

Lau r e n s t e n K a t e

Zwischen Immunität und Unendlichkeit

Der Ort in Peter Sloterdijks Sphärologie im
Hinblick auf seine philosophische Analyse des
christlichen Erbes

1. Topologie als erste Philosophie

Die Trilogie Sphären¹ ist vor allem eine Philosophie des Ortes. Sie geht von der Primordialität des Topos des Menschen aus, statt von dessen Wesen, Substanz oder Identität. Wer über das menschliche Leben auf der Erde nachdenken will, sollte beim 'Wo' anfangen, und nicht beim 'Was' oder 'Wer'.² Es waren die existentielle Phänomenologie Heideggers und – als erste, schwerfällige Rezeption Heideggers gleich nach dem Kriege – der Existentialismus, die die Frage nach dem 'Wo' gestellt haben. Später haben dann der Strukturalismus, der Poststrukturalismus und besonders der Dekonstruktivismus mit ihren radikal subjektkritischen und anti-essentialistischen Orientierungen diese Frage theoretisch und empirisch vertieft.

Zweifelsohne ist diese, von Sloterdijk vorgeschlagene topologische Wende in der Mensch- und Seinsfrage – in der Anthropologie wie in der Ontologie – eine kritische Antwort auf den Universalismus, der die Nachkriegszeit mit Erfolg dominiert hat: den Universalismus in der angelsächsischen Ethik (zum Beispiel bei Rawls) oder in der späteren Kritischen Theorie (zum Beispiel bei Habermas). Die Ambition dieser Strömungen war es, nach der Katastrophe, die der Nationalsozialismus gebracht hatte, den Menschen als rationales und moralisches Subjekt unabhängig von seinen örtlichen Beschränkungen zu definieren, wobei eben nur universelle, extra-sphärische Werte, hervorgebracht von genauso universellen Rechtfertigungs- oder Kommunikationstheorien, das weltliche Zusammenleben strukturieren sollten. Wie problematisch diese

1 Peter Sloterdijk: Sphären I. Blasen.

Frankfurt a.M. 1998; Sphären II. Globen.

Frankfurt a.M. 1999; Sphären III. Schäume.

Frankfurt a.M. 2004 (im Folgenden zitiert: SI, SII und SIII).

2 "Indes war es gerade die existentialistische Moderne, der sich die Gründe dafür gezeigt haben, daß es für Menschen weniger wichtig sei, zu wissen, wer sie sind, als wo sie sind. Solange die Banalität die Intelli-

genz versiegelt, interessieren sich Menschen nicht für ihren Ort, der gegeben scheint; sie fixieren ihr Vorstellen an die Irrlichter, die ihnen als Namen, Identitäten und Geschäfte vorschweben. Was neuere Philosophen die Seinsvergessenheit genannt haben, zeigt sich vor allem an als hartnäckige Ignoranz gegen den unheimlichen Ort des Existierens." (SI 27)

Ambition ist, zeigt heutzutage die multikulturelle und multireligiöse Realität, die Europa in Verlegenheit bringt.³

Die sphärologische Kritik der Ortsvergessenheit soll uns also zurückführen zu dem Topos, wo die Menschen leben, ob sie wollen oder nicht; oder besser: zu dem Topos, der die Menschen sind. Aber was ist dieser Topos? Zunächst soll er nicht länger gedacht werden als ein Objekt, das uns, dem Subjekt, zur Verfügung stünde, sondern als dasjenige, worin unser Dasein völlig integriert ist, worin das 'Da' unseres Daseins völlig topisch verstanden werden kann. Ich bin, wo ich bin – das hieße: wo ich bin, das bin ich. Oder sogar: ich bin mein eigenes 'Wo'. Dieser Topos ist nie einfach ein statischer Ort im kleinen Sinne, mit den ihn definierenden Maßen und Abgrenzungen – zum Beispiel ein Auto, ein Haus oder ein Staat. Er ist ebenso wenig der statische Ort im großen Sinne, mit den ihn definierenden Maßlosigkeiten und Unbeschränktheiten – etwa die Welt als unendliche Möglichkeit von Zueignung, wie sie sich die amerikanische Außenpolitik nach dem 11. September 2001 vorgestellt hat. Dieser Topos muss dynamisch ausgelegt werden: Er ist das Ereignis zwischen Begrenzung und Entgrenzung, oder in Sloterdijks Worten: zwischen der Immunisierung gegen das Außen und dem dem Außen Ausgesetztsein.

