

Isabella Guanzini

# Anfang und Ursprung

ratio fidei

*Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie*

Massimo Cacciari und  
Hans Urs von Balthasar

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von

Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und  
Saskia Wendel

Band 58

Isabella Guanzini

# Anfang und Ursprung

Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar

Aus dem Italienischen von Bettina Müller Renzoni

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

eISBN 978-3-7917-7112-0 (PDF)

© 2016 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg  
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:  
ISBN 978-3-7917-2778-3

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	11
-----------------	----

## Erster Teil

### Das dem Logos Vorhergehende

Befragung des Anfangs in der Philosophie von Massimo Cacciari

#### Kapitel 1

1. Das Wagnis des <i>Logos</i> .....	21
2. Vom Anfang: <i>dramatis cogitatio</i> .....	23
3. Der Tod, die Frage nach dem Anfang .....	27
4. <i>Zwischen</i> absoluter Treue und dem Sich-Fügen in den Verlust .....	31
5. Eros des Unerreichbaren: Figuren der Ab-/Anwesenheit.....	36
6. An den Anfang zurückkehren.....	40

#### Kapitel 2

1. Was ist der Anfang, nach Kant? .....	45
2. Die obskure Illumination des Heiligen: Heidegger .....	47
3. Die Einführung in den Anfang: Hegel .....	51
4. Den Anfang befreien. Über Schelling hinaus .....	56
5. Das Prinzip des Anfangs: Freiheit.....	60
6. Über das Vorausgesetzte: Schelling und Rosenzweig.....	64
7. Das Paradox des <i>possesit</i> und die höchste Askese .....	68
8. <i>Deus absconditus</i> : der Entzogene .....	72

**Zweiter Teil**  
**Das Mögliche und das Geoffenbarte**  
 Theologische Schnittpunkte, Vermutungen und Widerlegungen

Kapitel 1

1. Freiheit des Ursprungs: Schelling .....	79
2. <i>Im</i> Anfang war das Wort.....	82
3. <i>Dramatis Personae</i> : im Raum der Trinität.....	86
4. Die extreme Freiheit des Sohns: Agápe.....	89
5. Die fortwährende Agonie der Gläubigen.....	92
6. Dramatische Eschatologie.....	95

Kapitel 2

1. Vorausgesetztes und Darstellung .....	101
2. Über Freiheit und Indifferenz.....	103
3. Apathischer Ursprung und negativer Mystizismus .....	107
4. Das Transzendente der reinen Exposition.....	109
5. Das Offene und das Heil des Seienden .....	112
6. Zeit der Entscheidung: Theodramatik.....	115
7. Der christliche Weg und das Rätsel der Bestimmung .....	117
8. Anfängliche Indifferenz und ursprüngliche Zuneigung .....	120

**Dritter Teil**  
**Die Herkunft von Agápe**  
 Der Logos der Liebe bei Hans Urs von Balthasar

Kapitel 1

1. Gemeinsames Erbe, dialektischer Hintergrund.....	127
2. Die theologische Latenz Schellings .....	130
3. Die Bastionen schleifen und die Schwelle bewohnen .....	134
4. Philosophie und Theologie: Epochenwandel.....	140
5. Wahrheit als <i>re-velatio</i> .....	144
6. Wahrnehmung der Form: Die Schönheit des Wahren.....	148
7. Die Transzendentalen Ideen: Der Kampf mit dem Chaos .....	155
8. Die theologische Diagonale der Ästhetik.....	158

## Kapitel 2

1. Göttlicher Logos und Ästhetik der Gestalt.....	163
2. Die glaubhafte Liebe: Logik von <i>agápe</i> .....	166
3. Eros und <i>agápe</i> : über die Alternative hinaus.....	169
4. Begegnungen, Einflüsse und Einwirkungen <i>en agápe</i> .....	173
5. Der Sohn, (unendliche) Exegese des Vaters.....	176
6. Der Abgrund der unendlichen Enthüllung.....	181
7. Zeugung: <i>Mysterium Trinitatis</i> .....	186

## Kapitel 3

1. Am Anfang war das Wort: <i>Kenosis</i> Gottes.....	191
2. <i>Analogia caritatis</i> und Teilhabe.....	195
3. Phänomenologie oder Metaphysik von Agape?.....	198
4. Das Erbe Balthasars. Ein neuer Anfang.....	202
5. Die post-idealistische Theologie: Aussichten.....	206

Literaturverzeichnis.....	211
---------------------------	-----



*Erschloss in ihrer Ewigkeit sich, außer  
Der Zeit und jeglicher Begrenzung, wie's ihr  
Gefiel, die ewige Liebe in neuen Lieben.  
(Dante, Paradies, XXIX, 16–18)*



# Einleitung

Die Zeitgenossenschaft der Philosophie Massimo Cacciari und der Theologie Hans Urs von Balthasars offenbart Züge des Unzeitigen. In ihrem Bestreben, die Gegenwart zu verstehen, begeben sich beide Autoren in einen Zustand der zeitlichen Phasenverschiebung, des Unzeitgemäßen, um mit Nietzsche zu sprechen<sup>1</sup>: Ihr Zeitgenössisch-Sein zeigt sich in ihrer spezifischen, aber je unterschiedlichen Dyschronie, durch die sie nicht genau mit ihrem eigenen Zeitalter übereinstimmen, was ihnen jedoch erlaubt, dieses mit klarem Verstand zu betrachten.

