

Jacob Taubes

Apokalypse und Politik

Jacob Taubes

Apokalypse und Politik

Aufsätze, Kritiken und
kleinere Schriften

Herausgegeben von
Herbert Kopp-Oberstebrink
und Martin Tremel

unter Mitarbeit von
Theresia Heuer und Anja Schipke

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen O1UG1412 gefördert.

Umschlagabbildung:
Die Brautkammer in der Samenkapsel. Detail aus: Hieronymus Bosch:
Der Garten der Lüste. Etwa 1480–90. Öl auf Holz. 220 × 389 cm.
Madrid, Museo del Prado.

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.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Satz: Martin Mellen, Bielefeld
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6056-1

Inhalt

ABTEILUNG I – ABHANDLUNGEN UND VORTRÄGE 1942–1962

1. Kabbala (1942)	11
2. Logos und Telos (1947)	18
3. Glauben und Wissen in der Theologie des 19. Jahrhunderts (1952/1953)	30
4. Die Entwicklung der ontologischen Frage in der jüngeren deutschen Philosophie (1952/1953)	52
5. Die Apotheose der Geschichte (1953)	67
6. Das Reich des Paradoxes (1954)	71
7. Theologie und die philosophische Kritik der Religion (1954) ..	83
8. Über die symbolische Ordnung moderner Demokratie (1955) ..	95
9. Die gnostische Idee des Menschen (1955)	109
10. Hegel (1956)	119
11. Gemeinschaft nach der Apokalypse (1959)	127
12. Religiöse Ethik und Jenseitsglaube in den Zusammenhängen der jüdischen Geschichte (1961)	139
13. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge von Stoa, Gnosis und frühchristlicher Theologie (1961)	147
14. Die kopernikanische Wende der Theologie (1962)	157

ABTEILUNG II – ABHANDLUNGEN UND VORTRÄGE 1963–1987

15. Von der Stellung der Philosophie im technischen Zeitalter (1965)	165
16. Wider die Gebildeten unter den Antisemiten. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Max Webers (1965)	172
17. Surrealismus und Gnosis (1966)	186
18. Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes. Ideologiekritische Noten zu Max Webers Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1966)	190

19. Dialektik und Psychoanalyse (1967)	202
20. Das Unbehagen an der Institution (1969)	218
21. Apokalypse und Politik. Ihre Wechselwirkung in Übergangsgesellschaften. Einführende Bemerkungen (ohne Datum) . . .	231
22. Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik (1973)	236
23. Von Fall zu Fall. Erkenntnistheoretische Reflexion zur Geschichte vom Sündenfall (1981)	246
24. Zum Problem einer theologischen Methode der Interpretation (1981)	253
25. Die Welt als Fiktion und Vorstellung. Konvergenzen der Realismus-Debatte in Wissenschaft und Kunst (1983)	256
26. Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes (1983)	262
27. Carl Schmitt – Ein Apokalyptiker der Gegenrevolution (1985)	271
28. Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft (1986)	286
29. Die Geschichte Jacob Taubes – Carl Schmitt (1987/1993)	299
30. Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire (1988)	308

ABTEILUNG III – REZENSIONEN

31. Symposion. Jahrbuch für Philosophie (1952)	321
32. Georg Stadtmüller: Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung (1952)	331
33. Ernst Benz: Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher (1952/1953)	336
34. Walther Rehm: Experimentum medietatis (1952/1953)	338
35. Günther Anders: Kafka, pro und contra (1952/1953)	340
36. Erik Peterson: Theologische Traktate (1953)	342
37. Isaac Husik: Philosophical Essays: Ancient, Mediaeval and Modern (1953/1954)	344
38. Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Kongress für Philosophie (1953/1954)	348
39. Charles S. Seely: Philosophy and the Ideological Conflict (1954)	350
40. Charles Hartshorne / William L. Reese: Philosophers Speak of God (1954)	353
41. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia Mendoza, Argentina (1954)	365

42. Jean Mesnard: Pascal. His Life and Works (1954) 367
 43. Paul Tillich: Love, Power, and Justice (1955) 370
 44. Wende zum Mythos [Rez. Fritz Kramer: Verkehrte Welten.
 Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts] (1982) . . . 374

ABTEILUNG IV – ÖFFENTLICHE BRIEFE
 UND INTERVENTIONEN, WÜRDIGUNGEN UND NACHRUFE

45. Erich Kahler. Zu seinem 70. Geburtstag (1955) 385
 46. Vorwort zu Fanny Taubes: Die Sprache des Herzens.
 Aus Zeiten jüdischer Erneuerung (1959) 388
 47. Brief an den Regierenden Bürgermeister von Berlin,
 Heinrich Albertz (1966) 389
 48. Rede von Professor Jacob Taubes auf der Vollversammlung
 der Studenten aller Fakultäten der FU am 5. Mai 1967 (1967) . 392
 49. Surrealistische Provokation. Ein Gutachten
 zur Anklageschrift im Prozess Langhans-Teufel
 über die Flugblätter der „Kommune I“ (1967) 395
 50. Ein hochschulpolitischer Mythos. Zur Kontroverse um die
 „Kreibich-Koalition“ an der FU (mit Frank Matakas) (1970) . . 407
 51. Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom G. Scholem
 und die messianische Verheißung (1977) 410
 52. Revolution und Transzendenz. Zum Tode des Philosophen
 Herbert Marcuse (1979) 417
 53. Hieronymus Bosch (1980) 420
 54. Ein Monopol für den Glauben? Zum konfessionellen
 Religionsunterricht (1980) 421
- Nachwort 425
- Personenverzeichnis 439

Abteilung I

ABHANDLUNGEN UND VORTRÄGE
1942 – 1962

1. Kabbala

1

Doppelt schwer ist es von jüdischer Mystik zu sprechen. Denn erstens ist Mystik an sich rationalen Kategorien und Begriffen unzugänglich. Der Mystik ist das Wort, unser einziges Ausdrucksmittel, nicht adäquat. Dies erkannte schon der *Sohar*, das „Buch des Glanzes“, die „Bibel“ der Kabbala, der jüdischen Mystik. Sich mitteilend fühlt der *Sohar* die Unzulänglichkeit aller Mitteilung, fühlt er die Unaussprechlichkeit des mystischen Erlebnisses und glüht auf in Angst, von der eigenen Rede geschändet zu werden. „Komm und schau“ heisst es im *Sohar*: „Denken ist der Anfang von allem, was ist; aber also seiend ist es in sich beschlossen und unbekannt ... Das wirkliche Denken ist mit dem *Nichts* verbunden und löst sich nicht von ihm.“ Und als ein fremder Greis den Jüngern Simons ben Jochai, des Meisters der Kabbala, die Unvergänglichkeit der Energie verkündet: „Nichts fällt ins Leere, auch nicht die Worte und die Stimme des Menschen; alles hat seinen Ort und seine Bestimmung“ – da fahren sie vor ihm zurück, aber sie fürchten sich nicht für sich, sondern für ihn, der gesprochen hat, sie reden zu ihm:

O Greis, was hast du getan? Hätte es nicht besser getan, das Schweigen zu bewahren? Denn du bist nun davongetragen ohne Segel und Mast auf einem ungeheuern Meer. Wenn du aufsteigen wolltest, könntest Du es nicht mehr und im Niedersinken findest du den Abgrund ohne Boden.

In der talmudischen Epoche war die mystische Lehre noch Geheimnis. Nur Erlesene waren eingeweiht. Man durfte sie nur einem „Meister in Künsten und kundig des Flüsterns“ anvertrauen. Josephus berichtet uns von den Essenern, wie sorgsam sie das Mysterium behüteten und wie sie darauf bedacht waren, die geheimen Schriften, die ihnen als uralt galten, jedem unberufenen Auge zu entziehen. ‚Kabbala‘, das heisst: Übergabe der Lehre von Mund zu Ohr und wieder von Mund zu Ohr. Erst später wird dieser Rahmen gesprengt, und die Lehre greift über die persönliche Übergabe hinaus.