Die Sphäre, so wie Sloterdijk sie in seiner Trilogie zu denken versucht, ist letztendlich genau dieser dilemmatische Ort, in welchem es uns nie gelingt, zu wählen zwischen dem Immunsystem, das wir gegen das unlebbare Außen brauchen, und der Offenheit, die wir gegenüber bzw. zu diesem Außen zu haben verlangen. Die Sphäre ist also der Topos des indécidable (des Unentscheidbaren), um ein Konzept von Jacques Derrida auszuleihen: die Menschen sind in der Welt und sie können zugleich nicht in der Welt sein.

2. Sphaira als Dilemma

Die Grundzüge dieser dynamischen und dilemmatischen Topo-Ontologie wurden zuerst von Heidegger systematisiert, deswegen stellt sich Sloterdijk in

³ In seinem Werk *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (Frankfurt a.M. 2007) widmet sich Sloterdijk der Aufgabe, diese Realität zu denken. Die Betonung des Unterschieds zwischen den drei Monotheismen zeigt schon, dass hier ein ganz anderer Weg eingeschlagen wird als der des Universalismus. Das Abendland wäre nach Sloterdijk nur in 'drei' zu denken, nie als Einheit. Die topographischen Einschränkungen dieser Monotheismen ('Jerusalem', 'Mekka', 'Rom' usw.) präsentiert Sloterdijk dennoch nicht nur als geschlossene, identitätsstiftende Sphären, sondern zugleich als topoi, die sich

der Welt öffnen und sich mit dem Fremden messen – sowohl im aggressiven als auch im toleranten Sinne: "Jerusalem steht, mit Rom, mit Mekka, mit Wittenberg und Namen gleicher Qualität, für die Quintessenz des personalen Suprematismus. Von solchen Zentren gehen die Ekstasen der Dienstbereitschaft in die Welt hinaus. In positiver Hinsicht deuten manche dieser Ortsbezeichnungen auf die Erweiterung der Empathiekreise: Sie bezeugen die wachsende Fähigkeit von religiös und idealistisch motivierten Menschen, sich für die Schicksale von Fremden, als wären sie Verwandte, zu interessieren." (151)

seiner Sphären-Trilogie selbstverständlich in die Spur von dessen Denken. Das ‘Da’ des Daseins ist bei Heidegger genau dieser Zwischenraum zwischen dem gegen die Welt schützenden Ort auf der einen Seite und der Ekstasis, dem Hinausgehen in die Welt, vor der wir dennoch Angst haben, auf der anderen Seite. Und dieses ‘Da’ ist auch die Grundform der Sphäre:

“Was in der Sprache neuerer Philosophen das In-der-Welt-Sein genannt wurde, bedeutet für die menschliche Existenz zunächst und zumeist: In-Sphären-Sein. Wenn Menschen da sind, so fürs erste in Räumen, die für sie aufgegangen sind, weil sie ihnen durch Einwohnung in ihnen Form, Inhalt, Ausdehnung und relative Dauer gegeben haben.”⁴

Dieses Paradox des ‘Da’ spielt in Sphären aber eine ambivalente Rolle. Sloterdijk denkt zwar die radikale Instabilität dieses Topos, aber zugleich zeigt sich in der Trilogie manchmal eine einseitige Bevorzugung der Immunsphäre, die im ‘Da’ Heideggers nur eine der beiden Seiten des Zwischen ist. Sloterdijk beschreibt auf implizite Weise das sphärische Paradox der *communauté de ceux qui n’ont pas de communauté*⁶, worin das moderne Problem des In-der-Welt-Seins in seiner Notwendigkeit und Unmöglichkeit artikuliert wird. Dennoch schreckt er manchmal vor dieser Spannung zurück und neigt dazu, den Topos des ‘Da’ auf Immunsysteme gegen die Welt zu reduzieren.

