

Transzendenz

von Michael Ramming, ITP

Der Text wurde im Rahmen eines gemeinsamen Studientages des Netzwerkes migrationscharta.ch und des Instituts für Theologie und Politik (Erfahrungsaustausch, theologische Reflexionen und Strategien) in Zürich (CH) am 27. Mai 2025 vorgetragen.

Die bürgerliche Gesellschaft hatte an ihrem historischen Beginn stolz erklärt, dass die Idee eines Jenseits, eines Anderen der Welt, überflüssig geworden sei. Gott sei tot, Religion purer Aberglauben und der Mensch muss nicht nur, sondern ganz im Gegenteil er kann mit sich selbst fertig werden. Die Menschheit gab sich einem dogmatischen Fortschrittsgedanken hin, der sich unabschließbar und unaufhaltsam wähnte, wie Walter Benjamin schrieb. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Klimakrise, Kriege, soziale Verwerfungen bestimmen unsere Wirklichkeit. Wie steht es also um die Welt, die meint, sich selbst genug sein zu können? Kann sie wirklich auf das Andere ihrer selbst verzichten? Oder braucht sie nicht dringend einen Begriff davon, dass es ein Jenseits, ein sie selbst übersteigendes, ein transzendierendes geben muss, wenn sie sie selbst werden will? Es geht um die Frage, ob diese Welt sich genug ist, sich genug sein kann, ob in ihr ein Begriff von Transzendenz, oder „transcendere“ für „übersteigen“ als Praxis und Prozess eine Rolle spielen könnte. Und was der Punkt einer theologischen Reflexion zu diesem Thema sein kann.

Aber zunächst einmal eine erste Annäherung an den Begriff der Transzendenz: Transzendenz war ursprünglich als geografische Differenz von Diesseits und Jenseits zu verstehen, wie in der griechisch römischen Antike, wo es um das Leben und den Tod getrennt durch die styx, den Unterweltfluss ging.

Diesseits und Jenseits wurden dann später in der theologischen Philosophie zu der Scheidung zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein Gottes. Mit der Moderne wurde das Konzept von Transzendenz in die Immanenz einbezogen. Da gibt es einerseits die banalisierende Interpretation der Systemtheorie, in der die Transzendenz letztlich als immanente Leitunterscheidung innerhalb der Funktion des Subsystems Religion verstanden wird. D.h. Transzendenz ist nichts anderes als die spezifische Funktion des Systems „Religion“. Da gibt es aber andererseits auch die subjektphilosophische Behauptung von Georg Simmel, dass nämlich das „Transzendieren dem Leben selbst innerlich“ ist. Der Akt des Lebens selbst, so Simmel, ist begrenzt. Die Grenze selbst

aber ist per definitionem die Demarkation des Diesseits und des Jenseits, also auch die Setzung von Transzendenz.¹ Grenze und Begrenzung setzen das Jenseits von Grenze voraus. Simmel sagt sogar: „Denn die Grenze überhaupt ist zwar notwendig - jede einzelne bestimmte Grenze aber kann überschritten werden, jede Festgelegtheit verschoben, jede Schranke gesprengt; jeder solche Akt freilich findet oder schafft die neue Grenze,“² und ist also die Markierung von Transzendenz.

Fangen wir mit einer Zeitansage an:

Der Ökonom und Theologe Franz Hinkelammert hat in seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit den geistesgeschichtlichen Grundlagen der Moderne immer darauf verwiesen, dass der Kapitalismus im Grunde ein anti-utopisches Konstrukt ist. Der Kapitalismus hat eigentlich immer gedacht, dass die „Utopie“, also der Nicht-Ort (Transzendenz geografisch) das nicht zu erreichende, nicht zu verwirklichende, nicht zu Denkende ist, und damit jede Form von „Transzendenz“ und transzendieren, also das Überschreiten der je gegebenen Verhältnisse ausgeschlossen.