Die erste uns erhaltene Schrift, das *Sefer Jezira*, das „Buch der Schöpfung“, entdecken wir im neunten Jahrhundert. In dieser Zeit scheint sie

ihre letzte Redaktion erhalten zu haben. Diese Schrift enthält aber uraltes Lehrgut, und wenn auch die traditionelle Meinung, die das „Buch der Schöpfung“ dem Erzvater Abraham zuschreibt, nicht literarisch haltbar erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, dass sich in diesem Werk uralte semitische Gedanken finden. Der *Sohar* wird erst gegen Ende des dreizehnten Jahrhundert bekannt. Aber noch lange bleibt die Beschäftigung mit der Kabbala auf enge Kreise beschränkt, mochten sie sich auch über Spanien, Frankreich, Italien und Deutschland bis nach Ägypten und Palästina erstrecken. Sie dringt nicht ins Volk ein, da hier zwei andere Mächte dominieren: das strenge Tora- und Talmud-Judentum wie der von Aristoteles bestimmte naturferne Rationalismus, der in der Gestalt des Maimonides eine Synthese mit dem gesetzestreuen Judentum eingeht. Es war dies eines der folgenschwersten Ereignisse der jüdischen Geistesgeschichte. Maimonides hat es geschafft, dass Aristoteles zu dem Philosophen des Judentums par excellence wurde, ja, Maimonides hat aristotelische Lehren zu „jesodei Hatora“, zu „Grundfesten der Tora“, erhoben, eine Tat, die ein Verhängnis für den jüdischen Geist war.

Der Vertreibung der Juden aus Spanien, welche die Existenz des sefardischen Judentums und die eines jeden Einzelnen in Frage stellte, liess neue Kräfte hervorbrechen. Die Kabbala erhält den grossen messianischen Zug. Der energische Versuch der Diaspora, im Exil eine kulturschaffende Gemeinschaft und eine Heimat im Geiste zu begründen, hatte in Trümmern und Verzweiflung geendet. Der alte Abgrund hatte sich neu aufgetan, und aus ihm stieg der alte Erlösungstraum empor, in der gleichen Stärke und von denselben heissen Hoffnungen getragen wie in der Römerzeit. Die Sehnsucht brennt: das Absolute muss Wirklichkeit werden. Die Kabbala nahm das Sehnen und die Hoffnungen des Volkes in sich auf. Und als sie es tat, zog sie im Volke ein wie der Messias in seiner Stadt.

2

Doch neben dieser ersten Schwierigkeit, Mystik in Worte, in rationale Kategorien, zu fassen, erhebt sich bei der Behandlung von jüdischer Mystik noch ein Bedenken. Von jüdischer Mystik zu sprechen ist gar nicht selbstverständlich. Sie steht in Anfechtung, ihre berechnete Existenz ist in Frage gestellt. Judentum ist eine Wirklichkeit, ebenso die Mystik, aber jüdische Mystik ist, nach Ansicht einiger, eine *contradictio in adiecto*. Judentum und Mystik sollen einander ausschliessen. Aus verschiedenen Motiven heraus ist „jüdische Mystik“ bestritten worden. Einige jüdische Historiker und Schriftsteller bestreiten überhaupt die Möglichkeit eines

solchen Gebildes, Mystik und Judentum seien unvereinbare Werte. Das Fehlen eines jeden mystischen Elementes – so behaupten sie mit Stolz – charakterisiere das wahre Judentum. Die Tora ist „das Erbe der Gemeinde Jakobs“, und die Offenbarung am Sinai vollzog sich in aller Öffentlichkeit: „diese Worte redete der Herr auf dem Berge zu eurer ganzen Gemeinde, mitten aus dem Feuer, dem Gewölk und Dunkel mit lauter Stimme und weiter nichts“. Die Offenbarung am Sinai ist eine anti-mystische Demonstration und bedeutet die Demokratisierung der Religion, während doch die Kabbala „verborgene Weisheit“ ist. Besonders wird auf das Wort des Deuteronomiums: „Was verborgen ist, steht beim Herrn, unserem Gott“ als richtunggebend in dieser Frage hingewiesen. Aber schon die Tatsache, dass das Deuteronomium die Scheidung zwischen dem, „was verborgen“, und dem, „was offenbar ist“, durchführt, zeigt, dass auch damals das Suchen nach dem, „was verborgen ist“, stark war. Dass bedeutende jüdische Forscher zu den lautesten gehörten, die die Existenz einer jüdischen Mystik verneinten, ist ein Rest des seichten, im neunzehnten Jahrhundert dominierenden Rationalismus, der von seiner Ameisenkopfperspektive [aus] der Mystik überhaupt nicht gerecht wurde.

3

Selbstverständlich wollen wir nicht behaupten, dass Pentateuch und Kabbala identisch seien. Die Kabbala ist eine grosse Position, die ihre eigenen Wahrheiten hat. Diese vertragen sich aber nicht mit denen des Pentateuchs. Ja, aber – so wird man fragen – kann es denn in weltanschaulichen Dingen mehrere Wahrheiten geben? Nichts ist dem heutigen Menschen, der in der Zeit der Nivellierung aller Kräfte lebt, schwerer verständlich als dies – und deshalb hat er das Bestreben, alle Weltanschauungen zu vereinigen und sie unter einen Hut zu bringen. Die richtige Antwort auf diese Frage lautet: es kann verschiedene Grundwahrheiten geben, jedoch nur dann, wenn es verschiedene *Weltziele* gibt. Dies aber ist durchaus möglich, denn das Weltziel richtet sich nach den Ansprüchen, die der Mensch stellt. Der eine Mensch ist genügsam, er begnügt sich mit der hiesigen normalen Naturordnung. Der andere aber hat höhere Ansprüche: er will die übersinnliche Naturordnung. Die Tora aber hat den höchsten Anspruch, nämlich den der Gottheit selbst. Daher hat sie das höchste Weltziel.

Zwischen Kabbala und Pentateuch bestehen zunächst einmal Gegensätze den Gegenstand betreffend, mit dem sie sich beschäftigen. Die Kabbala befasst sich mit der Idee des Einzelnen, die Tora mit der des Volkes.

Die Kabbala ist Esoterik, d. h. sie beschäftigt sich mit der Innenwelt, mit der Ausbildung der seelischen Fähigkeiten, die Tora hingegen ist Exoterik, d. h. sie beschäftigt sich mit der Aussenwelt.

Nun kommen wir zu den eigentlichen weltanschaulichen Gegensätzen zwischen Tora und Kabbala. Da die Kabbala die weit ältere Weltanschauung ist, so stellt sich die Tora bereits als eine Protestbewegung gegen sie dar! Was lehrt die Kabbala? Was lehrt der Pentateuch?

Die Kabbala sagt: die Welt ist polar gebaut, sie besteht aus entgegengesetzten Kräften, aus positiven und negativen, aus männlichen und weiblichen. Es handelt sich darum, diese auseinanderstrebenden Kräfte zu vereinigen und damit das Gleichgewicht herzustellen: die *Harmonie der Kräfte*. Nun gibt es aber nach der Kabbala keine im eigentlichen Sinne toten Kräfte. Auch die scheinbar tote Materie enthält noch Lebensfunken. Also besteht das Weltziel der Kabbala darin: alle die männlichen und weiblichen Lebenskräfte, die es gibt, zu einer grossen Harmonie, zu einer Welt-Person zu vereinigen. Das ist der Hermaphrodit, der Mann *und* Weib in sich vereint. – Von dieser Position der Kabbala stammen alle abendländischen Theorien von der „Weltseele“.