3. Die unmögliche Sphäre, der unmögliche Gott

Diese Ambivalenz findet sich meiner Meinung nach besonders in der Weise wieder, in der Sloterdijk die theologische Geschichte der christlich-abendländischen Kultur beschreibt.⁷ In dieser komplexen Geschichte versucht er eine Art Pervertierung des christlichen Gottes aufzuzeigen; Geschichte ist hier Verfallsgeschichte. Der frühchristliche Gott – Sloterdijk nennt ihn den metaphysischen Gott, in dem die antike griechische Onto-, Kosmo- und Geometrie mit dem jüdischen Schöpfer-Gott und dem evangelischen Erlöser-Gott zusammentrifft – wäre der nahe, intime Gott, der die Immunsphären, die die Menschen brauchen, schafft und unterhält, indem er die letzte, alles umfassende Sphäre ist: die Menschen sind in Gott, was in der Inkarnation Gottes in Christus noch intensiviert wird. Irgendwann zwischen dem späten Mittelalter und

4 SI 46. In-der-Welt-Sein ist selbstverständlich ein Verweis auf die Lehre der ‘Existentiale’ in Sein und Zeit.

5 “Sphären teilen mit Glück und Glas die Risiken, die zu allem gehören, was leicht zersplittert” (SI 48). Vgl. z. B. SII, Kap. 6: “Anti-Sphären”, 593–611.

6 Eine Formel von Georges Bataille, die z. B. von Maurice Blanchot wieder aufgenommen wurde in: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin 2007 (frz. Orig. 1983).

7 Siehe besonders SI, Kap. 8 und SII, Einleitung und Kap. 5.

dem Anfang der Renaissance hätten nach Sloterdijk die Theologen und mit ihnen der fragile moderne Mensch diese 'heilsame' Intimität von Gott und Mensch verlassen. Dabei sei Gott zum Unendlichen geworden. Die Infnitisierung Gottes bedeute also die Entzauberung der Menschenwelt, weil sie den Schützer unserer Immunität gegen das Außen weggenommen habe. Gott sei zum Außen geworden. Die Infnitisierung Gottes, das heißt der göttlichen Sphäre, 'Schale' oder 'Kugel' steht also synonym für Modernisierung und Säkularisierung. Die Trauer um das Verschwinden des sphärischen Gottes wird mit den folgenden Formulierungen betont:

“Es waren die klügsten Theologen, die Gott getötet haben, als sie es nicht mehr unterlassen konnten, ihn als den aktuell und extensiv unendlichen zu denken. Der Satz 'Gott ist Tot' bezeichnet an erster Stelle eine morphologische Tragödie – die Vernichtung der imaginär genugtuenden, anschaulichen Immunitätskugel durch unerbittliche Infnitisierung. Nun wird der Gott ganz der Unanschauliche, Unähnliche, Formlose – ein Monstrum für das menschliche Anschauungsvermögen, ein Un-Behälter, ein absolutes Loch und Ungrund. Mit einem Mal lässt sich nicht mehr erkennen, worin der Vorteil bestehen sollte, in diesem Unendlichkeitsgott zu sein, weil zwischen Innen und Außen die Schranke gefallen ist.” (SII 130)

Die Geschichte der christlichen Religion scheint mir aber komplizierter zu sein als diese lineare Chronologie des Verfalls. Ich beschränke mich in diesem Kontext nur auf einige Beispielanalysen, die die mikroskopischen Dekonstruktionen des Christentums, wie sie Sloterdijk in der Sphären-Trilogie ausführt, ergänzen, aber zugleich auch problematisieren.⁸

Meine These wäre zunächst: Der christliche Gott ist von Anfang an durch die innere Spannung gekennzeichnet, die ich zuvor auch im 'Da' des Daseins aufgewiesen habe – er war immer schon so close and yet so far. Die Infnitisierung Gottes hat also bestimmt nicht erst im späten Mittelalter stattgefunden. Ebenso hat auch der intime Gott seitdem nicht aufgehört seine Macht auszuüben, bis hin zu den zahlreichen neospirituellen Experimenten, denen man heute begegnet. Der christliche Gott war vielmehr immer schon beides: Welt-raum und Immunsphäre, Außen und Innen. Der 'Tod Gottes' ist nicht die mörderische Tat der Theologen – oder abstrakter: der Moderne –, sondern fängt am Kreuz an; er ist keine Erfindung der Neuzeit. Die Gestalt des "Unanschau-

⁸ Diese kritischen Bemerkungen meinerseits sind als eine Mini-Episode in einem längeren Austausch zwischen Sloterdijk und mir aufzufassen; ein Austausch, der im Jahr

2003 während eines Expert-Seminars an der Universität für Humanistik in Utrecht begonnen hat.

lichen, Unähnlichen, Formlosen Monstrums” hat der jüdisch-christliche Gott von Anfang an angenommen, vor allem in der befremdenden Erzählung seiner Passion und seines Todes.

