bleibt dem in der σοφία untergeordnet: Wie es ist und sein Anderes: wie es nicht ist und dennoch den ἔτυμα gleicht. Solches, nämlich verführerisch Falsches, zu sagen wissen die Musen zuerst. Darin liegt aber: sie verstehen sich vor allem auf die verhehlende, das «wie es ist», verdrehende Rede. Wohlgemerkt aus der auch für sie vorgängigen Unterscheidung des «wie es zu sein hat» von dem anfänglich gewußten «wie es nicht zu sein hat». Nur daraufhin —und dies ist für das Wissen-lassen der Musen von grundlegender Bedeutung— macht ihr Fälschen einen Sinn. Denn sie wissen, was bei allem Wissen-lassen zuerst unterschieden sein will: was einem zu wissen zusteht und was nicht; was einem zu hören wohl tut oder nicht. Genau daraufhin versteht sich der von Heidegger bemerkte, aber nicht begriffene «privative» Grundzug des Namens ἀλήθεια. Dieser bezieht sich nicht auf eine sich ursprünglich verbergende φύσις, sondern auf eine Verweigerung des Mit-wissens nach Gut-dünken. Was die Musen anlangt, kann es sich nur auf das schlechthin Gewesene beziehen, das aller menschlichen Zeugenschaft entzogen ist, aber dem Gedenken ihres Sängers anheimgegeben. Nicht als Vergangenes, sondern von der Gegenwart eines Gewesenen, das der Rede wert bleibt.

Auf das Sagen der Musen, auf das rechtliche Denken ihres Vaters hin, ist die griechisch verstandene Gottheit von Grund auf eine sozusagen «logische». Nur die auf sie gegründete σοφία ist für die Philosophie concipierbar gewesen. So ist denn auch bei der Rede von «Gott» darauf zu achten, daß er hier, wie das schon Wilamowitz erkannte, eine prädikative Bedeutung hat. Merkwürdigerweise bestätigt dies die früheste philosophische Rede von den gegenteiligen φύσεις. Und noch die späteste conceptuale Vernunft, nämlich die hegelsche, weiß: der reine Begriff ist erstlich Prädikat; gegen alle gewöhnliche Ansicht bestimmt sich genau dieses selber sein Subjekt —wenn solche grammatische Redeweise hier noch erlaubt ist. So gründlich verstößt das entsprechende Denken gegen das Meinen und sein Ich.

Den Stoß gegen die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, insbesondere gegen die in Ansehen stehenden Ansichten, kennt schon das frühgriechische Denken; so etwa, wenn Hesiod seinem habgierigen Bruder in einem Erbstreit vorhält, «um wieviel mehr die Hälfte als das Ganze ist»⁴. Und immer wieder warnen die archaischen Dichter vor den aus Hoffnungen entspringenden Ansichten, in denen sich — mangels der nötigen Unterscheidung vom Wissen — leicht ein Verhängnis verbirgt. Die für die griechische Philosophie entscheidende Wende hat aber die parmenideische Verabschiedung der Ansichten als solcher erbracht — unmittelbar gefolgt von den zenonischen Paradoxien, dem System einer dialektischen Selbstzerstörung. Sie bleibt jedoch die Arbeit des bloßen Verstandes. Ebenso wie auch noch die Beispiele doxischen Folgerns, welche die aristotelische Topik erörtert.

Anders die davon epochal unterschiedenen Paradoxien des Neuen Testaments, das sich nicht zuletzt aus der Göttlichkeit ihrer Denkart zurecht als das Neue behaupten konnte. Dem Namen nach werden sie nur an einer Stelle, nämlich bei Lukas, erwähnt (5, 26). Angesichts der Heilung eines Gelähmten geraten die Zuschauer außer sich, fassen sich aber in einem Loben Gottes und bringen ihr Erfüllt-sein von Furcht in das Wort: «Paradoxa haben wir heute gesehen» — gewiß Unalltätliches, das die Macht Jesu bewundern läßt, jedoch nichts, was ihnen über den Stoß des Unerklärlichen hinaus zu denken gibt.

Göttlich ist eine Paradoxie erst dort, wo sich das Prädikat «Gott» von sich her zu dem Subjekt bestimmt, das Dieser, nämlich der als Christus Gedachte ist. Der ist aus seinem eigentümlichen Willen zu verstehen — als identisch mit dem des göttlichen Vaters gewußt.

Die ihm entspringende Verkündigung des Gottesreiches gibt zunächst und zu meist in Gleichnissen zu denken, beansprucht aber sodann eine Verwandlung des Denkens selbst, muß deshalb die Lebensklugkeit treffen. Wie offen Jesus gegen sie verstößt, zeigt schon seine Bergpredigt und zwar mit dem Gebot: «Liebet eure Feinde, handelt gut an denen, die euch hassen» (Lukas 6, 27). Es zerbricht die Selbstverständlichkeit, daß Gleiches mit Gleichem zu vergelten sei. Sie sitzt derart tief, daß sie den Menschen immer schon in Fleisch und Blut übergegangen ist. An dieser Wurzel reißt die Paradoxie: «Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt», — was dann? Jesus empfiehlt nicht, was manchmal auch die Klugheit sagt: dann laß es dabei bewenden, sondern spitzt zu: «dann wende ihm auch noch die andere hin» (Matth. 5, 39). Will sagen: laß die Bosheit des Schlagenden ins Leere laufen; nur wenn du ihn durch ein Entgegenkommen überraschst, magst du ihm zu denken geben. Auf einen Widerstand zu verzichten, der die offenbar «natürliche» Gehässigkeit des Angreifers nur perpetuiert — solches An-sich-halten bezeugt wahre Stärke.