Der Pentateuch sagt: Gleichgewicht ist Harmonie. Harmonie ist Schönheit – Schönheit ist aber nicht Gerechtigkeit. Für die Tora handelt es sich um Gerechtigkeit. Es besteht also die Aufgabe, über das Abgerundetsein, über die Schönheit und das Gleichgewicht hinauszukommen. Das Weltziel der Tora ist: die Welt über ihren toten Punkt hinauszubringen und aus der Polarität herauszukommen. Das Ziel der Kabbala kann der *Mensch* verwirklichen, das Ziel der Tora aber nur *Gott* allein.

Dementsprechend ist die Schöpfungs idee des Pentateuch von der [der] Kabbala grundsätzlich verschieden. Die Kabbala kennt den „Zimzum“, d. h. die Einschränkung des Göttlichen. Die Einschränkungsidee des Pentateuch hingegen ist von der Kabbala weltenweit unterschieden. Der Unterschied lässt sich etwa so formulieren. Die Einschränkung Gottes in der Kabbala ist eine *vorweltliche*, in der Tora aber findet die Einschränkung Gottes *innerhalb* der Welt statt. Die Kabbala fragt: wie ist die Welt entstanden? Und antwortet: die Welt entsteht dadurch, dass sich Gott so selbst beschränkt, dass aus dem Teil, um den er sich gewissermassen verkürzt, die Welt wird. Also ist die Welt ein Stück von Gott. Daher: Gott ist zwar nicht die Welt, wohl aber die Welt ein Teil Gottes. Die Tora aber lehrt: um die Welt zu schaffen, brauchte Gott sich nicht zu begrenzen, denn er schafft die Welt aus dem *Nichts*. Die Welt ist nicht Gott, sondern durch die göttliche Allmacht aus dem *Nichts* hervorgegangen. Die Kabbala lässt also – im Gegensatz zum Pentateuch – die Welt aus Gott entstehen, aus ihm emanieren. Daher ist sie eine Emanationslehre.

Die Theorien des Abendlandes, die Gott gleich Natur gleich Welt setzen, wie z. B. Spinoza, stammen von der Kabbala. Der Pentateuch ist die einzige Position, die konsequent Gott und Welt scheidet und einander scharf gegenüberstellt, die einzige Position der konsequenten göttlichen Allmacht. Diese Ausführungen über Tora und Kabbala verdanke ich *Oskar Goldberg*, einem der bedeutendsten Kenner des Pentateuch, dessen Werk *Die Wirklichkeit der Hebräer* revolutionierend auf dem Gebiet der Pentateuchforschung ist.

4

Wir wollen nun versuchen, einige Grundgedanken der Kabbala herauszuheben, sind uns aber bewusst, dass dies nur in äusserst schematisierender Weise getan werden kann.

Mystik als Anschauungsweise unterscheidet sich von jeder anderen dadurch, dass es sich in ihr nicht um eine gedankliche Gegenüberstellung von Denksubjekt und Weltobjekt, sondern um ein Erlebnis [handelt], in dem die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überwunden werden soll – um eine *unio mystica*. Der Mensch taucht hier seiend und erkennend in die Tiefen und damit in die göttlichen Quellen des Daseins. Aus der Vereinigung von Subjekt und Objekt folgt einerseits die Einheit von Mensch und Gott, andererseits die Einheit von Gott und Welt. Die Kabbala geht von der *Vielheit* der übersinnlichen Potenzen in der Entfaltung des Göttlichen aus. Die Vielheit der Gottesnamen ist ihr ein Zeichen, ein Symbol der Vielheit der göttlichen Offenbarungsweisen. Dennoch ist die Kabbala *monotheistisch*. Sie hält an einer höchsten transcendenten und zugleich der Welt geistig immanenten göttlichen Einheit fest. Doch ist das göttliche Urprinzip in unzugängliche Ferne verlegt. Es ist die „Substanz“ Spinozas, allen Attributen, aller Veränderlichkeit und Vielheit entrückt.

So kann auch die *Schöpfung* nicht vom „Urgöttlichen“ ausgehen, sondern nur von einem „Erstgeschaffenen“, dem „adam kadmon“, dem „seer anpin“, dem „Kurzsichtigen“. Dieses ist selbst nicht „Schöpfung“, sondern „Emanation“, „azilut“ als¹ Wesensübergang aus dem „Urgöttlichen“, dem „arich anpin“. Doch bedarf es zur Schöpfung des *Willens* des „Urgöttlichen“. Durch „Zimzum“, Selbstkonzentration, durch die „Beschränkung“ des göttlichen Wesens, entsteht der leere Raum, wodurch erst „Schöpfung“ möglich wird.

1 als] in der Vorlage: aus (Anm. d. Hg.)

In die Schöpfung strömt nun das Göttliche in zehnfacher organischer Entfaltung, in Form der „Sefirot“ ein. Die Gesamtheit der „Sefirot“ bildet den „Urmenschen“, die *maiestas dei* [die Erhabenheit Gottes]. Die „Sefirot“ als organische Einheit werden durch den „Baum“ dargestellt. Unter den Gliederungen des Organismus der „Sefirot“ ist folgende bedeutsam: Die Gliederung in die höchste Dreiheit und in sieben weitere Stufen, welche die Wirksamkeit der in jener Dreiheit konzentrierten Urweisheits-elemente in sich tragen. Diese Gliederung erinnert an die christliche Trinität, aber auch an die plotin-hegelsche Trinität des Erkennenden, des Erkannten und der Erkenntnis. Die innere Verwandtschaft mit der christlichen Trinitätslehre, die vielleicht denselben Ursprung hat, behauptete schon Raymundus Lullus im dreizehnten Jahrhundert. Dies gab den christlichen Theologen primär den Anstoss, sich mit Kabbala zu beschäftigen. Man spricht geradezu von „christlichen Kabbalisten“ und denkt dabei an Reuchlin, Erasmus von Rotterdam, Pico von Mirandola u. a.

Charakteristisch ist der schon erwähnte Zug des *Dualismus*, der die Kabbala durchzieht. Als ein häufiges Bild, das aber zugleich mehr als ein Bild sein will, für die lebendige Beziehung der geistigen Weltpotenzen zueinander, wird das der Geschlechter verwendet. Allem Weltenschicksal liegt ein „Urmännliches“ (auch „Vater“, „König“ genannt) und ein „Urweibliches“ (auch „Mutter“, „Matrona“, „Schechina“ genannt) zugrunde.

Die *Polarität* drückt sich auch in den „Sefirot“, in der „rechten“ und „linken“ Seite, aus. Die letztere hat nur in der Beziehung zum Negativen ihren Sinn. Das Negative bildet als Ganzheit die „andere Seite“, die „*sitra achra*“. Sie entsteht durch den „Bruch der Gefässe“, die der Überfülle des göttlichen Stromes nicht gewachsen waren. Die „andere Seite“, die nur Umgrenzung des positiven Seins ist, ist nur scheinbar Realität. Dennoch aber ist die „andere Seite“ die höchst wirksame Welt der „Klippot“, der „Schalen“.

Der *Mensch* steht zwischen den Weltpolaritäten. In der eschatologischen Mystik, ähnlich wie in der paulinischen, spielt der Sündenfall eine zentrale Rolle. Der erste Mensch war von himmlischer Reinheit. In ihm bildete die ganze Welt noch eine Einheit, von der die Seelen der Einzelnen herkommen. Mit dem Sündenfall verfiel der Mensch der Schwäche, der Zersplitterung. Der Sündenfall wird schrittweise aufgehoben durch die Erzväter, durch Mose, die Offenbarung durch das kultische Leben Israels sowie durch den auf Weltversöhnung zielenden Bund zwischen Gott und Mensch – durch das messianische Reich.

Die Bedeutung des Menschen wird dadurch besonders erhöht, dass von ihm von „unten“ nach „oben“ Wirkungen ausgehen. Es besteht „Entsprechung“ zwischen „oben“ und „unten“. Der primäre Anstoss muss sogar

von „unten“ als Sehnsucht, als Gebet kommen, damit der von „oben“ quellende Strom den Weg in die Welt des Menschen finde. Wie der Mensch in der Ordnung des Kosmos eine zentrale Stellung einnimmt, so ist für das „Heil der Menschheit“ der Messias im Mittelpunkt.