Die moderne Anthropologie des Christentums

Dies zeigt sich zum Beispiel in der immer schon modernen, gebrochenen Anthropologie der christlichen Religion. Der christliche Begriff des Menschen verlangt die Verinnerlichung der Religiosität: er ermöglicht uns ein persönliches, authentisches Verhältnis zu Gott und eine Erfahrung des Menschwerdens, die uns zuteil wird, wenn wir uns diesem Gott ergeben. Der Glaube an Gott ist auf diese Weise nicht mehr zuerst auf Gott gerichtet, sondern auf das Finden der eigenen Authentizität. Diese Sehnsucht nach Authentizität und Individualität, so bestätigt Charles Taylor⁹, geht zurück auf das frühe Christentum. Die Figur des Augustinus bekommt hier eine exemplarische Rolle. Seine *Confessiones* bilden eine Medizin, um sich selbst, um das Selbst – ipse – in der und durch die Selbstgabe an Gott, die die Struktur des radikalen Verlustes, des Opfers und der Verfremdung, ja des zeitweiligen Todes hat, wiederzufinden. Im Inneren (intus) befindet sich Gott, aber die Gnade dieses fremden Gottes in mir besteht doch vor allem darin, dass er dem Menschen sein ‘Ich’ zurückgibt. Gott ist hier der Geber der Intimität, der Immunsphäre, die der Mensch zuvor aufgegeben hatte – und nach der christlichen Lebenskunst aufgeben sollte –, um sie in einer dialektischen Bewegung in aufgehobener, erhabener, geläuterter Form wiederzugewinnen: in Form des ‘wahren Ich’.

Trotzdem – darin liegt die Gebrochenheit der christlichen Anthropologie – fällt der christliche Gott bei Augustinus nicht mit dem Menschen zusammen, sondern er ist gerade möglichst weit von der *civitas terrena et humana* entfernt. Während dieser Gott uns unsere Intimität zurückgibt und dazu selbst in diese Intimität hineintreten muss – Gottes Menschwerdung in Christus und sein Sich-Verlieren in seinem ebenso verlorenen Sohn –, lässt er den Menschen allein mit dessen Intimität und zieht sich aus jeder möglichen ‘spontanen’, ‘natürlichen’ Beziehung zu den Menschen zurück. Dieses Paradox eines Gottes, der ebenso weit entfernt wie unheimlich nahe ist, wird in Augustinus’ berühmtem Gottesbild *Interior intimo meo et superior summo meo* ausgedrückt.¹⁰ Wir stoßen hier auf einen Grundzug des Monotheismus: der einzige Gott, der sich auf zweierlei Weise seiner göttlichen Autorität und Macht entzieht – durch seine Entgöttlichung in der Inkarnation (*so close*) sowie durch seinen radikalen Rücktritt in die absolute Distanz (*yet so far*).

9 Siehe Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge/Mass. 1989, 127–142.

10 Augustinus: *Confessiones*. Buch III, Kap. 6 (11).

Trinität, Inkarnation: die moderne Theologie des Christentums

Das Dogma der Trinität¹¹ markierte in der frühen Kirche, namentlich in der Anthro-Theologie des Augustinus, den Schlussstein der frühchristlichen theologischen Debatten. Es ist eine Denk- und Erfahrungsweise, in der die göttliche Entfernung – des Vaters – und ebenso die göttliche Annäherung – des Sohnes – sichtbar gemacht wurden. Beide Antipoden – Vater und Sohn, Gott und Mensch – wurden daraufhin durch das dritte Konzept in dieser dreifaltigen Konstruktion, die Figur des Heiligen Geistes, zu einem lebendigen, inspirierenden Bild zusammengefügt. Das Christentum ist bereits in diesem uralten, etwas künstlichen Lehrstück von Anfang an modern, denn es verkündigt sowohl den Rücktritt Gottes und die Emanzipation des Menschen aus dem Griff der Götter als auch die radikale Vermenschlichung, Intimisierung und Neubesetzung des Menschen von Gott in Christus.