In einzelnen Fällen von Gewalt die Gesinnung des Alltags brechen — sodann aber und demzuvor im Ganzen. Dieses tritt mit folgender Paradoxie hervor: «Wer seine Seele» — also seinen Lebensgrund — «retten möchte, wird sie verlieren. Wer aber seine Seele umwillen meiner und der Frohen Botschaft verderben möchte, der wird sie retten» (Mark 8, 35). Hier erscheint jedes Verhalten zur Welt in Eines gesammelt, nämlich in den wiederum selbstverständlichen, weil natürlichen Trieb zur Selbster-

⁴ HESIOD, *Works and Days*, ed. M. L. West, Oxford 1978, 40.

haltung. Dessen Herrschaft wirkt aber dem Ziel des wahren Lebens entgegen, wie es mit Unterscheidung ebenso vom natürlichen wie vom mundanen Leben zu denken ist —mehr noch: schon gedacht im Wort der Frohen Botschaft. Sie zerbricht auch noch die gewöhnlichste δόξα oder sententia über das, was Leben ist. Dieses Zerbrechen hinzunehmen, ist aber selbst noch ein paradoxer Vorgang; denn der Vater des Offenbarers verbirgt den Weisen, nämlich den Lebensklugen, seinen Gedanken, seine Vernunft-Absicht; entbirgt ihn statt dessen den Einfältigen (Math. 11, 25); denn nur die Einfalt ist für die Botschaft empfänglich. Kennt doch das Raisonement nur den Verlaß auf sich selbst und verschließt sich eben darin.

Paulus nun hat die Verabschiedung des doxisch geprägten Verstandes verschärft. Denn hier tritt das eigentliche Denken unmittelbar als an ihm selbst paradoxes, weil bereits verwandeltes hervor. Es weiß sich nämlich zum Glauben berufen —zur Verabschiedung vom natürlichen und mundanen Denken ebenso des Alltags wie der Philosophie. Es ist dem Urteilsgrund, den es unmittelbar in sich selbst hatte, und also auch der üblichen Selbstrechtfertigung entrissen; denn es erfährt sich als gegebenes, deutlicher: als ein Denken aus Gnade. So verstanden gibt es sich zurück an den, der es gegeben hat, und verweilt so in seiner paradoxen Lage. Eben darin löst sich ihm die herkömmliche Abfolge: der Gesetzgeber, die Vorschriften seines Gesetzes und letztlich die unter ihm Verknechteten auf. Gerade im Glauben und nur in ihm ist das Denken frei, weil befreit oder erlöst. Der Erlöser offenbart sich ihm als der selber durch den Glaubenden Handelnde. Nicht ich, sondern Er handelt in mir. Diese Unterscheidung des Menschen von sich ist schlechthin paradox.

Die eigenen Werke können nur aufgrund jenes Gebenden solche der Liebe sein. Welcher? Paulus erkennt: Der erstlich und göttlich Gebende gibt sich selber. Eben darin hat alles Geben als freies seinen Grund. Für den daraufhin verstandenen Gott bedeutet dies: Nicht nur nimmt er Jesus als seinen Sohn an, sondern ist von Ewigkeit her in Vater und Sohn unterschieden. Mit theologischem Verstand verdünnt, sagt dies: der Sohn ist «prä-existent». Als solcher ist er jedoch nur aus seiner Sendung offenbar. Für ihn selbst bedeutet sie aber: er hat sich selber seiner anfänglichen Herrlichkeit «entleert», sich —obwohl «der Herr»— zum Knecht des die Menschen verknechtenden Gesetzes gemacht und es im bis zum Tode am Kreuze vollbrachten Gehorsam ebenso erfüllt wie überwunden.

Paulus selber hat seine Verkündigung in die Wendung «Jesus Christus als der Gekreuzigte» (1 Kor. 2, 2) verdichtet. In eine Paradoxie von äußerster Anstößigkeit. Sie setzt erst einmal die überkommene Unzertrennlichkeit von «göttlich» und «unsterblich» zu einer Auffassung herab; denn der sterbende Jesus ist Gott und kein Halbgott wie Dionysos. Aber mehr noch: er stirbt den schmachlichsten Tod. Also wird das Wesen Gottes, nämlich seine Herrlichkeit, in dem Gott Gleichen aufgehoben und also die prädikative Bedeutung des Namens «Gott» eigens freigesetzt. Erst so muß er zu denken geben und zwar in dem Sinne, daß genau seine δόξα unsere eigenen δόξαι oder Auffassungen von seinem Wesen aufbricht. Erst der in sich unterschiedene Gott weckt das Denken, welches die Verkündigung seiner beansprucht.

Erst durch den paradoxen λόγος des Kreuzes (1, 18) —ein genitivus subjectivus— wird «die Weisheit dieser Welt» im Ganzen zu einer Torheit herabgesetzt (1, 20). Er beschämt die ihr anhängenden Weisen und deren Lebensklugheit. Sie scheitern an

der Paradoxie, welche der Glaube an den Gekreuzigten ihnen aufgibt. Paradox ist auch und zumal für die Anhänger des mosaischen Gesetzes die Gerechtigkeit des Gottes geworden, der den Tod seines Sohnes gebilligt hat. Schon der Jesus der Synoptiker hatte die Gerechten von jenen unterschieden, welche die Masse verständiger Vorschriften des Gesetzes beachten. Paulus aber gibt zu verstehen: die Gerechtigkeit Gottes will selber unterschieden sein und dies angesichts des einzigartigen und schlechthin konkreten Rechts, aus dem der Sohn Gottes der Gekreuzigte ist. Erst daran wird offenbar, was auf ihn hin die Scheidung des Denkens der an ihn Glaubenden vom Denken der Ungläubigen bedeutet. Das vormalige Erwählt-sein eines Volks-Stammes wird zur Paradoxie der Erwählung Einzelner in das Volk der Christus-Gemeinden aufgehoben.