Die beiden Denker erleben, erinnern und begreifen die Zeit in einer neuartigen, liebevollen und unermüdlichen Verbindung mit anderen Zeiten: Zitierung, vielfältige Verweise und ein Durchqueren von Texten und Autoren der Vergangenheit werden zu einem strengen Exerzitium der Zeitgenossenschaft, in einem unvermeidlich erscheinenden Bedürfnis – so als hätten sie den Eindruck einer verkürzten Zeitlichkeit. Diese tief empfundene Notwendigkeit, die von innen heraus ihr Denken bewegt, führt sie von sich weg, um sie dann erneut zurückkehren zu lassen in ihr eigenes *saeculum*. Bei beiden handelt es sich dabei nicht einfach nur um archäologische Nostalgie, sondern um einen wissenden Anachronismus, der, indem er keine gänzliche Zugehörigkeit zur eigenen Zeit erlaubt, auch ihre Epoche daran hindert, ganz mit sich selbst zusammenzufallen: Die beiden Autoren schaffen auf diese Weise Durchgänge und Spalten in der Gegenwart, wodurch sie dem Neuen den notwendigen Raum geben, diese zu durchqueren.

Sowohl Massimo Cacciari als auch Hans Urs von Balthasar suchen nach den Signaturen des Archaischen – nicht als fernes und verlorenes Paradies, sondern als etwas, das der *arché* so nah wie möglich kommt –, die in ihrer Aktualität pulsieren, wohl wissend, dass nur im Unerinnerbaren der notwendige Schlüssel zum Verständnis der Gegenwart liegt. Ihr Denken folgt, auf ganz unterschiedlichen Wegen, immer dem Originären: In ihrem verwegenen Umgang mit der abgründigen, unvordenklichen Tiefe des Anfangs wollen sowohl Balthasar als auch Cacciari – mit einer Klarheit, an die wir nicht mehr gewöhnt waren – ein Programm der theologischen Rehabilitation der Ontologie vorlegen, die in den Falten der Motive liegt, welche der späte Schelling mit besonderer Bestimmtheit, wenn auch in unvollendeten Skizzen, ausgearbeitet hatte. Beide anerkennen denn auch die Herkunft unseres Seins und Denkens aus einem unerreichbaren Hintergrund, der uns nicht gehört und dennoch Anziehungspunkt von jedem *logos* und *pathos* wird.

Entlang eines Wegs, der weder zu einer abstrakten Transzendenz noch zu einem Rückzug in den theogonischen Grund der Seele führt, ahnt der Logos eine Vorgän-

---

1 Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Nudità*, Roma 2009, 19–32.

gigkeit voraus, ein ursprüngliches *páthema*, das ihn umstürzt, indem es Zeichen seiner Präsenz sichtbar macht: Weder vom Wissen «verschlungen» noch eine sakralisierte Unvordenklichkeit, fordert dieses sich positiv anbietende *Prins* eine spezielle Empfindungsfähigkeit für den Sinn und eine logische Intuition für das, was über jede Bestimmung hinausgeht.

Sehr erhellend erweist sich in diesem Zusammenhang Odo Marquardt, der Schelling einen «Zeitgenossen inkognito»<sup>2</sup> nennt: Seine Natur als *vanishing mediator* zwischen den Zeiten, die ihn zu einem aufmerksamen Beobachter des Endes einer Epoche und zum antreibenden Subjekt der folgenden gemacht hat, hat ihn zugleich eine kritische Haltung gegenüber der Gegenwart einnehmen lassen, was heutzutage, angesichts der sterilen Rationalität objektiver Verbindlichkeiten, beherrscht von Wirkungsursachen und einer abstrakten Form, die ihre Vitalität schwächt, weil ihr Erzählungen und mögliche Mythologien fehlen, eine Erfordernis darstellt. Solchen Geometrien des Logos und der Welt hat Schelling das Labyrinth eines Denkens der *Freiheit als wahren Ursprungs* gegenübergestellt, im Lichte eines Göttlichen, das als Leben und realer Prozess verstanden wird, das in der christlichen Gestalt seinen höchsten Ausdruck, nämlich den Ausdruck höchster Freiheit, findet. Die gesamte Wahrheit des Christentums konzentriert und offenbart sich für Schelling in der freien Person Christi, der einen freien Gott bezeichnet, den einzigen, der die Möglichkeit hat zu beginnen.