Nur kurz und andeutungsweise konnten wir die Gedankengänge der Kabbala skizzieren, aber ein jeder ahnt, dass es ein Boden ist, von dem das Wort gilt: „Zieh die Schuhe von deinen Füßen, denn der Boden, auf dem du stehst, er ist *heilig*“.

Vorlage: Kabbala, in: Le Monde Religieux. Editions d'Histoire Moderne des Religions, Bd. 2: La Mystique, Lausanne: Vaudoise 1942, S. 26–34; leicht *veränderter Wiederabdruck in:* Manfred Voigts (Hg.): Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Aufsätze, Briefe, Dokumente, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 21–26.

2. Logos und Telos

Nach dem Wesen der Geschichte ist gefragt. Die Frage nach dem Wesen der Geschichte kümmert sich nicht um einzelne Ereignisse in der Geschichte, um Schlachten, Siege, Niederlagen, Verträge, um Geschehnisse in der Politik, um Verflechtungen in der Wirtschaft, um Gestaltungen in Kunst und Religion, um Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntnis. Von all dem sieht die Frage nach dem Wesen ab und blickt nur auf das Eine hinaus: wie ist überhaupt Geschichte möglich, welches ist der zureichende Grund, darauf Geschichte als Möglichkeit ruht?

In der Verwirrung um den Sinn der Geschichte kann nicht aus einzelnen Ereignissen ein Mass gefunden werden, vielmehr muss von allen Geschehnissen abgesehen und gefragt werden: Was macht ein Geschehen zur Geschichte? Was ist die Geschichte selbst? Mass und Stand lässt sich in der Frage nach dem Wesen der Geschichte nur dann gewinnen, wenn vom Eschaton her gefragt wird. Denn im Eschaton übersteigt die Geschichte ihre Grenze und wird sich selbst sichtbar.

Der Weg der Geschichte verläuft in der Zeit. Die Zeit ist das Leben des Innen. Um nach Aussen zu kommen, braucht das Licht das Innen: Zeit. Die Zeit ist die Ordnung der Welt, die zerrissen ist in Innen und Aussen. Die Zeit ist das Mass, das den Abstand von Innen und Aussen misst.

Das Wesen der Zeit liegt in ihrer Einsinnigkeit beschlossen. Geometrisch gesehen verläuft die Gerade der Zeit einsinnig, sie ist unumkehrbar. Diese Einsinnigkeit teilt die Zeit mit dem Leben. In der Einsinnigkeit und Nichtumkehrbarkeit gründet der Sinn der Zeit wie der Sinn des Lebens. Der Sinn der Einsinnigkeit liegt in der *Richt*-ung, welche Gericht ist. Die Richtung strebt zu dem Gericht. So erhellt der Zusammenhang zwischen der Ordnung der Zeit und der eschatologischen Ordnung der Welt. Die Einsinnigkeit der Zeit ist im Willen begründet. Das Ich als Wille ist die Zeit des Ich. Der Wille ist gerichtet und bestimmt in seiner Richtung den Sinn der Zeit. Weil die Zeit ihre Richtung mit dem Willen gemein hat, ist die erste Dimension der Zeit: die Zukunft. Indem der Wille das Nichtgewollte abscheidet, vergeht es. So scheidet auch die Zeit das Vergehende als Vergangenheit ab. Die zweite Dimension der Zeit ist die Vergangenheit. Die Ordnung der Zeit ist begründet in der Unterscheidung von und in der Entscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Diese

Unterscheidung und Entscheidung kann nur in der *Tat* vollzogen werden. Die *Tat* geschieht in der Gegenwart, welche das Medium der Indifferenz zwischen Vergangenheit und Zukunft ist.

Die Aussage: Geschichte verläuft in der *Zeit*, erhellt nur eine Seite des Zusammenhangs, der zwischen *Zeit* und *Geschichte* besteht. *Zeit* und *Geschichte* setzen sich wechselseitig voraus. Denn auch die *Zeit* kommt zu ihrem Wesen erst in der *Geschichte*. Das Verhältnis der wechselseitigen Voraussetzungen ist nur möglich auf Grund eines identischen Ursprungs. Der Ursprung von *Zeit* und *Geschichte* ist die *Ewigkeit*. Gleich wie die *Geschichte* jenes *Zwischen* von *Ewigkeit* zu *Ewigkeit* ist, so ist, wenn es nicht vermessen ist zu sagen, die *Zeit* eine Stufe der *Ewigkeit*, die jenem *Zwischen* der *Geschichte* entspricht. Die *Zeit* entsteht, wenn die *Ewigkeit* des Ursprungs verloren und die *Ordnung* der *Welt* dem *Tode* verfallen ist. Das *Antlitz* des *Todes* ist das *Zeichen* der *Welt*. Die *Zeit* ist der *Fürst* des *Todes*, wie die *Ewigkeit* der *Fürst* des *Lebens* ist. Das *Ineinander* und *Auseinander* von *Tod* und *Leben* vollzieht sich in der *Geschichte*. Die *Ewigkeit* muss, um die *Zeit* besiegeln zu können, auf den zeitlichen Ort der *Geschichte* treten. Die *Geschichte* ist der Ort, darauf die *Substanz* der *Zeit* und die *Substanz* der *Ewigkeit*, *Tod* und *Leben* sich *kreuzen*.

Apokalypse ist, dem *Wort* und dem *Sinn* nach, *Enthüllung*. Alle *Apokalypse* spricht vom *Sieg* der *Ewigkeit*. Dieses *Sagen* ist ein *Auffangen* der *Winke* der *Ewigkeit*. In den ersten *Zeichen* wird schon das *Vollendete* erblickt und kühn das *Erschaute* ins *Wort* gestellt, um das noch nicht *Erfüllte* voraus zu *winken*. Der *Sieg* der *Ewigkeit* vollzieht sich auf dem *Schauplatz* der *Geschichte*. Wenn am *Ende* der *Geschichte* die *Zeit*, der *Fürst* des *Todes*, *unterworfen* ist, so tritt die *Endzeit* ein. *Endzeit* ist das *Ende* der *Zeit*. Das *Ende* ist die *Voll-endung*, da die *Ordnung* der *Zeit* aufgehoben ist. Vom *Weg* der *Geschichte* her *gesehen*, ist dieses *zeitliche* *Ende* *Ewigkeit*. In der *Ordnung* der *Ewigkeit* ist die *Stufe* der *Zeit* aufgehoben. Die *Ewigkeit* ist die *Voll-endung* und *beendet* die *endlose* *Unendlichkeit* der *Zeit*. Die *endlose* *Unendlichkeit* kennzeichnet das *gleich-gültige* *Geschehen*, welches zu *keiner* *Entscheidung* ruft. Von diesem *gleich-gültigen* *Geschehen* scheidet sich die *Geschichte* dadurch, dass sie in die *Entscheidung* um die *Wahrheit* stellt.