Das *vere homo vere deus*¹², zu dem die ersten Kirchengemeinden sich nach endloser Diskussion über den Status der Christusfigur entschlossen haben, präfiguriert die moderne, von Heidegger artikulierte Spannung des 'Da'. Genau deswegen, weil es diese Spannung des Außen und Innen so erfolgreich dargestellt und lebbar gemacht hat, ist das Christentum modern, ist es *la religion de la sortie de la religion*, wie Marcel Gauchet es formuliert hat¹³, eine Formel die heute von Jean-Luc Nancy in seiner *Déconstruction du christianisme* weitergeführt wird.¹⁴

Das gründende Narrativ des Christentums, das der Inkarnation Gottes in den Menschen oder in der Sprache des Paulus: die *kenosis*¹⁵ (Entleerung) des Vaters in den Sohn, ist als solches ein unbekanntes Motiv in anderen Religionen, auch in den beiden anderen sogenannten Monotheismen: Judentum und Islam. Diese Deregulierung der klassischen, hierarchischen Relation zwischen Gott und Mensch ist *de facto* eine Thanatographie ohne Ende. Gott stirbt als Gott, um als Mensch aufzuerstehen und zu leben; dieser Mensch stirbt darauf (das Geschehen des Kreuzes), um als Gott weiterzuleben; dennoch ist dieser gestorbene und auferstandene Gott nie wieder ein normaler – das heißt: gött-

11 Die Dreifaltigkeit Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist, die dennoch eine Drei-Einheit sei, und also ein Gott.

12 Christus sei zugleich "wahrlich Gott, wahrlich Mensch"; ein Kompromiss-Dogma wider die Monophysiten, die die Göttlichkeit Christi hervorhoben, und wider die Arianer, die der Menschlichkeit Christi Priorität einräumten.

13 Siehe Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.*

Paris 1985; besonders 133 u.w.

14 Siehe Jean-Luc Nancy: *La décloison. Déconstruction du christianisme I.* Paris 2005 (engl. Übers.: *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity.* New York 2008). Vgl. auch Alena Alexandrova, Ignaas Devisch, Laurens ten Kate, Aukje van Rooden (Hg.): *Retreating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy.* New York (im Erscheinen).

15 Siehe Philipper II.

licher – Gott, weil er nur als derjenige, der sich erniedrigte und sozusagen ‘nicht-Gott’, ‘Ungott’ wurde, angebetet werden kann. Tod Gottes, Tod des Menschen: diese beiden Ereignisse strukturieren das Christentum gerade in ihrer ewigen Wiederholung – eine Wiederholung, die in der Eucharistie ihre rituelle Form findet.

Von einem vergleichbaren ‘unmöglichen’ und ‘ungedachten’ Gesichtspunkt her denkt und dekonstruiert Nancy die paulinische Lehre der kenosis. “Kenosis bedeutet, dass Gott sich seiner Göttlichkeit entleert, um in den Menschen einzutreten.” Dieser Tod Gottes aber wird sofort fortgesetzt im Tode des Menschen, in den Gott hineintrat. Es geht nicht einfach darum, dass Gott Mensch wird, sondern dass “das Göttliche im Menschen zur Dimension des Entzugs, der Absenz, selbst des Todes wird”.

“Wenigstens weist das Christentum durch diesen ersten Zug in aller Tiefe die Dimension des Atheismus als Entzug Gottes auf. Wohlgemerkt: nicht nur einfach den Entzug Gottes im Verhältnis zum Menschen, sondern Gottes Entzug, insofern er im Menschen diese Dimension des Entzugs selbst eröffnet.”¹⁶

Annuntiatio, Visitatio

Dieser Entzug Gottes, der ihn so far, yet so close macht und das ‘Da’ der von Gott getragenen und verlassenen Sphäre zu einem Topos des unlebbaren Lebens umformt, findet man nicht nur im Motiv der Passion Christi, sondern überall im evangelischen Narrativ. Er scheint zum Beispiel ebenfalls in der Geschichte der Annuntiatio auf. Vom Tod Gottes aus wenden wir uns jetzt seiner Konzeption zu.

Das Thema der Annuntiatio (Verkündigung), in Form eines Besuches (Visitatio) des Engels bei der Magd Maria, war eines der einflussreichsten Themen in der Kunst des späten Mittelalters. Hier, im anonymen silesischen Gemälde (siehe Abbildung 1), das die Geschichte von Lukas I: 26–38 inszeniert, wird die Konzeption des Christus angekündigt im Besuch und zugleich zustande gebracht und ‘vollzogen’ durch den Besuch. Was bleibt, ist ein absolutes Mysterium in Form einer unmöglichen Szene zwischen Gott – repräsentiert vom Engel Gabriel – und Mensch, die verfremdend und dennoch völlig intim ist. Durch diese Annuntiatio/Visitatio wird Gott zum Menschen in der noch unsichtbaren Figur seines Sohnes. Er führt dies aus, indem er eine Magd besucht

¹⁶ Auch die voranstehenden Zitate – Jean-Luc Nancy: “Entzug der Göttlichkeit”. Gespräch mit S. Benvenuto. In: *Lettre International*. Winter 2002, 78.