Das schellingsche Verständnis des *Ab-grunds* [Deutsch im Original], von dem alle Dinge ausgehen, ein Raum der Kräfte und des Urchaos, der das Geheimnis Gottes und der Schöpfung der Welt bewahrt, erscheint als beharrlich richtungweisend auf dem dia-aporetischen Weg von Massimo Cacciari. Insbesondere die Frage nach der Realität der Freiheit verbindet die beiden Welten, die sich begegnen und gemeinsam in die nächtliche Zeit des Seins vordringen, selbst wenn es diejenige Gottes sein sollte. Es geht also darum, alles loszulassen und alles Vorausgesetzte zu beseitigen, um mit unschuldigem Blick zum Anfang zurückzukehren. Nur auf diesem Weg kann die Frage so radikal werden, dass sie das abgründige Problem des Unbedingten berührt, das keinem Ding gleichgestellt und auf keines zurückgeführt werden kann.

Im italienischen Kontext ist Massimo Cacciari der Philosoph, der in den Bahnen des klassischen Wegs des Logos den bedeutendsten Versuch einer Untersuchung des enigmatischen Hintergrunds der Offenbarung ausarbeitet, indem er ihn als unmöglichen Anfang denkt, als absolute In-differenz, als Öffnung gegenüber jeder Möglichkeit und jeder Differenz, als widerständigen und ungreifbaren Weg, der sich entzieht, indem er sich offenbart. Die authentische Freiheit der Potenzialität des Seins besteht nicht darin, der entsprechenden Spannung zu folgen, sondern in ihrem *Nicht-sein-Können* – frei von jedem Wollen, auch sich selbst zu wollen – wird der Anfang reine Indifferenz, die in sich, in der Ruhe ihrer All-Möglichkeit, jede mögliche Welt enthält.

---

2 MARQUARDT, Odo, Schelling – Zeitgenosse inkognito, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hg.), Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie, Freiburg-München 1975, 9–26.

Vor dem Hintergrund einer Ontologie, die durch eine konstitutive, dialektisch nie ganz synthetisierbare Antinomizität gekennzeichnet ist, richtet Cacciari den Blick auf den Akt der abgründigen und ursprünglichen Freiheit Gottes, auf seinen vitalen Grund, den heiligen Schoß des *Mysterium Trinitatis*. Die Omnikompossibilität des Anfangs kann einen Weg positiver Benennung des Vorausgesetzten schaffen, unter der Bedingung, dass in ihr kein Zwang der Manifestation sei, keine Notwendigkeit der Erschaffung oder des Übergangs zum Sein.

In diesem Sinn will die Philosophie Cacciaris Ausdruck, Darstellung und Inszenierung des Dramas des Denkens und der tragischen Erfahrung sein, von der es sich nährt und sich authentisch am Leben erhält. Ohne sich der Notwendigkeit einer neuen metaphysischen Historisierung des Absoluten oder des trinitarischen Gottes zu beugen, indem er seine Spekulation verknüpft mit dem «unwiderruflichen» Geist der *Philosophie der Offenbarung* und den *Weltaltern* von Schelling, sucht er einen Zugang zu jener *crux philosophorum*, die eben das Denken des Anfangs ist, nicht als Ursache oder Antriebsmotor des schöpferischen Prozesses, sondern als ursprüngliche Entscheidung, die vor dem Vater kommt, die unterscheidet, ohne zu trennen, auf der Linie der Differenz, aber auch der Versöhnung des Göttlichen mit der Geschichte. Cacciari besteht darauf, die Offenbarung als eine Ent-hüllung zu begreifen, die ihr unenthüllbares Residuum bewahrt, das Nicht ihres Ent-hüllens behütet und ihr Offenbaren in den Spuren des Stillschweigens denkt, in denen sie ihren Ursprung hat, gleich einer Ikone, die auf ein unmöglich darzustellendes Jenseits verweist.

Das Interesse seiner Ausgangsposition, die zugleich den riskanten und problematischen Punkt seines spekulativen Wegs darstellt, liegt also im Denken dieser Dialektik/Dramatik des Ursprungs und der Bestimmung, die der Freiheit des geschichtlichen Seins und der irdischen Kreativität ontologisches Gewicht zuerkennt. Sein Werk ist durchdrungen und geleitet – wenn auch im ständigen Bewusstsein seiner ungelösten und in der Schwebelage befindlichen Bedingung – von der Entscheidung und der Emotion, Rechenschaft ablegen zu müssen über die Arbeit der *Singularität*, das heißt jenes *Punktes* der Gegenwart, der weder geglaubt noch erkannt, sondern nur vom Denken durchquert und angeregt werden kann. Und zwar von einem Denken, das darin versinkt und Bahnen gräbt, ohne sich deshalb einfach zu verlieren, aber auch ohne sich notwendigerweise wiederzufinden.