Das hat ihn natürlich nie daran gehindert, im Konkurrenzkampf der Systeme sich selbst eine Perfektibilität zuzuschreiben, die durchaus eschatologische, also zeitliche transzendente Eigenschaften hatte: Der perfekte Markt, der das totale Wissen voraussetzt, scheiterte immer wieder an der Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit der Menschen, bleibt aber und musste der Hoffnungshorizont der Verhältnisse bleiben.

Doch selbst damit soll nun Schluss sein: Alle Grenzmarken, die uns gesetzt werden, werden als unüberschreitbar, als unhintergebar und unaufhebbar gezeichnet. Akzeptieren wir vorübergehend eine gewisse konzeptuelle Nähe zwischen einem utopischen Horizont und dem Begriff der Transzendenz, dann soll uns jetzt klargemacht werden, dass schon ein „Denken der Welt anders“, geschweige denn einer „anderen Welt“ an Blasphemie grenzen soll. Die Welt ist, wie sie ist, Kriege, Gewalt, Herrschaft und Regierung gehören dazu, und selbst die Erkenntnis, dass unsere Lebensweise die Springquellen allen Reichtums, nämlich die Natur untergräbt, wird unter den herrschenden Bedingungen hinter einer technokratisch und wissenschaftlichen Machbarkeits-

1

„Wie das Leben auf seiner physiologischen Stufe immer Mehr-Leben ist – so erzeugt es auf der Stufe des Geistes etwas, das Mehr-als-Leben ist: das Objektive, das Gebilde, das in sich Bedeutsame [Personale?] und Geistige“, Gesamtausgabe Georg Simmel: Gesamtausgabe, hg. von Otthein Rammstedt 24 Bde. Frankfurt 1989, 13, S. 295 und: „das Transzendieren ist dem Leben selbst immanent“ S. 297.

2

Georg Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, Duncker & Humblot, Berlin 1918: Kapitel I: Die Transzendenz des Lebens. Online: https://www.socio.ch/sim/lebensanschauung/leb_1.htm

konstellation versteckt: dem Umbau vom fossilen zum postfossilen Kapitalismus. Es gibt tatsächlich nur eine Welt, aber das ist die Welt der Herrschenden.

Gottes Transzendenz ist gefallen?

Die Hölle, zu der diese Welt für die meisten Menschen gemacht ist, soll uns als Alltag, als für die meisten trauriger Alltag verkauft werden, oder mit einem Wort Walter Benjamins: als ein Zustand der Verzweiflung. Gottes Transzendenz – so Benjamin weiter – ist gefallen, eingezogen ins Menschenschicksal, der die kapitalistische Religion erkennend erfüllt.“³ Was bleibt, ist für viele das nackte Leben, für andere das Überleben und für immer mehr noch nicht einmal das. Die Frage ist also gestellt: „Wie kann man einer Katastrophe ein Ende setzen, die sich nicht mehr weiter ausdehnen kann, weil sie bereits überall ist und sogar begonnen hat, sich unter die Füße des Engels der Geschichte zu graben?“⁴

Sollen wir nun jener Spur folgen, der die Grenze die Demarkation des Unüberschreitbaren ist, jener Spur, die in die Selbstreferentialität von Gesellschaft und Geschichte führt, und die sich letztlich im Diktum der Zeitenwende wiederfindet, in jenem Denk- und Sprachverbot, dass die Erkundung des Jenseits der herrschenden Verhältnisse verbieten will?

Nein, wir halten uns besser an jene Spur, die uns zeigt, dass die Wirklichkeit uns gute Gründe an die Hand gibt, uns nicht mit ihr abzufinden, uns nicht damit abzufinden, „dass wir immer nur wieder nur Verhältnisse schaffen werden“, wie es einmal der deutsche grüne Außenminister Joschka Fischer im Zusammenhang mit dem Krieg in Jugoslawien formuliert hat. Um noch einmal auf Franz Hinkelammert zurückzukommen: Wir werden uns nicht damit abfinden, dass es kein „Bewußtsein des Möglichen angesichts seiner Unmöglichkeit“⁵ geben kann.