Wie kann aber jene Gerechtigkeit des Vaters Christi mit der Güte zusammengehen, welche die Mittlere Epoche der Philosophie im Wesen des schlechthin Ersten denkt? Um hier einen Wink aus dem plotinischen Gedanken aufzunehmen. Was wie «der Friede Gottes alle Vernunft übersteigt» (Philipper 4, 7) und erst recht den Verstand, ist insofern nichts Unvernünftiges als es gerade das Entspringen der Vernunft aus einem göttlichen Geben denken läßt. Erschließt sich doch der «Sinn von Sein» für diese Epoche nicht mehr aus dem Vollkommen-seienden, nicht einmal aus dem Anwesen überhaupt, sondern aus einem Geben, das absolut freigebig ist; denn es gibt «das Seiende» nur in einem mit der Vernunft und deshalb als Geist. Das von ihm ergriffene Denken erfährt schon mit Paulus die Güte, sogar die Liebe als den Grund der Gerechtigkeit Gottes. Nur noch in zweiter Linie in der Schöpfung offenbar, in erster Linie als Gnade.

Nach der Gnade des Glaubens, nach dem Herrn des Kreuzes, ist die abschließende Paradoxie des Paulus in der Erwählung der Seinen zu sehen. Mit ihr kehrt der Glaube in seinen Anfang zurück und gewinnt den erfüllten Begriff von sich. Der von Ewigkeit seiende hat die Seinen «vor-gekannt», hat die dem Sohn Verwandten «vorgegrenzt» und gerufen und sie wiederum zu Gerechten gemacht. Nicht genug damit — seine Güte gegen sie, seine Liebe hat ihre Erfüllung darin, daß er sie ihrerseits verherrlicht (Römer 8, 28). Aus dieser Fuge des Erwählens folgt aber noch keine ausgrenzende Rücksicht auf sonstige Menschen; denn es bleibt ganz bei sich.

Hier ein unterscheidender Seitenblick in die Eröffnung der folgenden Epoche. Anders als für das Ohr Luthers erübrigt sich für Paulus die Rücksicht auf sonstige Menschen, wo es allein um die Constitution des Leibes geht, dessen Haupt Christus ist. Ein Äußeres zu diesem Leibe kommt hier nicht in Betracht. Dagegen steht für Luther der Mensch als Mensch im Blick — bezogen auf Gott der Sünder wie er der Knecht des Teufels sein muß. Der Mensch der Un-freiheit; diese aber — anders als in der Mittleren Epoche — von der ausgeschlossenen Selbstbestimmung her gedacht. Warum?

In der Bibel geht der Gedanke von der Herrlichkeit Gottes aus, neutestamentlich auf deren Unterscheidung in die des Vaters und die des Sohnes zurück. Luther bezeugt den Schub in das Denken der Letzten Epoche unserer Geschichte maßgeblich am Gedanken des Lichts einer Gnade, das seine Nachbarn verloren hat; denn einerseits hat sich das Licht der Herrlichkeit so sehr in die Verborgenheit entzogen, daß es nihil ad nos ist. Andererseits begegnet das Licht der Natur als eine den Glauben

gefährdende ratio —auf Gott hin ein Irrlicht und dies zumal im Beurteilen der Erreichbarkeit des Höchsten, was der Mensch begehren kann, nämlich seiner Seligkeit. Daß Gott sie gewährt, ist —epochal verschoben— letztlich nicht mehr aus seiner Güte oder gar Liebe zu begreifen, sondern von seiner absoluten Freiheit zu hoffen. Vor ihr sinkt jede Rechtfertigung nach Verstand zur rechnenden Anmaßung des wesentlich Unfreien herab.

Die mit Luther religiös verstandene Unfreiheit wird aber zunächst in die Erkenntnis des natürlicherweise Notwendigen übersetzt, sodann in die Selbstbefreiung durch Bildung —zum einen des reinen Verstandes, zum anderen des *corpus politicum*— umgebrochen, letztlich aufgehoben in das Gedicht des freiheitlichen Menschen und die ihm gemäße Wissenschaft des absoluten Geistes. Der will und kann sich schlechthin nicht mehr als begnadeter durchsichtig werden, also auch nicht aus dem Geben-sein ihres Denkens selbst; denn ihr «Sinn von Sein» steht im Grundzug des Setzens, welches dem Begreifen der reinen Vernunftwissenschaft eigen ist. Vor ihr verfliegt selbst noch die Frömmigkeit des Gefühls wie ein warmer Dunst. Umso unerlässlicher wird es aber, die Epochen der besagten Geschichte als geschlossene Gebilde von vollbrachten Aufgaben zu würdigen. Eben daraufhin ist bis in die lutherische Wende zurück der Riß zwischen der Freiheit des absoluten Geistes und der Güte des Gottes der christlich gedachten Herrlichkeit oder *δόξα* zu wahren⁵. Erst in unserer Gegenwart wird beiden Seiten die Ununterschiedenheit von Philosophie und *σοφία* zum gemeinsamen Verhängnis.