Dennoch entspricht dieser Punkt der Singularität dem realen Raum des «Ausströmens des Logos», der Möglichkeit seiner Bewegung in der Zeit: Das Absolute ist denn auch in der Tat ursprünglich inbegriffen in der Freiheit des fleischgewordenen Geistes, beteiligt am «Weltalter des Sohnes», das sich geschichtlich entfaltet und das Endliche als Endliches darlegt. Massimo Cacciari will nicht vor der konkreten Singularität zurückweichen, indem er sich auf eine Zukunft oder einen über den Geschehnissen stehenden Himmel verlässt: Das anfängliche Versprechen vertraut radikal auf die kontingente Entscheidung der Söhne, auf ihre Freiheit der Übereinstimmung («Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde Glauben vorfinden?», Lk 18,8), auf ihre Wahl der Agápe, in Erwartung eines radikal offenen *Eschatons*. Die geschichtliche und anthropologische Dichte dieses omnikompossiblen Ausgangs der

Offenbarung – aufgrund derer nicht nur die Schöpfung, sondern auch der Geist stöhnt, in Erwartung einer Vollendung, aber auch eines jederzeit möglichen Scheiterns – bilden ein *colloquium salutis* zwischen Mensch und Gott, das noch tragisch unsicher, weder deduzierbar noch antizipierbar ist und jede vorherbestimmte (Heilsökonomie) beunruhigt, weil es den dunklen Schatten des Widerspruchs, des Unverständnisses, der Irrrede und des Zeugnisses *für nichts* über sie wirft.

Während für Massimo Cacciari der Anfang in jenem Nicht-Seienden besteht, (das überhaupt ermöglicht, dass etwas bestimmbar ist<sup>3</sup>), macht für Hans Urs von Balthasar dagegen der Ursprung grundsätzlich möglich, dass etwas liebenswert ist.

Der Grund unseres spezifischen Interesses an der Perspektive Balthasars liegt darin, dass er trotz seiner grundlegenden Andersartigkeit im Vergleich zum philosophisch-politisch-kulturellen Hintergrund Cacciaris Fragen vorwegzunehmen, Probleme aufzuwerfen und Autoren zu rezipieren scheint, mit denen sich auch der venezianische Philosoph – wenngleich auf seine eigene Weise – lebhaft auseinandergesetzt hat. Das spezifische Element der Gegenüberstellung liegt in der Beziehung Balthasars zur Schule des deutschen Idealismus und dabei insbesondere zum Werk Schellings. Damit scheint jener unsichtbare Faden wieder aufgenommen zu werden, der Balthasar in einer untergründigen Bewegung von Verweis und Distanzierung, Intuition und Überdenken mit jenem unerreichbaren *Prius* verbindet, das im Philosophen des Idealismus – und auch in Cacciari – eine beherzte und (innige) Formulierung findet. Die Schelling'sche *Spätphilosophie* [Deutsch im Original] zeigt sich – ausdrücklich bei Cacciari, weniger explizit und unbestimmter bei Balthasar – als gemeinsame Matrix eines (Denkens des Göttlichen) im Lichte eines unerreichbaren und abgründigen Hintergrunds, in dem Gott selbst sich als Trinität entfaltet.

Wir sind der Ansicht, dass die (neue) Frage über das Ursprüngliche, die Schelling vor allem in seinen letzten Werken aufwirft, den *gemeinsamen Inspirator* der interessantesten Entwicklungen zeitgenössischen philosophischen und theologischen Denkens vereint in ihrem Versuch einer spekulativen Wieder-Aufnahme der unbedingten Freiheit des *Theion*, der Unvordenklichkeit der Agápe sowie des Mysteriums des affektiven Ursprungs des *Logos*. Hans Urs von Balthasar bringt auf theologischem Gebiet scheinbar ein spezielles Interesse für diese Linie der Befragung des Vorausgesetzten zum Ausdruck, wenngleich in einem ungewissen Ton sowie in latenter und bedächtiger Form. Unseres Erachtens ist er der einzige Theologe des 20. Jahrhunderts, der die Tiefe dieser parallelen Strömung der theologischen Auseinandersetzung ausgelotet hat, welche die gegenwärtige philosophische *Koiné* heute wiederzuentdecken scheint in ihrer ganzen Neuheit und Fruchtbarkeit hinsichtlich der Frage nach Gott, nach dem Sein, der Geschichte und dem Menschen.

Die Erkundung erfolgte anhand einer Fokussierung auf zwei spezifische kontextuelle Fragen. Die erste untersucht die ontologische, in der Offenbarung Gottes als Agápe implizierte Qualität. Trotz der Eindringlichkeit der theologischen Suche im

---

3 CACCIARI, Massimo, *Della cosa ultima*, Milano 2004, 440.

Umfeld des affektiven Fundaments der göttlichen Trinität hat die philosophische Theologie Mühe, eine Ontologie zu erarbeiten, die dem wesentlichen Verständnis des Gottes des Christentums gewachsen ist. Der theologische Diskurs riskiert daher hinsichtlich des *fundamentum inconcussum* der biblisch offenbarten Wahrheit ein übermäßig rhetorisches Abdriften oder einen ausschließlich spirituellen Widerhall, die nach einer verstärkt philosophischen und theologischen Reflexion verlangen.