Transzendenz ist keine Imagination

Ein solches Verständnis von Transzendenz und transzendieren richtet sich dabei nicht auf konkret ausgefüllte andere Zeit, nicht auf einen konkret bestimmten anderen Ort. Transzendenz ist keine

3

W. Benjamin, Kapitalismus als Religion, a.a.O., S. 101.

4

Marcello Tari, There is no unhappy Revolution, Common Notions 2021.

5

Hinkelammert, zit. nach Füssel 321, in: Hinkelammert, Luzern 2023, Utopie – Mythos – Religion.

Imagination, keine Phantasterei oder Träumerei, die sich ihr Material aus dem Bestehenden, vielleicht aus der Perfektion des Bestehenden nimmt. In der christlichen Tradition steht ganz im Gegenteil am Ursprung des Transzendierens die Leere. Konkret: Am Anfang des Christentums steht das leere Grab, die Abwesenheit des Körpers. Gerade diese Abwesenheit aber führt nicht in die Resignation, in die Unterwerfung unter das Bestehende und das herrschende Regime, das Empire. Die Abwesenheit öffnet vielmehr den Raum für das Udenkbare, für das ganz Andere. Die Abwesenheit des Körpers verschließt die Welt nicht, wirft sie nicht auf sich selbst zurück. Die Leere öffnet vielmehr die Welt und erinnert daran, dass die Grenzziehung, die absolut erschien, auch ein Jenseits der Grenze kennt, um es mit den Worten Simmels zu sagen. Die Abwesenheit des Körpers, so Kuno Füssel, „ist kein bloßes Verschwinden, sondern die gleichzeitige Sprengung des Grabes und des durch das Grab repräsentierten Raumes.“ Der sich dadurch öffnende Raum ist das Jenseits des Todes, so wie er der Raum jenseits der herrschenden Verhältnisse ist. Eine so verstandene Transzendenz ist also keine Verdoppelung oder Verewigung der herrschenden Verhältnisse, die die eigentliche Welt in die Zukunft oder in unerreichbare Sphären auslagert. Sie öffnet die Welt vielmehr für das Nicht-Existierende und das Ausstehende. Das leere Grab in der christlichen Theologie ist in diesem Sinne Negation des Bestehenden und öffnet einen Raum, der sich jeder Zuschreibung, jeder Identifikation entzieht. Dieses leere Grab lässt auch, um noch einmal Kuno Füssel zu zitieren, „... die auf Selbsterhaltung orientierte Subjektivität und ihre entfremdeten Inhalte verschwinden, und indem die Haltlosigkeit einer reflexiven Selbstabsicherung von Subjektivität durchschaut wird, kann ein neues Subjekt geboren werden; nur wenn das bürgerliche Subjekt der Religion stirbt, wird Platz geschaffen für die messianische Praxis und ein messianisches Subjekt der Religion, das zuverlässigen Halt findet in der freiwilligen Selbsthingabe für die Schwestern und Brüder.“⁶

Das leere Grab führte nicht in die Traurigkeit

Genau das hatten offenkundig die ersten christlichen Gemeinden verstanden. Denn am Beginn ihrer Geschichte stand ja diese ungeheuerliche Erzählung: Das Grab ist leer. Jesus sei von den Toten auferstanden, die gemeinsame Sache gar nicht beendet, sondern im Gegenteil in eine ganz andere Richtung entschieden. Das leere Grab warf nicht in die Traurigkeit der Welt zurück, sondern hatte Platz für ein neues Verständnis der Welt geschaffen, das sich mit ihr nicht zufrieden gab.

6

Auferstehung - Einstieg in die unendliche Geschichte, Kuno Füssel, in: Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie, Dietrich Schirmer (Hrsg.), Stuttgart 1982, S. 65-71.