Zwischen Immunität und Unendlichkeit

und ihr ankündigt, dass ihr das Unmögliche geschehen wird: als Magd, als unbesuchte Frau, wird sie schwanger sein. Dann, im selben Moment, tut Gott, was er ankündigt, indem er den Sohn in Maria konzipiert, durch seinen Geist, der hier wie immer von der weißen Taube symbolisiert ist. Die Taube dringt wie ein Pfeil in Maria ein, um sie zu 'imprägnieren', in einer sonderbaren Melange aus spiritueller und körperlicher Symbolik. Diese distante und doch so intime Liebesszene ist ein Ereignis, mit dem beide, Gott und Mensch, radikal neu beginnen. Der konzipierte Sohn ist der eine und einzige Gott als Mensch. Es gibt keinen prä-existenten Gott, der vorhergehen würde und die Szene, den Topos sozusagen tragen würde. Gott und Mensch fallen zusammen in einer zweiten *creatio ex nihilo*, die nach Sloterdijk und Nancy eine Kreation ohne Subjekt ist, das heißt eine Kreation als Ereignis und Begegnung – zwischen Gott und Mensch –, in welcher beide – Schöpfer und Geschöpf – geschaffen werden.¹⁷ In der heiligen Begegnung der *Annuntiatio* ist also der Tod Gottes als dessen Konzeption, dessen Beginn, und das Sterben Gottes als dessen *Ins-Leben-Rufung* artikuliert.

Die Sphäre, die hier inszeniert wird, ist, in den Worten von Nancy, "entirely spiritual or pneumatic"; "What happens is a flash of spirit between two absent presences, two lives in a state of withdrawal [Entzug – LtK] from existence, as immemorial as they are unexpected and improbable"¹⁸.

4. Coda

Die Dekonstruktion des Christentums, mit der Nancy experimentiert, zeigt das Christentum in seiner modernen Konfiguration und die Moderne in ihrer Verschlingung mit dem christlichen Erbe. Sie zeigt damit, dass der Topos, worin der Mensch mit Gott lebt, dass die Sphäre, worin der Mensch nach Sloterdijks Schilderung der prämodernen Existenz von und in Gott lebt, ein Topos des Entzuges, ja der Absenz ist. Diese Szene, die nach der Meinung Nancys vom Christentum eröffnet wird, ist eine unmögliche Sphäre, die sich gerade als Unmöglichkeit, aber auch als Unentrinnbares ins Abendland eingeststet hat.

17 Siehe z. B. Jean-Luc Nancy: *Die Erschaffung der Welt oder die Globalisierung*. Berlin 2002 (frz. Orig. 2002), Kap. II; und Peter Sloterdijk: "Einleitung. Die Alliierten oder: Die gehauchte Kommune". In: *SI*, 17–82.

18 Jean-Luc Nancy: "Visitation: Of Christian Painting". In: ders., *The Ground of the Image*. New York 2005 (frz. Orig. 2001), 109–110. Nancy deutet mit diesen Beschreibungen

nicht die Geschichte der *annunciatio* an, sondern die gleich darauf folgende der *visitatio* von Elisabeth, der alten Frau, schwanger von Johannes Baptista, und die der schwangeren Maria. Nancy analysiert diese Szene (aus Lukas 2: 39–45) zweier unmöglicher Schwangerschaften, wie sie in einem Gemälde von Pontormo interpretiert worden ist.



Annuntiatio. Silesien, um 1450

Entmodernisiert Sloterdijk mit der von ihm suggerierten Verfallsgeschichte also das Christentum gewissermaßen? Das wäre zu einfach. Die Sphären-Trilogie lässt sich vielmehr als ein faszinierendes Gefechtsritual lesen: als ein analytischer und rhetorisch-narrativer Kampf mit dieser Religion, die die abendländische Welt geprägt hat und die so ärgerlich modern ist in ihren unmodernsten Erfahrungen, Vorstellungen und Dogmen. Als solches, als Symptom einer (post)modernen Unsicherheit, ist Sphären, ist die ganze Arbeit Peter Sloterdijks schon jetzt eines der kanonischen Instrumentarien für kritische Selbstprüfung in unserem neuen Jahrhundert.