Die Überlegungen Balthasars beginnen und enden getreu der Überzeugung, dass ein in sich selbst ineffektiver Logos, der a priori Zuverlässigkeit und *episteme*, Welt und Transzendenz, Freiheit und Gnade, Wahrheit und Gerechtigkeit gewährleisten sollte, keine bedeutsame Potenzialität für die heutige Konfrontation von menschlicher Welt und biblischer Offenbarung besitzt. Deshalb gilt: Entweder der Logos enthüllt etwas vom Geheimnis seiner ursprünglichen und konstitutiven Verflochtenheit mit der Agápe, oder es gibt keine Versöhnung zwischen den beiden, sondern nur den für alle destruktiven *pólemos* sowie gegenseitige Übergriffe, die sich um keine Sinnfrage kümmern. Entweder zeigt Agápe ihre enigmatische Zugewandtheit dem *Prius* gegenüber, der das Ausströmen des Logos aus dem Unbestimmten des Chaos hervorbringt und rechtfertigt, oder es gibt keine mögliche Ordnung der Affekte: weder eine Ethik, die sich daran orientieren könnte, noch eine *Pietas*, die sich der Unsinnigkeit eines bloß prozeduralen *Nómos* oder eines rein despotischen *Mythos* entgegenstellen könnte.

Das Thema der Agápe kann also nicht nur als eine affektive Ergänzung zur Problematik des metaphysischen Fundaments abgehandelt werden, um ihr stillschweigend die Vereinbarkeit mit der Offenbarung anzuvertrauen, welche die Theorie nicht mehr imstande ist spekulativ in intellektuell erfassbarer Weise und für den Glauben ehrenhaft zu behaupten. Die Offenbarung der Agápe bringt das Ausströmen des Logos – als Sohn – aus dem ontologischen Kreis eines Göttlichen ins Spiel, den die metaphysische Tradition in die vollständige Fremdheit/Immunität getrieben hat, aus den Logiken des *pathos* und den Kräften der Intentionalität/Relationalität, die der Konstitution der Liebe als Ereignis innewohnen – weder auf das Gesetz noch auf das Sein zurückführbar.

Die zweite kontextuelle Frage führt daher zu den Bedingungen der Denkbarkeit der Verbindung von Zuneigung und Fundament, indem unkonventionelle Anregungen erkundet werden, die sich im Rahmen des zeitgenössischen Neuaufkommens sowie – im italienischen Kontext – der radikal ontologischen Fragestellung ergeben.

Die Analyse von Balthasars Denken beabsichtigt, seinen Versuch auszuleuchten, eine Idee der Wahrheit wiederzugewinnen, in der Immanenz und Transzendenz auf konstitutive Weise verbunden sind in einer Dialektik von Austausch und gegenseitigem Verweis, in einer unüberwindbaren und nicht anpassbaren Rekombination von Andersartigkeit und Konkretheit: In diese Richtung tendiert die Metaphysik, auf dem Weg über Thomas von Aquin und vor allem Schelling, sich auf die Idee des *Primats der Freiheit* und der *Liebe ohne Fundament* zu konzentrieren. In dieser Bewegung des Seins und des Denkens stellt sich Hans Urs von Balthasar auf eine radikal innovative Linie des Gott-Denkens, in der die Vernunft, eingetaucht in das Staunen und die dem Risiko ausgesetzte Verwunderung über ein solches Unterfangen, sich in dem Moment

selbst erkennt, in dem sie den Mut findet, sich zu verlieren beziehungsweise einzusinken in den Anfang und das Ende, aus denen allein sie wiedergeboren werden kann. Eine Unruhe gleich einem Schauer ergreift sie in diesem Gestus, der die Linearität ihrer traditionellen Pfade erschüttert und jede Bestimmtheit erzittern lässt, ihrer Fixierung entreißt und sie dem öffnet, was nicht ist.

Genau in diesem Sinn können sowohl Balthasar als auch Cacciari im Fahrwasser Heideggers bestätigen, dass die metaphysische Frage ausgehend von ihrer originären Bedeutung als Frage nach dem Ursprung und der Bestimmung der Welt neu formuliert werden muss: Die «Metaphysik der Schwelle» zeigt sich bereit, wieder aus den biblischen und patristischen Quellen, aber auch aus denen des Mythos zu schöpfen, um von Neuem sensibel zu werden für die Dialektiken des Lebens und des Sinns, zwischen Wort und Schweigen, anfänglichem Dunkel und dem *fiat lux*, das alles werden lässt.

Das Denken des Philosophen und des Theologen ist demnach durchquert von einer grundlegenden Spannung, die das zeitgenössische Bewusstsein, insbesondere das christliche, noch immer in Schwingung zu versetzen vermag, im Bewusstsein der Tatsache, dass es sich nur am Leben erhalten kann in Bezug auf originäre Geschichten der Vereinigung und der Filiation, der Anerkennung und der Generation, des Muts und der Gerechtigkeit, deren lebendige Symbole in jenem Unausgedrückten graben, das Quelle jeden Ausdrucks ist.