Das Empire hatte nicht gesiegt, der Tod hatte nicht das letzte Wort. Im Gegenteil wurde der Tod von Jesus so interpretiert, dass er ein neues Leben instituiert hatte. Dieses Leben zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass es sich den herrschenden Gesetzen nicht mehr verpflichtet fühlte, weil mit der Überwindung des Todes in der Auferstehung Jesu alle herrschenden Gesetze ihre Gültigkeit verloren hatten. Im Johannes-Evangelium wird es so ausgedrückt: „Wir ChristInnen sind in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt“. Die Aussetzung der Logik, der Gesetzmäßigkeiten, der Plausibilitäten dieser Welt galt den ersten ChristInnen als gemeinsames Band, das Menschen unterschiedlichster Herkunft und Identität, unterschiedlichster geschlechtlicher (Selbst-)Zuschreibungen zusammenbrachte.

Das Ende der Gesetze

Die ersten ChristInnen (die sich nicht als religiöse Gemeinschaften verstanden, sich hier aber schon ChristInnen nannten) lebten in „Paroikias“ in Gemeinschaften zusammen. Sie waren der Welt Fremde, Heimatlose und Umherwandernde, ohne jeden bürgerrechtlichen Schutz, wie es im 2. Brief von Paulus an die Epheser beschrieben ist. (Eigenmann, 18) Sie hatten das Imperium für abgesetzt erklärt, oder eben ihrer eigenen Aussetzung aus dem Imperium, ihrer eigenen Zurückwerfung auf das nackte Überleben ihren eigenen Ort des Über-Lebens, nein des Lebens, entgegengesetzt. Auch wenn der Philosoph Giorgio Agamben den folgenden Satz auf die paulinische Theologie bezieht, dürfte er doch über Paulus hinweg für weite Bereiche des frühen Christentums gelten: „Die messianische Berufung ist kein Recht und produziert auch keine Identität. Sie ist eine allgemeine Potenz ... Messianisch zu sein, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des Als-ob-nicht. Aber diese Enteignung gründet keine neue Identität ...“ (Agamben, Die Zeit, die bleibt, 37) Also: als ob der nomos nicht existiert und keine Gültigkeit hat.

Diese „für ausgesetzt erklärten Gesetze“ waren offenkundig der Punkt, weshalb das frühe Christentum so schnell wuchs, und das eben über Klassen, Geschlechter, ethnische und religiöse Grenzen hinweg. Das Wachstum war jedenfalls so rasant, dass schon im 2. Jh. der platonische Philosoph Celsus die christlichen Gemeinschaften nicht nur beschimpfte, sondern sie zugleich auch schon aufforderte, sich in die herrschenden Verhältnisse zu integrieren und so wohl zu ihrer politischen und ideologischen Legitimität beizutragen. „Hört auf, Euch der Erfüllung bürgerlicher Pflichten zu entziehen und den Militärdienst zu verweigern: Übernehmt euren Anteil an öffentlichen Ämtern, wenn es sein muss, damit die Gesetze gerettet werden und die Frömmigkeit erhalten bleibt.“ (Clevenot, Die Christen, 81) Celsus ist einerseits von Unverständnis und Abscheu über diese sich verbreitenden Gemeinschaften eben zunächst

einfacher Leute, die sich einen Dreck um die herrschenden Verhältnisse scheren, geprägt und ahnt zugleich, dass sie eine Gefahr für die von ihm so geliebte gesellschaftliche Ordnung darstellen. Man kann vielleicht sagen, dass sich die ersten ChristInnen aus der Gesellschaft zurückzogen, nicht wirklich ein eigenes Programm entwickelten und offensiv nach außen trugen. Nehmen wir das Beispiel des Philemonbriefes: Ein Sklave aus einer christlichen Gemeinschaft will nicht zu seinem Besitzer zurückkehren und diskutiert dies in seiner Kommune. Alle raten ihm ab und sagen, dass er aber in der Gemeinschaft ein Freier sei. Unverständlich? Das erstaunliche Ende: auch der Besitzer wird Mitglied in der Kommune, der Sklave ist nun wirklich frei. Man muss sich die ersten Kommunen der ChristInnen also als Gemeinschaften vorstellen, die zunächst für sich selbst, für ihre Gemeinschaft die Gesetze für bedeutungslos erklärt hatten, und nur aus dieser Position in Konflikte mit den Herrschenden gerieten. Denen allerdings war schnell klar, dass sich hinter den christlichen Gemeinschaften eine unversöhnliche und grundlegende Ablehnung des herrschenden römischen Reiches verbarg.