Der *Zusammenhang* von *Geschichte* und *Wahrheit* liegt im *identischen* *Ursprung* aus dem *Wesen* der *Freiheit* begründet. Schon *Hosea* beschreibt die *Geschichte* als die *Tragödie* der *Freiheit*:

Da *Israel* jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen *Sohn*, aus *Aegypten*. Aber wenn man sie jetzt ruft, so wenden sie sich davon [...] Mein *Volk* ist müde, sich zu mir zu *kehren*; und wenn man ihnen *predigt*, so richtet sich keiner auf. Was soll ich aus dir machen, *Ephraim*? Soll ich dich *schützen*,

Israel? Soll ich nicht billig ein Adama aus dir machen und dich wie Zeboim zurichten? Aber mein Herz ist anderen Sinnes, meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, daß ich nicht tun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, und bin der Heilige unter dir.¹

Die Geschichte beinhaltet die Tragödie zwischen Gott und Welt im Menschen. Nur deshalb geschieht Geschichte, erläutert Nicolai Berdjajew, bei dem sich die Linien des Ostens und Westens bedeutsam kreuzen, weil

Gott Freiheit wollte, weil das Urmysterium der Welt, das Urdrama der Welt auch das Mysterium und Drama der Freiheit [...] ist [...] Jene uranfängliche [...] auf nichts zurückführbare Freiheit gibt auch die Enträtselung [...] der Weltgeschichte. In jener Freiheit geschieht nicht nur die Offenbarung Gottes vor dem Menschen, sondern auch die erwidrende Offenbarung des Menschen vor Gott, weil ja die Freiheit der Entstehungsquelle der Bewegung ist, des Prozesses, des inneren Konfliktes, des innerlich erlebten Widerspruches. Darum ist der Zusammenhang zwischen [...] Freiheit und [...] Geschichte unzerreißbar.²

Das Wesen der Geschichte ist die *Freiheit*. Damit ist die Geschichte nicht in die Willkür gestellt, denn kein Belieben verfügt über die Freiheit, vielmehr besitzt die Freiheit als Grund alles sich darauf Gründende. Die Freiheit erst hebt ein Menschentum aus dem Kreise der Natur in das Reich der Geschichte. Nur der in der Freiheit seiende Mensch ist geschichtlich. Die Natur und ein in sie eingebettetes Menschentum hat keine Geschichte. Die Freiheit kann sich nur enthüllen als Ab-Fall. Denn solange die Freiheit sich in den Bahnen des göttlich-natürlichen Kreislaufes bewegt, steht sie unter der Notwendigkeit Gottes und der Natur. Ein *non posse peccare* unterscheidet sich nicht von einem Zwang zum Guten. Erst die Ant-Wort des Menschen auf das Wort Gottes, welche wesentlich ein Nein ist, bezeugt die menschliche Freiheit. Darum ist die Freiheit zur Negation der Grund der Geschichte.

Ebenso wie das Wesen der Geschichte ist das Wesen der Wahrheit in der Freiheit begründet. Die Freiheit ist der Vollzug der Enthüllung des Geheimnisses. Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, ist auch Verhüllung und Verbergung möglich. Das Geheimnis vergessend wird die Welt aus den je neuesten Planungen errichtet. Die Gemächte der Welt verstellen den Weg zum Geheimnis, sodass im Labyrinth der gemachten Strassen kein Aus-weg ist. Das Labyrinth der Welt ist die Stätte der Irre.

1 Hosea 11,1–2 und 7–9.

2 Nikolaus Berdjajew: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes, Darmstadt: Reichl 1925, S. 92–93.

Man geht nicht erst in die Irre, sondern immer nur in der Irre, weil man ja schon in der Irre ist. Die Irre ist kein abgeschlossener Bezirk am Rande, sondern die Irre gehört zur inneren Verfassung der Welt. Wird aber die Irre, die die Welt durchherrscht, als Irre erfahren, so ist der Weg freigelegt, sich nicht beirren zu lassen.³ Das Wissen um die Irre als Irre ist der Weg hinaus aus der Irre auf dem geheimnisvollen Weg nach Innen.

Das Verhältnis der wechselseitigen Voraussetzung von Zeit und Geschichte, als deren identischer Ursprung die Ewigkeit bestimmt worden ist, lässt sich jetzt gänzlich entsiegeln. Dieses Verhältnis wurzelt im Wesen der Freiheit. So ergibt sich: die Ewigkeit ist das Element der Freiheit.

Frei-sein heisst zunächst frei „für sich“ sein. Alles, was nicht frei für sich ist, wird von der Freiheit begründet. Frei-sein heisst aber auch frei „von etwas“ sein. Alles was frei ist, gründet so auf der Notwendigkeit. Die Freiheit ist also endlich unlösbar, begründend und begründet. Es fragt sich: wie verhält sich die endliche Freiheit im Element der Zeit zur absoluten Freiheit im Element der Ewigkeit? Dieses Verhältnis kann theistisch-transzendent, pantheistisch-immanent und atheistisch-materialistisch bestimmt werden.

Die theistisch-transzendente Metaphysik verlegt die absolute Freiheit der Ewigkeit jenseits der wechselseitigen Voraussetzung der endlichen Modifikationen der Freiheit. Die pantheistisch-immanente Metaphysik des spätantiken und deutschen Idealismus setzt das Verhältnis der wechselseitigen Voraussetzung als das Absolute. Die atheistisch-materialistische Metaphysik zersprengt das pantheistische Ineins des Idealismus von freiheitlicher Vernunft und notwendiger Wirklichkeit. Die Hegelsche Linke versteht die Wirklichkeit als unterlogisch und verlegt die Notwendigkeit der Wirklichkeit unter die wechselseitige Voraussetzung beider Freiheiten der Endlichkeit. Die notwendige Wirklichkeit soll sich erst der freiheitlichen Vernunft angleichen.

Der spätantike und deutsche Idealismus schmilzt Gott und Welt ästhetisch-religiös ineinander und es kommt zu jener merkwürdigen Vertauschbarkeit von „möglich“ und „wirklich“, die ebenso Plotin wie Fichte und Hegel kennzeichnet. Das Mögliche *ist* bereits Wirklichkeit geworden, wenn auch „im Begriff“. Die theistisch-transzendente und atheistisch-materialistische Philosophie sind apo-kalyptisch, denn sie stehen noch im Vollzug der Enthüllung. Theistisch-transzendent enthüllt sich das Eschaton, die Mitte von Gott und Welt, von *oben*, atheistisch-materialistisch enthüllt sich die Mitte von *unten*. Von beiden Orten muss der

3 Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M.: Klostermann 1943, S. 23.

Sprung getan werden, von oben: ins Absurde hinab, von unten: vom Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit hinauf. So entsprechen sich die Situationen von Marx und Kierkegaard. Das Wissen um die kausale Notwendigkeit und der Glaube an die Freiheit stehen sich unvereinbar gegenüber und dennoch *müssen* sich in einem Augenblick, der aller Zeit enthoben ist, Notwendigkeit und Freiheit vereinigen. Irgendwo *muss* die Freiheit den geschlossenen Kreis der Welt sprengen. Allein in den beiden Modifikationen erhält das Muss einen je verschiedenen Sinn. Marx will aus dem kreatürlich-gebrechlichen Menschen selbst das Absolute schaffen, während Kierkegaard sich auf einen Gott stützt, bei dem kein Ding unmöglich ist.

Die Offenbarung ist das Subjekt der Geschichte, die Geschichte ist das Prädikat der Offenbarung. Die Offenbarung ist das Feuer, welches die Lichtung zwischen Gott und Welt erhellt. Das Feuer brennt bis mitten an den Himmel, und in der Welt ist Dunkel und Finsternis. Im Feuer der Offenbarung ist die Stimme Gottes hörbar, aber keine Gestalt sichtbar. Die Offenbarung ist nichts ausser der Stimme Gottes. Die Stimme Gottes aber sprüht Feuerflammen. Nicht kann der Mensch durchbrechen zu Gott, ihn zu sehen, sonst wird er versengt. Nur hintennach kann der Mensch Gott sehen, nicht aber von Angesicht zu Angesicht. Denn kein Mensch kann leben, der das Angesicht Gottes schaut.

Angesicht zu Angesicht ist Gott im Licht der paradiesischen Schöpfung, „wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist“,⁴ und im Aeon der Sünde, zwischen Schöpfung und Erlösung, sich ewig fliehen muss. Die Sonderung von Natur und Geschichte kennzeichnet den Stand der Sünde, da die Einung von Gott und Welt zerrissen ist und das Antlitz des Todes über der Welt waltet. Das Angesicht des Adam kadmon ist zerstört. Und Adam fürchtet sich, da er sich nackt weiss, erst nach der Sünde, da die Glut des paradiesischen Urstands kühl geworden, *hört* Adam die Stimme Gottes.⁵ Gott steht am Tore der Welt und spricht fragend hinein in die Welt. Die himmlische Stimme ruft in die Welt hinein. Das Wort Gottes ist der Ruf, der im Aeon der Nacht aus dem Schlaf erweckt, denn die himmlische Stimme erinnert an den Ursprung des Adam, an das Vor der Geschichte, und verheisst Erlösung, das Nach der Geschichte.