Dem paulinischen Gedanken sind die Paradoxa des Denkens als solchen, seiner Sache und seiner Maßgabe zutiefst innerlich. Mit Johannes nehmen sie eine von Grund auf neue Fassung an —nur scheinbar an die synoptischen Erzählungen anschließend. Dies schon deshalb, weil seine Verkündigung nicht mehr von der Unterscheidung Gottes in Vater und Sohn ausgeht, sondern von einer Unterscheidung der Liebe zur Welt: zum einen die göttliche, zum anderen die menschliche —als die ihr verfallene. Eben daraufhin eröffnet Johannes seine Verkündigung mit dem *λόγος*, durch den sie geworden ist. Der Welt vorgängig «war» er «im Anfang» —wohlgemerkt einem anderen als dem der «Genesis»; denn er kennt bereits den von Gott unterschiedenen *λόγος*, der aber seinerseits Gott ist und seinen Unterscheidungsgrund in der Fleischwerdung offenbart. Sie wird hier zur Bedingung des «Tuns der Wahrheit». Die ist aber derart paradox, daß sie sogar für die erste Conception der christlichen Weisheit, nämlich die plotinische, unannehmbar bleibt. Scheint doch das Fleisch nicht nur mit dem Geist, sondern auch noch mit der Seele unvereinbar zu sein —es sei denn als ihr *φάντασμα*.

Doch genau die Aufnahme des Fleisch gewordenen göttlichen Wortes entscheidet über die Gottes-Kindschaft des Einzelnen —alle Herkunft nach Blut und Boden verabschiedend. Zwar erleuchtet das göttliche Licht zunächst jeden Menschen, aber nur wenige nehmen es in der Bestimmtheit des Wortes an, welches anders als das schöpferische paradox ist. Erfordert doch die Gottes-Kindschaft streng gedacht eine neue Geburt —die des sich von sich unterscheidenden Menschen.

⁵ S. «Eine Bewegung der mundanen Vernunft», in *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* XLVIII (1998), S. 221-250, und «Die conceptuale Vernunft in der letzten Epoche der Metaphysik», in ebd. XLIII (1992), S. 345-360.

Daraufhin zeigt sich bereits im Gespräch mit Nikodemus eine seltsame Eigentümlichkeit der Antworten Jesu. Auf die von ihm gewirkten Zeichen angesprochen (3, 2), geht er darauf nicht ein, stößt statt dessen in den Gedanken seines Hörers mit etwas Befremdlichem, weckt nämlich mit dem Hinweis auf die notwendige Wiedergeburt sogleich den Widerstand der gewöhnlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$; denn sie muß sich fragen: «Wie kann ein Mensch erzeugt werden, der schon ein Greis ist?» Statt nun dem mit einer Erklärung zu begegnen, verstärkt Jesus sogleich die Provokation: «Ich sage dir: wenn jemand nicht gezeugt worden ist aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Himmelreich eingehen». Jesus übergeht also die Frage mit dem Hinweis, auf was allein es ankommt; gibt sodann weiter zu denken mit der gar nicht eingeführten Unterscheidung von Geist und Fleisch. Und wenn er statt einer Erklärung fortfährt: «Wundere dich nicht über meine Rede», so nur, um eine noch tiefere Verwunderung zu wecken — mit der Versicherung: der besagte Geist ist unverfügbar, reine Gabe; auch wer ihn hört, erfährt weder das Woher noch das Wohin seiner Eingebung. Er ergreift oder aber nicht — nie dahin oder dorthin genötigt. Mit einem Wort: absolut. Nikodemus versteht die Rede Jesu nicht. Der wundert sich nun seinerseits: Dieser Lehrer des Volkes Israel weiß nicht, was er lehrt. Jesus versucht aber nicht im mindesten, dessen Verstand mit Erklärungen zu beschäftigen, behauptet statt dessen seinerseits: «Was wir wissen, bringen wir zur Sprache»; ihr aber nehmt unser Zeugnis nicht an. Wer immer «Wir» sein mag, Jesus bleibt so entschieden bei und in sich, daß er alle doxische Erwartung ihr selbst überläßt. Nikodemus ist eben nur wohl-meinend, aber nicht wohl-denkend. Der vom Himmel Herabgekommene muß ihn gerade mit seinem Himmel befremden.

Seine Botschaft ist aber diese: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den einziggezeugten Sohn hingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verderbe, sondern ewiges Leben habe» (3, 16). Solche Rettung geschieht aber nur an denen, die ihre eingefleischte Auffassung von Gott, von der Gerechtigkeit dieses Richters, haben tilgen lassen. Der Retter der Welt richtet den an ihn Glaubenden nicht mehr; denn der Ungläubige hat sich schon selber gerichtet. Unterscheidungs-Grund ist da die Liebe zum Licht — eine unterscheidende und also denkende Liebe; *dis-lectio*. Die des anfänglichen Wortes.

Jesu Stoß gegen die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ im Sinne der Auffassung oder *sententia* muß zuerst die Seinen treffen. Dies vor allem dort, wo er sein Geben als das Sich-selber-geben ankündigt: «Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt». Wieder macht Jesus keinen Versuch, Mißverständnisse zu vermeiden, provoziert vielmehr seine Hörer. Wenn sie sich zurückziehen, bewegt ihn das keineswegs zu einer abmildernden Hermeneutik, wie sie den Lebensklugen immer schnell bei der Hand ist. Statt dessen verschärft Jesus seine Zumutung; er gibt zu denken, indem er das Unverständnis der Hörer als ihre eigene Entscheidung bloßstellt. Mit der Folge: «Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch» (6, 54). Darin liegt: ihr werdet vom Tode nur weggerafft, blind gegen dessen notwendige Unterscheidung. Nur wer an Jesus glaubt, hat das Leben, weil die Gewalt der Auffassung von ihm überwunden. Sein Glaube entspringt aber allein der Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Wortes. Wem bleibt sie verborgen? Wem nicht? Das entscheidet.