Kein Rückzug aus der Welt

Die christlichen Kommunen hatten sich aus der Gesellschaft zurückgezogen. Dieser Rückzug aber war kein geographischer Rückzug, kein Rückzug aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Christliche Kommunen gab es im Gegenteil vor allem in den großen Städten und Metropolen des Reiches, in Rom, Korinth, in Jerusalem in den syrischen und türkischen Städten. Ihre Mitglieder gingen ihren beruflichen Tätigkeiten nach, sie zogen sich nicht in die Wüste zurück. Dies geschah erst im vierten Jahrhundert mit der Entstehung des ersten Mönchtums und der Idee des Klosters. Sie wollten kein Jenseits der Welt, sondern eine andere Welt. Verschiedene gesellschaftliche und historische Situationen erfordern also sehr unterschiedliche Konzepte von Destitution und Desertion. Es kann sich sehr wohl in der Metropole wie auch im Kloster oder der Wüste vollziehen. Die Kommune ist jedenfalls überall dort anwesend, wo Menschen sich im Geiste der unversöhnlichen Zurückweisung herrschender und beherrschender Gesetze zusammenrotten.

Die Überzeugung und Hoffnung der ersten ChristInnen ist im Rückgriff auf eine alttestamentliche Stelle beim Propheten Jesaja auch inhaltlich bestimmt. Denn die Behauptung der Aussetzung der Gesetze war ja keine voluntaristische, inhaltsleer antinomistische Vorstellung (auch wenn es diese Tendenzen z.B. in der korinthischen Gemeinde gab). Sie war vielmehr an die Leerstellen des Lebens gebunden, an die Grenzen des Lebens selbst und die ungeheuerliche Vorstellung, dass diese Grenzen nicht das letzte Wort haben dürfen: „Ich, Johannes, sah einen

neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. ... Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen, ... ich mache alles neu....“ (sie hatten das Imperium für abgesetzt erklärt, oder eben ihrer eigenen Aussetzung aus dem Imperium, ihrer eigenen Zurückwerfung auf das nackte Überleben ihren eigenen Ort des Über-Lebens, nein des Lebens, entgegengesetzt). Die messianische Hoffnung, die auch einen Zeitindex hat, treibt die menschliche Hoffnung über das vermeintlich menschenmögliche hinaus. Sie glaubt wirklich an die Befreiung für alle, sie glaubt wirklich an die Überwindung des Todes. Wir nennen das Transzendenz, also „Überschreitung“.

Nochmal die Moderne und ihre Aporien

Horkheimer/Benjamin

Wir stoßen hier auf eine alte Auseinandersetzung zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin, und also wieder auf die Frage nach dem Verhältnis von Moderne und Transzendenz. Der jüdische Philosoph Walter Benjamin hatte gesagt, dass für den historischen Materialisten „das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen (ist) ...“ Horkheimer hatte dagegen gehalten, dass „...die Feststellung der Unabgeschlossenheit idealistisch (ist) ... wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“⁷ Benjamin erwiderte, dass man an der Unabgeschlossenheit vergangenen Leides festhalten müsse. Er kritisiert in seinen geschichtsphilosophischen Thesen z.B. die Sozialdemokratie für ihre Fortschrittsgläubigkeit, der die vergangenen Kämpfe nichts zählten. Auch Horkheimer erkennt die Paradoxie menschlicher Existenz, die auf universale Solidarität, und somit auf eine rückwärtsgewandte Solidarität aus sei, zugleich aber die Unmöglichkeit einer solchen Solidarität – um der Wirklichkeit willen – anerkennen muss: Die Idee der „vollkommenen Gerechtigkeit“ (Horkheimer 1968, S. 374, zit. n. Peukert 1978, S. 309)⁸, so Helmut Peukert, einer der Vordenker der politischen Theologie, kann nur zum Alptraum werden: Denn wie kann ein glückliches Bewusstsein in der potentiellen

7

Max Horkheimer, *Brief vom 16.3. 1937 an Benjamin*, unv. Ms., mitgeteilt in: Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?*, in: Peter Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a. M.