Im Stand der Sünde, im Zwischen von Schöpfung und Erlösung kann Adam den Ruf Gottes nur „hören“ und „glauben“. Die Offenbarung ist die

4 Friedrich W. J. Schelling: Sämtliche Werke, Bd. 3: System des transzendentalen Idealismus, Stuttgart / Augsburg: Cotta'scher Verlag 1858, S. 628.

5 Genesis 3,8.

Helle im Aeon der Sünde, da Adam nur stückweis erkennt, denn er sieht jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort.⁶ Im Licht der Erlösung erkennt Adam, gleich wie er selber erkannt ist: von Angesicht zu Angesicht.

Der Weg des Menschen in der Zeit ist die Geschichte als Offenbarung des Menschen. Im Aeon der Sünde beginnt das Sein als Zeit, es ist ausgerichtet auf den Tod. Die Zeit trägt in sich das todbringende Prinzip. In Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist die Zeit zerschlagen. Gespenstisch erheben sich die einzelnen Teile gegeneinander und verzehren sich gegenseitig. Die Gegenwart wird zur unwirklichen Grenze zwischen dem Nicht-Mehr der Vergangenheit und dem Noch-Nicht der Zukunft. Die Zeit ist nicht der Ort des Lebens, sondern trägt in sich den Keim des Todes und stösst das Leben in die Scheol der Vergangenheit hinab. Erst in der Endzeit, am Ende der Zeit, da die Vergänglichkeit selbst vergeht, besiegt die Ewigkeit das tödliche Prinzip der Zeit. Den ewigen Augenblick in der zeitlichen Gegenwart zu binden, ist das Werk der Magie, deren letzter Ausläufer die Kunst ist. Das Paradies wird im Aeon der Sünde vorgezaubert, und die am Tore wachenden Cherubin werden missachtet. In der Schau wird die Wirklichkeit übersehen, aber auch das *Gewicht* der Wirklichkeit wird in der Schau übersehen. In der Schau kann alles innerlich geschlichtet sein, weil keine Tat gefordert ist, die den Bannkreis der Innerlichkeit bräche.

In der Kritik der „Welt“ kreuzen sich wieder die transzendent-theistische und atheistisch-materialistische Philosophie, Kierkegaard und Marx. Am Begriff der Wirklichkeit, wie ihn Hegel geprägt, setzt ihre Kritik ein und trifft die Welt der bürgerlichen Gesellschaft. Ständig wendet sich Kierkegaard gegen den Anspruch der idealistischen Philosophie, die Wirklichkeit durch Vernunft zu begreifen:

Wenn man die Philosophen von der Wirklichkeit reden hört, so ist das ebenso irreführend, wie wenn man im Schaufenster eines Trödlers auf einem Schild die Worte liest: Hier wird gerollt. Wollte man mit seiner Wäsche kommen, um sie rollen zu lassen, so wäre man angeführt. Das Schild hängt nur zum Verkauf da.⁷

Kierkegaard variiert immer nur ein Thema gegen Hegel: Die Wirklichkeit lässt sich nicht in ein System fassen; ein Paragraph, der von der Wirklichkeit innerhalb eines Systems handelt, ist widersinnig.

Eben an dem selben Punkt setzt Marx mit seiner Kritik an Hegel ein. Seine Pfeile richten sich gegen die behauptete Einheit von Vernunft und

6 1. Korinther 13,12.

7 Sören Kierkegaard: Entweder / Oder, Teil 1, hg. v. Viktor Eremita, übers. v. Wolfgang Pfeleiderer u. Christoph Schrepff, Jena: Diederichs 1911, S. 29.

Wirklichkeit, von Wesen und Existenz. Hegel versöhnt Idee und Wirklichkeit, aber nur im Begriff. Damit wird die Existenz zur Idee mystifiziert, und die „idealistischen“ Ausführungen Hegels wandeln sich in „krassesten Materialismus“.

Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt [...] Die innere Selbstgenügsamkeit [...] ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet.⁸

Wenn Marx *ohne* Gott philosophiert und Kierkegaard *vor* Gott, so ist ihnen gemeinsame Voraussetzung: der Zerfall von Gott und Welt. Die Welt-Geschichte, welche Hegel noch als *Theo-dicee* versteht, begreifen Marx und Kierkegaard als Geschichte der „Welt“. Die Weltgeschichte sinkt vor dem kairos zur Vorgeschichte herab. Endzeit und Urzeit kreuzen sich im kairos. Weil die *Geschichte* der christlichen Welt zu Ende ist, glaubt Kierkegaard an die Urzeit des christlichen Aeon anknüpfen zu können. Erst post Christum, nach dem Ende des christlichen Zeitalters, ist die Nach-folge Christi wieder möglich. Im „Reich der Freiheit“ verwirklicht sich für Marx die „urkommunistische Gemeinschaft“. Das Reich der Freiheit ergibt sich aber nicht „natürlich“ aus dem Reich der Notwendigkeit. Für Kierkegaard und Marx ist das Wunder des *Sprunges* nötig. Für Kierkegaard ist der *Sprung* ein Zurück-springen über den Graben der Weltgeschichte, „die 1800 Jahre wegzuschaffen, als habe sie es gar nicht gegeben“, um innerlich „gleichzeitig“ zu werden mit Christus. Für Marx ist der *Sprung*: ein Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Die Frage nach der Freiheit ist das Urthema der Apokalyptik und alle ihre Motive weisen auf die Wende hin, in der das Gefüge des Weltkerkers sich sprengt. Diese Wende aber bezieht sich nicht zunächst oder nur auf die gegebene gesellschaftliche Ordnung. Denn die Apokalyptik ist zuerst nicht interessiert, den sozialen Aufbau der Gesellschaft zu ändern, vielmehr wendet sie den Blick von der Welt ab. Heisst Revolution nur: eine bestehende, gesellschaftliche Ordnung durch eine bessere ersetzen, dann ist der Zusammenhang von Apokalyptik und Revolution nicht offenkundig. Heisst Revolution aber: der Totalität der Welt eine neue Totalität entgegensetzen, die ebenso umfassend, nämlich in den Grundlagen, neu stiftet, wie sie verneint, dann ist die Apokalyptik wesentlich revolutionär. Die Apokalyptik verneint die Welt in ihrer Fülle. Das Gesamt der Welt umklammert die Apokalyptik negativ. Gesetz und Schicksal sind die

⁸ Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften, Bd. 1, hg. v. Siegfried Landshut u. Jakob P. Mayer, Leipzig: Kröner 1932, S. 17.