Zumal die Seinen werden eigens vor die Entscheidung gestellt: Wollt nicht auch ihr gehen? Diese Frage weckt bei Petrus die Anerkennung des göttlichen Wortes, wie sie in Wahrheit der Erkenntnis immer voraufgehen und hier eine ihrerseits gegebene sein muß; denn «niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht aus dem Vater gegeben ist». Dessen Macht schließt gerade nach dieser Hinsicht jede Eigenmächtigkeit des Menschen aus. Im Falle des Sohnes braucht nicht einmal die Eigenwilligkeit ausgeschlossen zu werden; hat doch seine Menschwerdung ihren Grund allein darin, den Willen des Vaters in dieser Welt zu erfüllen. Und sein Wissen? Es ist allein dasjenige seiner Sendung und also nicht als nur ihm eigenes, sondern als mit dem Vater geteiltes zu offenbaren. «Wer von sich aus redet, sucht seine eigene δόξα» (7, 18), das Ansehen seiner Ansichten und gerade nicht die Anerkennung der Gott wesentlichen Herrlichkeit.

Der Gesandte des Herrn (8, 42) muß schließlich fragen: «Warum versteht ihr meine Rede nicht?». Hat der Antwort aber mit der paradoxen Einsicht vorgegriffen: «Weil ihr mein Wort nicht hören könnt». Dies zu können, hängt nämlich von der Bewegung des Geistes ab, der zu denken gibt. Seine Regung gibt aber zu denken, sofern sie im Wort von der Auferstehung und nicht nur Erweckung des Sohnes aufgeht. Seine Herrlichkeit ist genau als diese in der johanneischen Verkündigung gegenwärtig —nicht erst von seiner Kreuzigung her, sondern aus dem Wort, das er im Ganzen ist, nämlich mit seiner fortwährenden Unterscheidung des Lebens selbst. Der Tod überkommt ihn nicht; denn wie er ihn kennt, ist er eines mit der Auferstehung, genauer: mit dem Auferstanden-sein. Er ist eines mit dem Leben als dem seinen: «Ich bin» —noch einmal: bin— «die Auferstehung und das Leben» (11, 25). Zuhöchst paradox ist dieses als ein Verschieden-sein, das sogar Leben gibt; gegeben als das der stets unterscheidenden Wahrheit; den Seinen aber wird sie Weg des Tuns.

Die letzte Selbstoffenbarung Jesu bringt das In-sein der Seinen in ihm als dem wahren Weinstock zur paradoxen Anschauung (15, 1). Mit ihr vervollständigt sich das ganze Gefüge der Herrlichkeit Gottes. Offenbar zunächst als wechselseitiges Verherrlichen: der Sohn verherrlicht den Vater, dieser den Sohn. Erst durch seine Selbst-Offenbarung ergibt sich das Urteil —nicht mehr nur der Begriff—, das die Seinen in dieses Verhältnis einbezieht. Nur daraufhin unterscheiden sie sich von sich, begreifen sie das «neue» Gebot, welches erst Johannes kennt —in vollendeter Trennung von demjenigen des Alten Testaments. Aus dem besagten In-sein gedacht nimmt es die Fassung an: «Liebet einander, wie ich euch geliebt habe». Erst diese Liebe ist die Maßgebende. Indem sie das überkommene «wie dich selbst» aufhebt, wird die herrschende herrlichkeitslose δόξα zuletzt der Selbstverständlichkeit ihrer Selbstliebe entrissen.

Haben wir über der Sammlung auf das Wort des Neuen Testaments die Gegenwart vergessen, wie sie die unsere sein muß? Aber wie ist sie denn die unsere? Etwa in der Abstraktion, die uns vom Lauf der Zeit reden läßt? Da fällt jenes Wort offenbar in die Vergangenheit —ein Sachverhalt, den die Beliebigkeit unseres Vergewärtigens von Gesprochenem nur bestätigt. Nach ihrem Sinne war die Zeit des besagten Wortes schon mit dem Anfang, den die Auferstehung Christi für die Seinen macht, eine vergangene. Dies haben auch die Alten gesehen, ohne daß jedoch in der Sphäre unserer Geschichte die Gegenwart des Wortes dadurch beeinträchtigt ge-

wesen wäre; denn sie wurde mit dem Unterschied gedacht, der aus der Ewigkeit aufgeht. Doch der Gedanke an sie gilt heute nicht mehr als erhellend.

In welchem Heute? Sein Alltag will offenbar von jenem unterschieden werden, der die Zeitlosigkeit des Wortes gelten ließ. Doch selbst dessen Diener sind unsicher geworden und meinen, es bedürfe der Anpassung an eine heutige Sprechweise. Auch die Sprache vormaliger Verkündigung hat mancherlei Anpassungen gekannt, dies jedoch im Gegensinne, weil die natürlichen Sprachen dem Wort untergeben waren. Dies in einer Übersetzungs-Arbeit, welche weithin die sog. Volkssprachen Europas durchdrungen und über das Wort der Verkündigung hinaus bereichert hat. Dieses Hin-übersetzen zum Wort nahm es nicht einmal in den sog. Heiligen Sprachen als eine Gegebenheit unterschiedlicher Zungen, sondern als das Wort der Heiligen Schrift —heilig in der Göttlichkeit ihrer Offenbarung. Diesem Wort entsprach eine Theologie *sensu stricto*. Was man heute unter diesem Namen kennt, verrät sich schon durch das Selbstverständnis als «Reden von Gott» —mit einer Rede, die ausdrücklich nicht λόγος sein will. Der Moderne gemäß wäre ebenso mit Wittgenstein wie mit Heidegger das Schweigen von Gott —und zwar in der ganzen Sphäre nicht mehr unserer Geschichte, sondern der Welt. Diesseits des entsprechenden Schweigens kennt man aber sehr wohl das gelehrte Gerede von ihm oder gar das Geschwätz darüber, wie man sich ihn oder auch Jesus wünscht.