Die Wege, die auf diachronische, antinomische und exzentrische Weise von den beiden Autoren mittels zweier scheinbar unermesslicher Diskurse durchlaufen werden, zeigen auf, dass sie den Initialpunkt des notwendigen Übergangs erfasst haben. Die Grundtatsache ist immer dieselbe, für die Theologie unserer Epoche: Die glücklich zurückgewonnene christologische Fokussierung des Mysterium Gottes verfügt über keine adäquate Ontologie, weder vom Gesichtspunkt christlicher intellektueller Durchdringung noch vom Gesichtspunkt der Fähigkeit einer Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen philosophischen Horizont aus. In einer noch spezifischeren und für unsere Epoche typischen Weise findet die Ontologie der offenbarten Liebe, für die eine christliche Theorie notwendig wäre, in der griechischen Doktrin der Substanz und in der modernen Philosophie des Subjekts keinen Schlüssel der Übereinstimmung, wie er zwischen Sein und Affektion erforderlich ist. Die Durchführung der doppelten Aufgabe bedarf sicherlich – und das ist neu in vielen gegenwärtigen Studien – der Wiederaufnahme einer tiefen Auseinandersetzung mit der großen klassischen Tradition des *christlichen Denkens*, an die allerdings zweckmäßige Fragen zu richten sind. Das Augenmerk auf das, was aus dieser Vergangenheit noch un-gelebt bleibt, bedeutet in der Tat zeitgenössisch zu sein, beziehungsweise sensibel für die Beziehungen zwischen den Zeiten, aufmerksam auf ihre inneren Regungen, fähig, deren Propezeiungen und Vorankündigungen zu beobachten.

Andererseits ist es ebenso wichtig, dass die Wiederaufnahme dieser Auseinandersetzung schöpferisch und nicht regressiv ist: Wenn die Form des Zugangs zur Gegenwart, wie beide Autoren uns lehren, im Undenklichen verborgen ist, bedeutet das nicht, im Ursprung verschlungen zu werden, ohne Möglichkeit eines neuerlichen Ge-

sprächs. Wir sollen nicht wieder in den Schoß einer vergangenen Welt zurückkehren. Vielmehr müssen wir intellektuell und spirituell aus ihr wiedergeboren werden, um uns vermehrt dem anzugleichen, worin wir leben, um uns in einer Gegenwart wiederzufinden, die wir noch nicht bewohnt haben.

Es handelt sich in diesem Sinn nicht um eine willkürliche Gegenüberstellung, eine Zitierung oder einen unmöglichen Dialog, sondern um ein Erfordernis, der man heute das Gehör nicht verweigern kann. In Bezug auf dieses Erfordernis stellt die Philosophie Cacciari den schwierigen, aber notwendigen Gesprächspartner dar, den Ausdruck einer unausweichlichen Auseinandersetzung, gerade in ihrer Unfügbarkeit. Sein *modus cogitandi* hat auf die theologische Arbeit und das Christentum selbst jene *klärende Wirkung*, die in der Lage ist, sie aufzurütteln, miss-zu-verstehen, zu verwirren und damit wiederzubeleben, indem er sie immer wieder (und mitunter hart) dazu aufruft, sich nicht auf den eigenen vorbestimmten Bedingungen auszuruhen, sich nicht der Linearität eines angenommenen und endgültigen Glaubens zu überlassen, sich letztlich nicht dem Licht einer Hoffnung ohne Unmöglichkeiten, Tumulte, vitale Ereignisse zu ergeben. Gleichzeitig kann es aber auch nicht darum gehen, sich einer genauso unwiderstehlichen Verzweigung oder der Rhetorik eines Pessimismus ohne Erwartungen und Vorgefühle zu überlassen. Der Philosoph verlangt vom Gläubigen, eine Wahrheit auszuhalten, die immer weiter *gesucht* werden muss, die weder besessen noch geopfert werden kann, im allgemeinen Bewusstsein, dass wir in der Zwischenzeit «in einen Spiegel [schauen], und nur rätselhafte Umrisse [sehen]» (1 Kor 13,12).

Sein Blick, auf das Dunkel des Anfangs ebenso wie der letzten Dinge gerichtet, zeigt sich schließlich imstande, die überhellen Lichter unserer Zeit auszuschalten, um dem Schatten jener Zeit zu begegnen, die *nie* einfach nur Präsenz ist, die in der Geschichte und in den Geschichten pulsiert und sie notwendig macht, sie begleitet, erschüttert und sie zukunftsfruchtig macht, ohne jemals festgehalten und vollumfänglich zum Ausdruck gebracht werden zu können.

Sowohl der theologische Weg Balthasars als auch der spekulative Pfad Cacciari bringen eindringlich das Bedürfnis zum Ausdruck, die Vernunft zu sensibilisieren – ein Problem, mit dem sich schon Kant in seiner transzendentalen Ästhetik in revolutionärer Weise auseinandergesetzt hat. Bei beiden nimmt dieser Gestus die Bedeutung an, sie in einem gewissen Sinn an ihre Ursprünge zurückzuführen: an den Punkt, wo Intellekt und Sinn nicht geschieden sind, sondern vor einem einheitlichen Hintergrund und in einer uneinnehmbaren gemeinsamen Wurzel miteinander verflochten sind. In jenem Unvermeidlichen – einer (unmöglichen) Agápe –, dem kein Logos am Ende widerstehen kann.



ERSTER TEIL

**DAS DEM LOGOS VORHERGEHENDE**

Befragung des Anfangs in der Philosophie von Massimo Cacciari



# Kapitel 1

## 1. Das Wagnis des *Logos*

Eine intensive Faszination – die, die den wahren und schwierigen Herausforderungen innewohnt – ergreift denjenigen, der dem spekulativen Weg Massimo Cacciari folgt. Dieser Effekt stellt sich vor allem angesichts des Hauptwerks der spekulativen Reife ein, in dem er sich dem erhabensten Wagnis stellt: dem nämlich, dem Schweigen des *Logos* Sprache zu verleihen, um das Dunkel, das vor allem Anfang herrschte, zumindest blitzartig zu erleuchten.