Grundfesten des Kosmos. Kosmos aber bedeutet seit der Antike immer harmonisches Gefüge. Weil aber im Kosmos Ordnung und Gesetz herrscht, weil das Schicksal oberste Macht im Kosmos ist, deshalb, so schliesst die Apokalyptik in ungeheurer Umkehrung, ist der Kosmos die Fülle des Schlechten. Die Welt ist eine Totalität, welche sich abgrenzt gegen das Göttliche, eine Selbst-ständigkeit Gott gegenüber. Die Welt hat darum ihren eigenen Geist, und sogar ihren eigenen Gott. Wie die Welt ihre Potenz nicht in sich trägt, sondern vom Gegenpol bestimmt ist, so wird auch Gott von der Welt her in Spannung gehalten. Dieses Verhältnis der Spannung ist gegenseitig und bestimmt beide Pole. Die Welt ist das Gegen-göttliche und Gott ist das Gegenweltliche. Gott ist in der Welt fremd und unbekannt. Indem Gott in der Welt erscheint, ist er für die Welt *neu*. Der „neue Gott“ ist der unbekannte, der der Welt fremde Gott. In der Welt ist Gott „nicht-seiend“. Der neue Gott ist nach Basilides der „nicht-seiende Gott“. Damit verflüchtigt sich Gott nicht in die leere Abstraktion, denn der „nicht-seiende Gott“ ist eine ungeheure Mächtigkeit, er ist ein nichtender Gott, der die Welt umklammert und ver-nichtet. Der „nicht-seiende Gott“ stellt das Wesen der Welt in Frage, indem er alle Gültigkeit und Endgültigkeit des Seienden bestreitet. Darum kann das Evangelium vom fernen und unbekanntem, ja vom nicht-seienden Gott, welches die Gnosis kündigt, das allgemein zündende Losungswort für die nihilistisch-revolutionäre Sehnsucht sein. Der gegenweltliche, in der Welt nicht-seiende Gott, sanktioniert die nihilistische Haltung des Menschen der Welt gegenüber. Der nicht-seiende Gott und das heisst der „noch nicht-seiende“ Gott, ist die gewaltige Verheissung einer Revolution. Der „nicht-seiende“ Gott *nichtet* die Welt und erscheint dann in seiner Macht.

Die Welt als Geschichte hat ihren Schwerpunkt nicht in der ewigen Gegenwart der Natur, sondern wird genährt aus der anfänglichen Schöpfung und ist ausgerichtet auf die endliche Erlösung. Das einzelne Geschehen dient dem Gang von Schöpfung zu Erlösung. Es trägt seinen Sinn nicht in sich selbst, sondern lässt die Ordnung der Schöpfung durchblicken und weist hin auf die Ordnung der Erlösung. Ein Ereignis ist immer auf das Eschaton bezogen. Das Eschaton ist das *Einst* im doppelten Sinn: das Einst der Schöpfung: *Axiologie*, und das Einst der Erlösung: *Teleologie*.

Ein Geschehen ist nie nur axiologisch oder teleologisch zu seinem Eschaton hin, sondern in unlösbarer Dialektik beides. Diesem dialektischen Verhältnis von Axiologie und Teleologie, welche die Brennpunkte der eschatologischen Ellipse sind, droht immer die Verselbständigung der Pole. Einerseits kann der axiologische Pol der Schöpfung in die objektive Wertewigkeit entspannt werden. Die Gleichsetzung von Axiologie und Wert kennzeichnet den Historismus, der sich im Rankespruch nur theo-

logisch verbrämt: alle Epochen sind gleich nah zu Gott, und immer in die Aussage abstürzt: alles Geschehen ist gleich gültig und somit gleichgültig. Die gleichgültige Nähe zu Gott übersieht das Wesen der Geschichte als *Weg zur Erlösung*. Die Ideologie des Fortschritts vereinzelt wieder den teleologischen Pol, indem sie jeden Moment der Geschichte zu Gunsten eines Ideals entwertet, das im Unendlichen liegt, statt im Ewigen. Die Ideologie des Fortschritts übersieht das Wesen der Geschichte als *Weg aus der Schöpfung*. Nur in der Dialektik von Axiologie und Teleologie ist apokalyptische Ontologie möglich. Ein Geschehen lässt immer das Einst der Schöpfung durchscheinen: axiologisches Verhältnis. Weil das Einst der Schöpfung im Geschehen durchscheint, weist es auch hin auf das Einst der Erlösung: teleologisches Verhältnis. So ist die Geschichte *Mitte* zwischen Schöpfung und Erlösung.

Die Geschichte enthüllt ihr Wesen nur als Eschatologie. Im Einst der Schöpfung hat die Geschichte ihren Anfang und sie kommt im Einst der Erlösung zu ihrem Ende. Das Zwischen von Schöpfung und Erlösung ist der Weg der Geschichte. Das *procedere* von Schöpfung zu Erlösung ist das Heil. So ist die Geschichte notwendig Heilsgeschichte.

Der Grund der Geschichte ist das Gedächtnis. Denn ohne Gedächtnis wären Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft endgültig abgeschnitten. Das geschichtliche Wissen ist ein Sich-erinnern. Das äussere objektive Geschehen wird durch das Gedächtnis verinnerlicht: der Mensch er-innert in sich die Tiefe der Zeiten. Wie eine Schallplatte fängt der Mensch alle Höhen und Tiefen, jedes forte und piano der Weltgeschichte ein. Denn die Geschichte der Welt geschieht nicht nur objektiv, makrokosmisch, sondern spielt sich auch im Menschen mikrokosmisch ab. In der Geschichte ereignet sich die Identität von Objekt und Subjekt. Alle Revolten, Kriege, Siege und Niederlagen, alle Stürme, Brände und Beben sind nur die aufgeschlagene Bühne des Menschen, instrumentieren die Genesis des Menschen.

Das Gedächtnis ist das Organ des Menschen, das ihn mit der Geschichte verbindet. Im Gedächtnis spiegelt sich die Auseinandersetzung von Zeit und Ewigkeit auf dem Schlachtfeld der Geschichte und der endliche Sieg der Ewigkeit. Darum ist das Gedächtnis eine eschatologische Grösse, eine Potenz im Drama der Eschatologie.

Die Geschichte ist die Ebene, auf der sich Gott und Welt kreuzen. Die Geschichte ist der Weg Gottes, und sein Wirken offenbart sich in ihr. Geschichte aber ist auch Welt-Geschichte. Der Mensch als Mitte von Gott und Welt ist so Träger der Geschichte. Offenbarung der Welt und Offenbarung Gottes ist in ihrer strengen Zuordnung nur eine Geschichte, als Funkensprung von Pol zu Pol: die Enthüllung des Menschen.

Die Geschichte zielt auf Einung in Gott. Die Welt als Einschränkung Gottes kann erst das Prinzip der Freiheit offenbar machen. Um der Enthüllung der Freiheit willen ist die Welt geschaffen. Das All Gottes soll sich in der Welt wandeln, auf dass in Freiheit Gott alles in allen sei. Der Mensch soll die Welt Gott überantworten, da er alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt der Welt aufhebt. Wenn aber alles den Menschen untertan sein wird, alsdann wird auch er untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf dass Gott sei alles in allen. Denn Gott wird erst in der Erlösung das, was menschliches Trachten von jeher überall gesucht und behauptet hat und doch nirgends erweisen konnte, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: All und Eins.

Dialektik ist das wegweisende Zeichen auf dem Weg der Geschichte von Schöpfung zu Erlösung. Die innere Möglichkeit der Dialektik ergibt sich aus dem Wesen der Freiheit. Freiheit ist nur, wenn sie auch Freiheit zur Negation ist. Die Geschichte ist dialektisch, weil sich in ihr die „ungeheure Macht des Negativen“ enthüllt. Die Macht des Negativen zwingt zur Annahme der Antithesis und erklärt, warum das Reich Gottes nicht auf der Stufe der Thesis verwirklicht ist. Der Unterschied zwischen der Thesis des All Gottes: *deus sive natura*, und der Synthesis: auf dass Gott sei alles in allen, ist das Prinzip der Freiheit. Das Zwischen von Thesis und Synthesis, die Antithesis enthüllt als Geschichte das Prinzip der Freiheit. Die Thesis ist das All, in dem Gott und Welt noch nicht unterschieden sind. Die Antithesis ist die Trennung von Gott und Welt. Die Synthesis ist die Einung von Gott und Welt durch den Menschen, auf dass Gott in Freiheit sei alles in allen.