Da sind wir wieder in unserer Gegenwart und es zeichnet sich ab, daß sie einen Unterschied zur Moderne macht. Welchen? Eben jenen, der uns von einer «Submoderne» reden läßt. Wie gesagt, ist mit dem Schub in sie die Geschichte des Denkens weggebrochen, wie sie zuletzt in der Auseinandersetzung des Ganzen von Welt mit demjenigen von Geschichte den heideggerschen Gedanken bewegt hat. Mit der Übersetzung dieses Verhältnisses in dasjenige von Sprache und Welt ist erst recht Heideggers Erfahrung der sog. Seinsverlassenheit erloschen. Aber die Besinnungs-Gestalten der Moderne sind darüber nicht entfallen; nur verhält sich die Reflexion der Submoderne zu ihnen als schmerzlose, weil schnittlose Modifikationen. Ähnlich jener, die sich in Butors Roman *La modification* vollzieht. Dies wird auch an ihrer Stellung zum Christlichen Wissen deutlich. Um im Blick auf es das Resultat kurz zu erinnern: innerhalb der für die Moderne charakteristischen Welt-Sphäre stand Husserl für eine Hermeneutik, welche einen Gott, gewiß nicht den christlichen, als Grenzbegriff für die Analyse der sinngebenden Bewußtseins-Leistungen kennt. Der funktional denkende Nachbar Schlick konnte im Zuge seiner Besinnung auf die Wissenschaften dem nicht nur nichts abgewinnen, sondern sah nicht einmal in der hier ausgeschlossenen Dimension des Erlebens dafür einen sinnvollen Anhalt; ist sie doch rücksichtlich der Lebens-Bedürfnisse des Menschen von der Aufgabe einer sozialistischen Politik besetzt. Und was schließlich das apokalyptische Denken Nietzsches anlangt, hatte es den Tod des christlichen Gottes bereits zur Voraussetzung für die Umwertung aller Werte.

Was wird aus diesen Momenten durch ihre Übersetzung in die eigentümliche Sprach-Sphäre der Submoderne? Foucault modifiziert den Gedanken Nietzsches dahin, daß die Zukunft des Übermenschen entschwindet; schon deshalb weil es um kein wie auch immer entworfenes Menschenwesen geht, sondern gerade um das Ende solcher Entwürfe des «wie es zu sein hat»; dieses gebrochen zur Gewalt des bloßen

Menschen. Nicht die Enteignungs-Erfahrung der Moderne bewegt hier, sondern das «wie es nicht ist» des Scheins —aufgefangen im Kritisieren der gesellschaftlichen Zwänge, wie sie sich auf einem utopischen Hintergrund abzeichnen. Zur Destruktion stehen da zumal die letztlich vom Christentum erzwungenen moralischen Constructe an, welche zum Gewissen verinnerlicht wurden. Sodann modifiziert Barthes das Element der christlichen Verkündigung, indem er ihre Sprache in die Textsorten-Analyse —insbesondere der Werbung— einbezieht und auf ihre imaginierende Suggestion abhebt. Die Indifferenz zum Wort des Neuen Testaments als Wort wird aber letztlich von der Reflexion auf die sprachlichen performances des Alltags befestigt. Für Austin gilt vor allem Eines: die erfolgreiche Kommunikation. Mit einem gleichsam vernetzten Denken. Seine Grammatik emanzipiert sich ebenso von dem Fetisch des Unterschiedes «wahr-falsch» wie von dem anderen des Unterschiedes im Feststellen von Wert und Tatsache. Nicht als ob diese Unterschiede verschwinden sollten; aber sie sind um ihr beherrschendes Ansehen zu beschneiden. War es nicht ins Äußerste gegangen mit dem Wort: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»? Wie ist das zu hören? Und noch einmal: in welcher Gegenwart? Genau in jener, die es selber stiftet.

Aber wo wäre die aufzusuchen? Nicht in der Geschichte der Philosophie. Unter den Besinnungs-Gestalten der Moderne schon garnicht. Werden wir also aus deren Welt zurückgeworfen in die Sprache der submodernen Reflexion? Da begegnet unserem Hören aber nicht einmal mehr die Stille eines Schweigens, sondern eine Wort-schluckende Wand von Unterscheidungslosigkeit. Was nun? Sollte uns dies die Sprache verschlagen, wenn wir sie als diejenige des Denkens *sensu stricto* beanspruchen? Zum Ausweichen bietet die Zerstreuung bloßen Vergegenwärtigens von vormals Gesprochenem stets reichlich Gelegenheit. Nicht so das Gedachte —hier der neutestamentlichen Verkündigung. Aber wie ist es ein Gedachtes statt ein Vorgestelltes von der Beliebigkeit privater oder auch sektiererischer Vorlieben? Wie kann es dem, was der reine Begriff in seiner Abgeschlossenheit gewesen ist, gleichkommen?

Schon diese Frage ist allerdings nur dem verständlich, der den Begriff an Parmenides oder Augustinus oder Hegel bereits erinnert, aus der submodernen Indifferenz gerettet hat. Dazu helfen allerdings keine Einfälle von Gelehrsamkeit. Zwar hat die submoderne Reflexion mit der Contraction der rationes auf den Terminus des Denkens ein Zeichen gesetzt; lesbar wird es aber erst für eine Wende des Denkens von der Reflexion auf es selbst in das Gewahren des Gedachten, das im Sinne der Unterscheidung, nicht erst der Vernunft, sondern demzuvor des Menschen von sich, zu denken gegeben hat. Eben daraufhin können wir den Schritt zurück von der topologisch erinnerten Philosophie zum Gedächtnis der σοφία tun. Solche Memoria will aber gebaut sein und zwar logotektonisch. Mit einer Technik, die letztlich nur aus der Übung des Unterscheidens der philosophischen Vernunft in ihr und von ihr selbst zu gewinnen ist.