Der Gestus des Philosophen erscheint hier radikal in seinem beharrlichen Willen, vom Sinn Gottes, des Menschen und der Welt zu erfahren – ein Gestus, die zwar von seinem Wahnsinn, aber auch von seiner Berechtigung überzeugt ist. Da wo die Metapher von Licht und Erleuchtung den Weg prägt, auf dem die westliche Metaphysik, die die dunkle Verschwommenheit des Mythos hinter sich lassen wollte, ihren Ausgang nimmt, befragt Cacciari hingegen das Dunkel, das der Schaffung der Welt vorausgeht: den dunklen, tiefen Grund, dem in einem gewissen Sinne auch das *fiat lux* der Schöpfungsgeschichte entspringt<sup>4</sup>. Die Dunkelheit war schon für die alten Griechen nicht einfach ein Ort des Verlusts und der Verständnislosigkeit, der Blindheit und Ignoranz, sondern auch ein uranfänglicher, lebensspendender Schoß, ein rätselhafter Raum, der die Wahrheit selbst enthält, bevor sie offenbart wird, aus dem Verborgenen dringt. Die *Aletheia* entspringt aus der *Lethe*, das Licht dringt aus dem Dunkel wie aus einem ursprünglichen Zentrum, das in der Lage ist, seine Vergangenheit zu bewahren und jede zukünftige Entfaltung zu kennen, wie ein dunkler, unendlicher Grund, vor dem die Welt sich abhebt, erhebt, mit Licht erfüllt.

Es geht also darum, *wie* die nächtliche Zeit der post-metaphysischen Epoche gelebt wird. «Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?», lässt Nietzsche den tollen Menschen fragen<sup>5</sup>. Wir können uns ihren Alpträumen hingeben, als wären sie zu verehrende Götzen, ohne vergebliches Warten auf den Tag. Oder wir können, auf den Spuren von Juan de la Cruz, der Nacht in Liebe zugetan sein, indem wir uns einfach ihrem nicht greifbaren Geheimnis anvertrauen: «Oh Nacht, die du mich führtest, oh Nacht mir holder als die Morgenröte!»<sup>6</sup>.

---

4 «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis» (Gen 1,1–4).

5 NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959, 166f.

6 JUAN DE LA CRUZ, In einer dunklen Nacht, in: GEORGE, Stefan, Gesamtausgabe in 18 Bd., Berlin 2014, 680.

Eben dieser auf das anfängliche Dunkel gerichtete Blick, der sich in die abgründige Frage des Beginns begibt, veranschaulicht die philosophischen Überlegungen Cacciaris, insbesondere in den Schriften, die sich auf die wesentlichen Punkte der Ontologie konzentrieren, und von der Re-Konversion des Denkens zur Theologie gekennzeichnet sind. Die Originalität dieser Rückkehr, inmitten der anti-metaphysischen und anti-fundamentalistischen Postmoderne, lässt sich bei einer ersten Annäherung in der Dringlichkeit einer philosophischen Frage feststellen, die, um wirklich radikal zu sein, über die schon gelöste – onto-theologische – Identität Gottes und des Ursprünglichen hinausweist. Zudem führt uns die radikale Frage nach dem Anfang über die schon konstituierte Identität Gottes hinaus. Der Anfang ist nicht einfach mit dem Beginn des Wesens gleichzusetzen; aber auch nicht mit der Bestimmtheit von Gott. Beide Identitäten, obgleich vorausgesetzt, müssen problematisiert werden: Der radikale Ort der Frage führt notwendigerweise darüber hinaus.

In dieser Hinsicht führt die Befragung auf der einen Seite über die von der Formel *Deus sive natura* gegebene klassische Überlagerung (oder alternative Gegenüberstellung, die aber einen äquivalenten Fokus hat) hinaus. Auf der anderen Seite nimmt sie den gemeinsamen Zug, der unter dem Gesichtspunkt des absoluten Ursprungs der *Theogonie* und der *Kosmogonie* innewohnt, in die philosophisch-rationale Frage nach dem Sein wieder als legitim auf. Die Überlagerung von Natur und Göttlichem, in Bezug auf das Thema des Anfangs aller Dinge, ist ein charakteristischer Zug des ältesten archaischen Mythos vom Ursprung. Die Kosmogonie ist nach wie vor ein philosophisch interessantes und erfassbares Thema. Mehr noch: Sie ist sogar der eigentliche Ort der Frage nach dem Ursprung. Die Theogonie hingegen, verwässert im Labyrinth der endlosen Generationen, welche die griechische Enzyklopädie der «Göttergeschichten» stifteten, wurde aus dem Logos der neuen Philosophie ausgeschlossen. Im Göttlichen stellt sich die Frage nach dem Ursprung nicht mehr. Das Göttliche ist per Definition der letztendliche Ort der Versöhnung: Es ist nicht der höchste Ort der Frage, sondern die Voraussetzung für ihre Auflösung. Die Beziehung zum Ursprung findet in der Beziehung zum Göttlichen ihre Lösung. Auf diese Weise verklingt die Frage nach dem Ursprung sozusagen, kehrt in den Schatten zurück, wie eine vorübergehende Kräuselung, die sich gleich wieder glättet. Folglich werden alle fundamentalen Fragen in den Bereich eines in der ewigen Ansiedelung des Göttlichen seit jeher bestimmten Prinzips befördert. Sie neigen dazu, sich aufzulösen in Problemen der Kohärenz, der Wiederversöhnung, der Wiederausammenfügung mit dem göttlichen Ursprung. Ein solcher Ursprung ist per Definition nicht transzendierbar und unwandelbar: deswegen auch außenstehend, also den – begeisternden und dramatischen – Figuren der Seinsentscheidung, nicht zugehörig. Eben dieses Moment, das im Herzen des reinen Ursprungs sein müsste – der radikale Anfang, die absolute Freiheit – wird ihm radikal entzogen.