8

Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, Bd. a. M.

Zukunft möglich sein, wenn es damit einhergeht, die Leiden der vergangenen Opfer nicht zu vergessen und damit ihre Leidensgeschichte nicht beendet wird, ja unabgegolten bleibt? „Aber“, so Peukert weiter, „enthüllt dieser Alptraum nicht erst die reale Situation?“ (Peukert 1978, S. 309)⁹ Benjamin hielt deshalb an einer Vorstellung von Solidarität fest, die sich im „Eingedenken“, in der Erinnerung an die Toten, die Erschlagenen zu bewähren hat.¹⁰ Man könnte hier auch von einem Denken der Transzendenz sprechen, die sich an der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit erproben muss.

Habermas¹¹

Der Prozess einer kritischen Aneignung wesentlicher Gehalte der religiösen Überlieferung ist noch im Gang, sein Resultat schwer vorherzusagen. Ich wiederhole es gerne: „Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“

Das bedeutet noch keine Zustimmung zu Peukerts These, dass sich die Diskurstheorie der Moral und der Ethik in Grenzfragen so verheddert, dass sie sich zu einer theologischen Fundierung genötigt sieht. Gewiss, ein sozialisatorisch wirksames oder pädagogisches Handeln, das unter dem Schirm vorgeschossener Mündigkeit beim Anderen Freiheit provozieren will, muss mit dem Entgegenkommen von Umständen und spontanen Kräften rechnen, die es nicht zugleich kontrollieren kann. Und mit einer Orientierung an unbedingten moralischen Erwartungen steigert das Subjekt die Art seiner Verletzbarkeit, die es von einem schonenden moralischen Umgang der anderen gerade abhängig macht. Doch bezeugt das Risiko eines Misslingens, ja der Vernichtung von Freiheit gerade in den Prozessen, die die Freiheit fördern und verwirklichen sollen, nur die Verfassung unserer endlichen Existenz – ich meine die Notwendigkeit eines, wie Peirce immer wieder betont hat, selbstentäußernden, transzendierenden Vorgriffs auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, der uns zugleich eingeräumt und zugemutet wird. Im

9

Peukert, *Wissenschaftstheorie*, S. 309.

10

Vgl. ebd.

¹¹ J. Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, Replik auf Beiträge zu einer 1988 von der Theologischen Fakultät der Universität Chicago veranstalteten Konferenz. In: *Texte und Kontexte* Jürgen Habermas, Frankfurt am Main, 1991.

kommunikativen Handeln orientieren wir uns an Geltungsansprüchen, die wir nur im Kontext unserer Sprachen und unserer Lebensformen faktisch erheben können, auch wenn die implizit mitgesetzte Einlösbarkeit über die Provinzialität des jeweiligen historischen Standortes hinausweist. Ausgesetzt sind wir der Bewegung einer Transzendenz von innen, die uns sowenig zur Verfügung steht wie uns die Aktualität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache (oder des Logos) macht. Die anamnetisch verfasste Vernunft, die Metz und Peukert gegen eine platonistisch verkürzte, zeitunempfindliche kommunikative Vernunft mit Recht immer wieder einklagen, konfrontiert uns mit der skrupulösen Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer. Dadurch werden wir uns der Grenzen jener ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen bewusst; aber sie vermag nicht, uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern. Dass universelle Bundesgenossenschaft retroaktiv, nach rückwärts, nur im schwachen Medium unserer Erinnerung, des Gedächtnisses der lebenden Generationen und der überlieferten anamnetischen Zeugnisse sollte wirksam werden können, widerstreitet unserem moralischen Bedürfnis. Aber die brennende Erfahrung eines Defizits ist noch kein hinreichendes Argument für die Annahme einer absoluten, im Tode rettenden Freiheit. Das Postulat eines Gottes, der in dem zeitlichen, endlichen, sich selbst überschreitenden intersubjektiven Handeln in der Form einer hoffenden Erwartung entworfen wird, stützt sich auf eine Erfahrung, die entweder in der Sprache des religiösen Diskurses als solche anerkannt wird – oder ihre Evidenz verliert.