Schon daran mag deutlich werden: weder empfängt das Denken eine neue Maßgabe noch bestimmt es sich eine neue Sache. Aber es nimmt eine Wende von der contrahierten Reflexion der sog. Analytiker auf die Tektonik des Gedachten der σοφία. Vor ihm verhaltend ist es endlich frei, sich auf die Unterscheidung der

Sprache zu sammeln, wie sie auch dem Wort des Neuen Testaments anzuhören ist. Nicht als beliebige sprachliche performance, sondern in der vollen Bestimmtheit des sagenden Wortes gibt es zu denken. Sein «offenes Geheimnis» ist unantastbar von dem mit Heidegger gedachten Geschick der Geschichte, so auch vom Ausbleib des Weltens der entsprechenden Welt. Ganz der Unterscheidung der Sprache von sich anheimgegeben wie sie einst verstörend in das Denken des Alltags gefahren ist. Mit anstößigem Wort und doch seinerseits an den jeweils herrschenden Ansichten vorübergehend.

Die Verhaltenheit gegenüber dem Wort in seinem logotektonischen Aufriß erbringt nicht nur gegenüber der Philosophie-Geschichte, sondern auch noch gegenüber der Kern-Besinnung der Moderne eine Modifikation der sog. Modalitäten. Die mit Marx verstandene Umwälzung der Produktions-Verhältnisse sollte notwendig kommen, wenn auch nicht von Natur; die mit Nietzsche verstandene Umwertung sollte möglicherweise kommen —entweder als die des passiven oder die des aktiven Nihilismus. Die mit Heidegger gedachte Kehre nicht nur der Seinsvergessenheit, sondern die ursprünglicher erwartete der Seinsverlassenheit war nicht unmöglich.

Welche Modifikation erfahren nun aber diesseits der Moderne die vormals unmittelbar aufgetretenen Weisheits-Gestalten? Auch als maßgeblich Gedachtes brauchen sie nicht mehr in Gestalt des Notwendigen anzusprechen, wie es die Philosophie kannte. Im logotektonischen Gefüge der von sich unterschiedenen Sprache genügt jeweils das Gedächtnis, welches uns sagt: die Unterscheidung des Menschen von sich ist nicht unmöglich, nachdem sie in jeder epochalen Gestalt von σοφία bereits vollbracht worden ist. Gegenwärtig in ihrem eigenen Wort. Einer «muß» sie nur mögen —φιλό-σοφος und so auch, wie schon Aristoteles bemerkt⁶, φιλό-μυθος sein. Angesichts unserer gebauten Memoria.

Diese greift über die Ohnmacht und den Widerwillen und das Unwissen im Feststellen des «es war» samt den complementären Fassungen eines apokalyptischen «es wird sein» hinweg. Gegen sie können auch wir bejahen: keine Zukunft! Ist sie doch als die ganz andere von der submodernen Reflexion bereits ausgesaugt. Die Reste sind das Morgige und Gestrige des Alltags.

Die unalltägliche Gegenwart des zu denken gebenden Wortes eröffnet dem Gedächtnis des Vollbrachten die Unterscheidung der Sprache von sich. Nachdem sie erst einmal, aus der noch geschichtlichen Welt der geschlossenen Moderne entlassen, ganz ihren alltäglichen performances überlassen ist. Erst den an ihnen selbst geschick- und geschichtslosen Menschen läßt sich in aller Gelassenheit sagen: die Unterscheidung von sich ist nicht unmöglich. Allerdings kann sie nie —nach submoderner Art— diejenige des bloß «Anderen» unter den «Anderen» sein. Die auf ihn und seine Kommunikation fixierte Gegenwart bedeutet vielmehr ein Aufschieben jener Unterscheidung in die von Derrida den Submodernen angepriesene «Unmöglichkeit». Sie läßt ins Endlose hinein reflektieren, weil sie keinen Unterschied im Ganzen macht, sondern nur die Verlängerung des «anders als bisher» im fortwährenden «Mehr» meint: mehr Gerechtigkeit, mehr Demokratie.

⁶ Met. 982 b 18.

Die unterschiedene und demzuvor unterscheidende Gegenwart des besagten Wortes ist die seine, ihm nicht durch ein Vergegenwärtigen angetragen. Die alltägliche Rede ist ihm aber so wenig fremd, daß es in sie hineingesprochen hat. Deren Verstand —das zeigen auch die Paradoxa des Neuen Testaments— ist allerdings jedesmal befremdet. So wird denn das Wort sowohl nicht aufgenommen als auch aufgenommen —in diesem Falle mit Unterscheidung gehört. So kommt es denn, daß die vom Wort beanspruchte Gegenwart eine andere als die den Zeitläuften eingebundene ist. Eine Gegenwart, die in keine Zeit fällt, aber auch keine Ewigkeit ist, wie sie als stillgestelltes Jetzt immer noch auf die sog. Natur bezogen blieb. Statt dessen eine Gegenwart rein des Gedankens, der —angesprochen auf seine Wendung— „gegenwärts“ denkt.