Ein – an sich paradoxaler – Gedanke von der *Grenze* des Denkens, berührt derjenige vom absoluten Ursprung notwendigerweise den Anfang und das Ende. Gerade an der Wurzel dieser Extreme sucht er sich selbst. Die Hartnäckigkeit des Wissenden, der an eben dieser Grenze verweilt und sich nicht von ihr abwenden kann, ist eine milde Manie (oder ein klarsichtiger Wahnsinn), die in einer fernen (langen) Zeit den

Göttern am Herzen lag. Die antinomischen Überlegungen Cacciari verharren im Clinch mit dem Unsagbaren, der eigensinniges Wagnis und beschwörende Meditation zugleich ist, im Bewusstsein des Un-Orts der erschöpfenden Antwort. Er fasst im Übrigen die gesamte Philosophie als «Anamnese des Udenklichen» auf<sup>7</sup>: ein tragisches Unterfangen, dem Unsagbaren einen Namen zu geben, das *in verbum* zu entlassen, was nach Schweigen verlangte. Das Überdenken des unverlierbaren spekulativen Zugs des Mythischen – und sogar des Mystischen – will jedoch, in Bezug auf das Bewusstsein um die Formel der Frage, die der Logos erreicht hat, keinerlei Zug einer Regression aufweisen. Die Philosophie wird wirklich zur platonischen Erfahrung der Verbindung von Eros und Logos. Keine Bußübung des Agnostizismus zugunsten einer intellektualistischen und formalen Ratio; aber auch kein *sacrificium intellectus* zugunsten eines undifferenzierten vitalistischen Pathos. Im Kontrast zu Heideggers Auslegung der Geschichte der Metaphysik als Entwicklung der einfachen Präsenz haben wir es hier mit der theoretischen Ablehnung jeder flüchtigen *Eskamotage* zu tun, wie etwa den Rückgriff auf einen Apophatismus, der die Frage nach der Präsenz neutralisiert, indem er sie in den reinen Logos der Abwesenheit umwandelt und in ihm auflöst. Der Kurs bleibt beharrlich auf dem abgründigen – aporetischen, widersprüchlichen, aber gerade dadurch logischen und epistemischen – Geheimnis einer An-/Abwesenheit des Ursprungs, der sich zeigt und doch ständig entzieht. Das Denken erträgt die völlige Dunkelheit der Abwesenheit nicht und weiß, dass es sich mit keiner lichten Präsenz zufriedengeben kann: Es muss dennoch sein Wagnis eingehen, und zwar genau am *Verbindungspunkt* der beiden – es ist gerade ihre *Trennung*, die dies ankündigt. Und es muss in diesem Moment und bei diesem Akt um die Unmöglichkeit eines entscheidenden Erfassens des Seins wissen, das sich in der perfekten Wiederzusammenführung mit dem Ursprünglichen auflöst. Eine Ankunft würde zu den Toren des Nichts führen.

## 2. Vom Anfang: *dramatis cogitatio*

Die Notwendigkeit, die Frage nach dem Anfang zu stellen, ist zusammen mit der logischen Unmöglichkeit ihrer Auflösung, die *crux philosophorum*. Sie nagelt das Denken an seinem Widerspruch fest. Auch Aristoteles beharrt auf der Notwendigkeit, das Negative zu durchlaufen:

«Denn für die richtige Einsicht ist gründlicher Zweifel förderlich, indem die später sich ergebende Einsicht die Lösung der früheren Zweifel ist, und die man nicht lösen kann, wenn man den Knoten nicht kennt. Der Zweifel aber im Denken zeigt diesen Knoten in der Sache an; [...] Man muß deshalb vorher alle Schwierigkeiten in Betracht gezogen haben, sowohl aus dem be-

---

7 CACCIARI, Quali interrogativi la scienza pone alla filosofia? Conversazione con Massimo Cacciari, in ALFERJ, Pasquale, PILATI, Antonio (Hgg.), Conoscenza e complessità, Roma-Napoli 1990, 164.