Peukert selbst rekurriert auf eine nur in der Sprache der christlichen Überlieferung zugängliche, mit dem religiösen Diskurs unauflöslich verwobene Erfahrung: dass mit dem Kreuzestod der Unheilszusammenhang des Bösen gebrochen ist. Ohne diese „Zuvorkommende“ Güte Gottes bleibt eine Solidarität unter Menschen, die einander unbedingt anerkennen, ohne die Verbürgung eines Erfolges, der über den einzelnen Akt und den Augenblick des von ihm entzündeten Leuchtens im Auge des anderen hinausreicht. Es ist ja wahr: was Menschen überhaupt gelingt, verdanken sie jenen seltenen Konstellationen, in denen sich eigene Kräfte mit der Gunst der historischen Stunde verbünden können. Aber die Erfahrung, dass wir auf diese Gunst angewiesen sind, ist noch keine Lizenz für die Annahme eines göttlichen Heilsversprechens.

Adorno

Als „alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt.“ (GS 11, 129; Zur Schlusszene des Faust)

Theologie: klein und hässlich?

Ich komme zurück auf die Grundfrage der nach der Transzendenz. Ich glaube, dass unser Rekurs auf den spezifischen Transzendenzbegriff in der christlichen Theologie zeigt, dass das Denken von Transzendenz, die Überzeugung von der Möglichkeit einer Welt jenseits der Welt, die Voraussetzung freier Gestaltung, entschiedener Subjektwerdung und Ausweg aus der Hoffnungslosigkeit ist. Transzendenz ist die notwendige Voraussetzung der Aussetzung der herrschenden Verhältnisse, wie sie als Unterströmung im Christentum immer praktiziert wurde. Die Aussetzung der herrschenden Verhältnisse ist nicht nur bloße Negation der Wirklichkeit, sondern die hoffende Negation der Wirklichkeit. Wirkliche Politik, jedes wirklich politische Denken ist auf solche Transzendenz gebaut. Gerade wenn sie, um mit unserem Genossen Walter Benjamin zu sprechen, das profane Glück zum Ziel hat. Jede Politik, die die Notwendigkeit eines solchen transzendenten Bezugs negiert, ist bloße Verwaltung. Verwaltung des Elends. So, wie es mit den Worten des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy gesprochen, dem Christentum nie um die Welt hinter der Welt, um das Jenseits der Welt gegangen sei, sondern gerade andersherum, das Andere der Welt in den Mittelpunkt zu rücken, das, was anders ist als jede existierende Welt.¹² Solche Transzendenz müssen wir auch von unserem gesellschaftlichen Handeln, von politischer Existenz verlangen: Nochmal mit Nancy gesprochen: „Es geht darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.“ Also auch Politik (ganz allgemein als Gestaltung der Wirklichkeit gedacht) muss auf das Jenseits ihres theoretisch und praktisch Denkbaren aus sein. Sonst verharret auch sie im Gegebenen und bleibt im besten Fall seine Spiegelung. Unserer Welt fehlt diese Offenheit auf die Wahrheit hin, und eben deshalb produziert und reproduziert sie nichts als das Elend. Das große Pathos, dass die Welt mit sich selbst zurechtkommen kann, das die letzten Jahrhunderte bestimmt hat, müsste seinen Beweis noch antreten. Und dabei geht es nicht um ein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern um das Leben der Menschen. Zu glauben, man könne eine Welt ohne Transzendenz denken, wird ihr Diesseits immer verfehlen.

¹²

Jean-Luc Nancy, Die Dekonstruktion des Christentums, Regensburg 2008, 13.