Wohin aber? Nicht in Richtung der verlaufenden Zeit, nicht einmal im Sinne der Geschichts-Folge, doch schon garnicht gegenläufig zu ihr. Nur nicht per oppositionem denken! Neutestamentlich gedacht kann allein das Hören des Wortes dem Denken die Richtung geben. Wohin? Gegenwärts einmal zum alltäglich Gesprochenen und deshalb in keine Vergangenheit oder Zukunft hinein. Zugleich aber gegenwärts auf das zu, was erstlich zu denken gibt —constitutiv ist für unsere Gegenwart im Gesamthorizont der sich unterscheidenden Sprache. Die nicht unmögliche andere Welt Heideggers weicht der nicht unmöglichen ersten Sprache. Zwar hat sie ihre Antwort in einem Danken, erfüllt sich aber —für die Moderne undenkbar, für die Submoderne widersinnig— in einem Loben. Wie es die Sprache der Weisheit kennt, wäre es anmaßend, es zu dem Unseren zu machen. Was uns zusteht, ist das Anerkennen ihres Gedachten —zunächst gelernt angesichts des in der Geschichte der Philosophie Vollbrachten.

Woher diese Aufhellung des Verbergungs-Geschicks der sog. Metaphysik? Woher das Entschwinden der Zukunft der anderen Welt des heideggerschen Gevierts? Sein Unterschied zum Technik-Wesen und nicht bloß zu der vielberedeten technischen Welt ist in den Unterschied zurückgegangen, der mit der Trennung der Sophia von der Philosophie in der Sprache aufgeht. Wie sollten wir noch metaphysisch denken, wenn wir alles Vollbrachten der Metaphysik, deutlicher: der conceptualen Vernunft inne geworden sind? Wie sollten wir nicht mit Freude technisch denken, wenn uns an der Logotektonik von Geschichte, Welt und Sprache gelegen ist? Die Moderne hat uns diese Totalitäten des Denkwürdigen in Verabschiedung ihrer Geschichte getragen; die Reflexions-Gestalten der Submoderne haben sie zur Auflösung gebracht, uns unwissentlich die Gunst der besagten Unterscheidung der Sprache merken lassen.

Was die eigentümliche und denkerisch verkannteste Gabe, diejenige der Mittleren Epoche anlangt, hat sie sich aufgrund des Schubs der Submoderne nicht nur von ihrer zentralen, nämlich augustinischen Fassung, sondern auch aus der Gewalt ihres modernen Widersachers, nämlich von Nietzsches Apokalypse des Nihilismus zu lösen vermocht, zuletzt von den submodernen Gewalt-Phantasien Foucaults.

Was bleibt da als Rest? Der Alltag und seine wesentlich vielfältigen sprachlichen performances —unter ihnen haben auch die der Wissenschaften Platz nehmen müssen— können nicht verschwinden, geschweige denn zum Verschwinden gebracht werden. Wohl aber können sich seine submodernen Reflexions-Gestalten erschöpfen.

Sie in ihrer Geschlossenheit zu durchschauen, bannt sie; auch wenn der Betrieb ins Endlose fortläuft.

Was die Unterscheidung der Sprache von sich wo nicht tragen, so doch ertragen muß, ist letztlich das Denken des Alltags, in dem jeder immer schon seine eigene Meinung haben konnte. Die Philosophie hat schon früh mit Distanz von ihr gesprochen. Solche Einstellung, welche ihrer Wissenschaft unumgänglich blieb, bindet aber. Die Bewegung der Submoderne rät uns zu Gelassenheit —sogar gegenüber dem in seiner Schaltheit verächtlichsten Gedanken, der nämlich für die Unmöglichkeit argumentiert, daß der Mensch sich von sich unterscheide. Diese Behauptung und ihre unausweichliche Berufung auf diese und jene Phänomene, kann nicht wissen, wovon sie redet. Sie will denn auch nicht durch ein Argumentieren getilgt werden, das immer nur unfrei, weil nach Vorgabe von Unterstellungen, beginnt und wieder aufhört.

Wenn unsere Gegenwart nicht durch den Horizont einer Welt, sondern der in sich unterschiedenen Sprache bestimmt ist, bleibt doch auch und erst recht solches Worinnen Anlaß einer Befangenheit. Rührt nicht von ihr her der submoderne Emanzipations-Druck im Gesprochenen? Wie aber, wenn unsere Gegenwart sich letztlich nicht mehr aus einem Worinnen versteht, aber auch nicht mehr aus einem —mit Heidegger gedacht— Entgegen-warten? Auch dieses bleibt noch an die technische Welt und deren Geschick gefesselt.

Gegenwärts —dies spricht nur von einem Aufbruch des Denkens. Er kennt deshalb kein Ungefähr des Wohin, weil dieses an ihm selbst vollkommen bestimmt ist und zwar aus dem Wort der Weisheits-Gestalten unserer Tradition. Daß es nicht mehr unmittelbar spricht, wie innerhalb ihrer Epochen, verstehen wir als die Gunst, am Gedachten der von sich unterschiedenen Sprache bauen zu können. Immer noch und wieder der Weisheit zuliebe. Auch und zumal derjenigen, die in den Paradoxien des Neuen Testaments zu denken gibt, indem sie unsere $\delta\acute{o}\xi\alpha$, unser alltägliches Denken, so entschieden von der Herrlichkeit Gottes, von derjenigen seines Sohnes, von derjenigen der Seinen unterscheidet, daß einer sich wundert, wie paradox auch von $\delta\acute{o}\xi\alpha$ die Rede sein muß. Die schönste Warnung davor, sich im Denken vom Gleichlaut der Namen leiten zu lassen. Die unmittelbarste Empfehlung dafür, auf die wunderbare Gedicgenheit jenes Wortes zu achten, das uns erstlich und wieder zu denken gibt.

HERIBERT BOEDER

Universität Osnabrück.