Die Struktur der Apokalyptik und der Gnosis

kann nicht ohne weiteres als dualistisch oder monistisch bezeichnet werden, da sich die Struktur dieser Gedankengebilde der modernen philosophischen Terminologie nicht fügt. Man müsste sagen: sie ist *dualistisch und monistisch zugleich*. Nicht die Zerspaltung der Welt in zwei sich bekämpfende, unversöhnliche Kräfte, sondern die Ueberwindung der Gegensätze, die *Coincidentia oppositorum*, durch das Mittel einer eigentümlichen Denktechnik und eines eigenartigen Entwicklungsbegriffs ist Ursprung und zugleich letztes Ziel gnostischen Denkens. Dadurch unterscheidet sich die gnostische Weltanschauung von dem Dualismus der Platoniker, aber auch ebenso von allen orientalischen dualistischen Religionssystemen, insbesondere vom Parsismus mit seinen von Anbeginn vorhandenen Gegensätzen. Was die gnostischen Systeme fast durchweg kennzeichnet, ist die kreisförmige Führung der Grundgedanken. Es gilt zu zeigen, wie aus dem Unsichtbaren das Sichtbare, aus dem Sichtbaren wieder das Unsichtbare wird, wie aus dem guten Gott die böse Welt mit dem bösen Schöpfer entsteht und wie sie zum guten Gott zurückkehrt, wie aus Licht Finsternis und aus dieser wieder Licht wird, aus Geist Seele

und Körper, aus dem Körper wieder Seele und Geist, aus dem Ewigen das Zeitliche, und aus dem Zeitlichen wieder das Ewige, aus Einem Vieles und aus Vielem wieder Eins. Die Uebergänge von einem Gegensatz zum andern werden dabei immer feiner ausgestaltet; zwischen den guten Gott und die böse Welt werden immer zahlreichere Zwischenstufen der Entwicklung und ihnen entsprechende Mittelwesen eingeschoben. So entsteht die Reihe der *Aionen*, von denen der erste unmittelbar aus Gott hervorgeht, der letzte in die Materie versinkt, sie beseelt, formt, gestaltet, aber zugleich unter ihr leidet, bis die Erlösung die Befreiung aus der Materie und die Rückkehr des gefallenen Aions (der Weltseele, Sophia) zu Gott bringt, wodurch der Ring der Entwicklung vollendet wird.⁹

Diese Darstellung der Denkstruktur der Apokalyptik und Gnosis geht nur darin fehl, und versperrt sich damit in entscheidender Weise das Verständnis der Apokalyptik, dass sie annimmt, die Struktur dieser Gedanken-gebilde füge sich nicht der modernen philosophischen Terminologie. Denn mit der Apokalyptik und Gnosis hebt jene neue Denkform an, die sich untergründig, verdeckt von der aristotelischen und scholastischen Logik bis in die Gegenwart erhalten hat und von Hegel und Marx aufgenommen und ausgestaltet wurde.

Die *Dialektik* ist eben dualistisch und monistisch zugleich. Die eigentümliche Denktechnik und der eigenartige Entwicklungsbegriff der Apokalyptik und Gnosis ist eben die dialektische Methode, welche den Gegensatz von Thesis und Antithesis im Laufe der Geschichte in der Synthesis versöhnt. Allein hier tritt der zweite Irrtum Leisegangs auf, der sich in seinen sonst so wertvollen Untersuchungen über die Denkformen störend bemerkbar macht. Die Logik der Dialektik, sei es in der Apokalyptik und Gnosis, sei es bei Hegel, ist gerade nicht „kreisförmig“, sondern eher „spiralsch“. Die der Dialektik eigentümliche „Zurückbiegung“ führt nicht *kreisförmig* zur *Thesis* zurück, sondern weitet sich *spiralsch* zur *Synthesis*.

Die *dialektische Logik* ist wesentlich *geschichtlich* und steht im Gegensatz zur Logik des Aristoteles, die Vorbild und Grund aller rational-statischen Weltauslegungen im Abendland ist. Nicht ohne Sinn greifen Scholastik, Rationalismus und Logistik immer auf Aristoteles zurück. Die dialektische Logik ist eine Logik der Geschichte und liegt der eschatologischen Weltauslegung zugrunde und bestimmt sich von der Frage nach der Macht des Negativen, wie sie in der Apokalyptik und Gnosis gestellt ist. In der Apokalyptik und Gnosis liegt der Grund zur vielbesprochenen,

9 Hans Leisegang: Gnosis, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 2, 2. völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Hermann Gunkel u. Leopold Tscharnack, Tübingen: Mohr / Siebeck 1928, S. 1272–1281, hier: S.1273.

aber selten verstandenen Logik Hegels. Der Zusammenhang zwischen apokalyptisch-gnostischer Ontologie und Hegelscher Logik ist nicht künstlich und nachträglich hergestellt; am Neuen Testament hat der junge Theologe Hegel seine Denkform erarbeitet. Die ersten tiefen Versuche des jungen Hegel sind eng an den Text der Evangelien angelehnt. Es lässt sich beobachten, wie hier das neue dialektische Denken Hegels erwacht und wie er an Sätzen der Evangelien, die das Schema der aristotelisch-rationalen Logik sprengen, in die Denkform der Dialektik hineinwächst. Die Arbeiten des jungen Hegel über die „Positivität der christlichen Religion“ und über den „Geist des Christentums und sein Schicksal“ leiten direkt über zur „Phänomenologie des Geistes“ und zur „Logik“, in der Hegel die *eschatologische Metaphysik der Dialektik* entwickelt. Vor mehr als hundert Jahren hat Ferdinand Christian Baur den engen Zusammenhang zwischen Hegelscher und gnostischer Metaphysik aufgewiesen, ohne dass die Hegelforschung seine Arbeit genügend beachtet hätte.

Vorlage: Logos und Telos, in: *Dialectica* 1 (1947), S. 319–330.

3. Glauben und Wissen in der Theologie des 19. Jahrhunderts

1

In seinem Aufsatz *Glauben und Wissen* von 1802 fasste Hegel den Ausgang des Kampfes zwischen Glauben und Vernunft in der Epoche der Aufklärung in der Feststellung zusammen, der herkömmliche Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft sei bedeutungslos und überholt. Zuvor hatte sich der Geist über den Gegensatz von Glauben und Vernunft, von Philosophie und Religion erhoben. Jetzt, so kommentiert Hegel, habe dieser Gegensatz ein ganz neues Aussehen erhalten, da er in den Bereich der Philosophie verlegt worden sei. Für zwei Instanzen sei nun kein Platz mehr, und anstatt einer Trennung würden Glauben und Vernunft in der Philosophie in ewiger Synthese vereint. Die Meinung, die Philosophie sei notwendigerweise die Magd ihrer Herrin, sei so falsch wie die, derzufolge die Vernunft dem Glauben widerspreche. Die philosophische Vernunft leistete der ersten Auffassung gegenüber Widerstand, sie bewahrte ihre Autonomie und forderte ihren Vorrang. Der Glauben gestand der Vernunft diese Forderung zu und bat, von nun an in ihrer Sphäre zu leben. Dem widersetzte sich die Vernunft nicht, indem sie den Glauben in ihrem Schmelztiegel gründlich läuterte.

Der Glauben an einen Gott als Schöpfer der Welt, an seine Schöpfung und Herrschaft, an seine Manifestation und Präsenz auf Erden wurde vom Strudel der philosophischen Kritik fortgerissen. Schritt für Schritt wurden die Grundsätze des Glaubens erschüttert. Anfangs lehnte sich die Vernunft nur gegen die irdische Gegenwart Gottes auf. Es sei der „Glorie“ [*kavod*] Gottes nicht angemessen, wenn sein Name inmitten der Versammlung und der Gemeinde wohne. Dieser Grundsatz resultiere lediglich aus der menschlichen Einbildungskraft. Indes wird ohne diese Voraussetzung, dass es Gottes Wille sei, seinen Namen im menschlichen Leben einwohnen zu lassen, dem Grundsatz des Akts der Offenbarung die Grundlage entzogen. Ein unverhüllter Akt, ohne jeden Rückbezug, vollzog sich die Offenbarung als einmaliges Wunder. Doch als einmaliges Ereignis steht der Akt der Offenbarung im Widerstreit mit der Kritik durch die Vernunft,