

ABENDLÄNDISCHE ESCHATOLOGIE

Mit einem Anhang

von

Jacob Taubes

MATTHES & SEITZ VERLAG

Der Text im Anhang erschien zuerst in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman: Martin Buber, Stuttgart 1963.

© 1991 Matthes & Seitz Verlag GmbH, Hübnerstraße 11, 8000 München 19.
Alle Rechte vorbehalten. Herstellung und Umschlaggestaltung Bettina Best,
München, unter Verwendung einer Miniatur von Florentius aus »Moralia in
Job«, Spanien 945: Der Pfau als Unsterblichkeitsvogel und Paradiessymbol.
Druck und Bindung: Auer, Donauwörth. ISBN 3-88221-255-1

Inhalt

ABENDLÄNDISCHE ESCHATOLOGIE

I. <i>Buch: Vom Wesen der Eschatologie</i>	
Elemente	3
Freiheit und Revolution	9
Geist und Geschichte.	11
Israel als Ort der Revolution	15
Weltkreis der Apokalyptik	21
Urworte der Apokalyptik	25
Geschichtsschau der Apokalyptik	31
II. <i>Buch: Die Geschichte der Apokalyptik</i>	
Von Daniel bis Johannes	43
Das Leben Jesu	46
Paulus und die Auflösung der antiken Welt	57
Geschichte des Urchristentums.	65
Von Augustin zu Joachim	77
III. <i>Buch: Die theologische Eschatologie Europas</i>	
Das Gesetz der Neuzeit	85
Joachimitische Prophetie und Hegelsche Philosophie	90
Die Spiritualen als Nachfolge Joachims	98
Thomas Münzer, Theologie der Revolution	106
Zusammenbruch der christlichen Eschatologie	118
IV. <i>Buch: Die philosophische Eschatologie Europas</i>	
Der Aufbau der philosophischen Eschatologie	125
Lessing	130
Kants Religionsphilosophie	136
Hegels Dialektik	149
Marx und Kierkegaard	163
a. Die Nachfolge Hegels	163
b. Marx und Kierkegaard	168
c. Die Selbstentfremdung	175
d. Eschatologie	184
Epilog	191
Schlüssel zu den Anmerkungen	196
Analytisches Inhaltsverzeichnis als Register	200

ANHANG

<i>Martin Buber und die Geschichtsphilosophie</i>	209
---	-----

Notiz

Jacob Taubes wurde am 25. Februar 1923 in Wien geboren als Sohn eines Rabbiners und Nachkomme einer Jahrhunderte umspannenden Generationsreihe von Rabbinern.

Die Berufung des Vaters Zwi Taubes in das Amt des dortigen Oberrabbiners ermöglichte der engeren Familie 1936 die Übersiedlung nach Zürich, rettete sie dadurch vor dem Holocaust, dem viele der Verwandten zum Opfer fielen.

In Zürich absolvierte Jacob Taubes die Rabbinerausbildung und wurde 1943 ordiniert. Anschließend studierte er in Basel und Zürich Philosophie und Geschichte und promovierte 1947 in Zürich mit der hier wieder vorgelegten Schrift, die im gleichen Jahr in der von René König herausgegebenen Reihe »Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie« im A. Francke Verlag, Bern, zuerst veröffentlicht wurde.

1949 ging er auf Einladung des Jewish Theological Seminary als Dozent für Religionsphilosophie nach New York. Dort lernte er anlässlich eines Gastvortrags Gershom Scholem kennen. Beeindruckt von der Dissertation und aufgrund des gemeinsamen Interesses an jüdischer Gnosis und Apokalyptik holte ihn Scholem als Lehrstuhlassistent und Dozent für Religionssoziologie für die Jahre 1951 bis 53 an die Hebräische Universität Jerusalem. Zurück in den USA arbeitete Taubes für zwei Jahre als Rockefeller-Stipendiat an der Harvard Universität, nahm im akademischen Jahr 1955/56 eine Gastprofessur in Princeton wahr und erhielt 1956 einen Ruf als Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an die Columbia Universität in New York, wo er ein Jahrzehnt lehrte.

Die Freie Universität Berlin, an der er seit 1961 regelmäßig als Gastprofessor gelehrt hatte, berief ihn 1966 auf den neugegründeten Lehrstuhl für Judaistik, kombiniert mit der Leitung der ebenfalls neu ad personam eingerichteten Abteilung für Hermeneutik am Institut für Philosophie. Ende der 70er Jahre gab er die Doppelfunktion zugunsten der Hermeneutik auf, übernahm gleichzeitig eine ständige Gastdozentur an der Maison des Sciences de l'Homme in Paris.

Taubes kam nach Berlin in der Zeit der Studentenbewegung und des Umbruchs und war bald in die Debatten und Konflikte aktiv involviert. Oft die Koalitionen und die Waffen wechselnd, nirgend ganz zugehörig, kannte er weder Berührungsängste noch Loyalitäten: in Gegensätzen

denkend und lebend, mißachtete er im Leben, in der Wissenschaft und in der Politik die installierten Departements. So machte er sich viele Freunde und manche Feinde, immer wieder auch Freunde zu Gegnern und Gegner zu Freunden.

Das Leben in extremen Spannungen führte zu psychischen und physischen Krisen. 1985 überlebte er eine schwere Herzkrankheit, am 21. März 1987 starb er an Krebs. Begraben ist er auf dem Israelitischen Friedhof in Zürich.

Die »Abendländische Eschatologie«, die wir hier unverändert wieder vorlegen, blieb sein einziges Buch. Taubes' eigentliches Element war die Rede, nicht die Schreibe; Dialog und Disput, nicht die Systematik; Umbrüche und Widersprüche, nicht die Kontinuität und gesicherte Identität. Publiziert hat er eine große Zahl von Essays, die oft okkasionellen Charakter haben, Antworten auf . . . , Noten zu . . . , Widerspruch gegen . . . , Interpretation von . . . darstellen. – Er war ein unermüdlicher Briefschreiber, aber am meisten er selbst im lebendigen Gespräch.

Was diese oft disparat erscheinende Produktion zusammenhält, und was sein unruhiges und zerrissenes Leben, das in jedem Sinne heimatlos war, bestimmte, ist das Grundthema, das sein Buch anschlägt und in großem Bogen am abendländischen Geschichtsdenken durchspielt: Geschichte als Eschatologie; Zeit als Frist, Endzeit, Apokalypse; die Welt als Fremde und der Mensch als Fremdling; Erkenntnis als Bruchstück, als Sehen im »Spiegel und Gleichnis«. Zurecht haben die Herausgeber der Festschrift zu Taubes' 60ten Geburtstag diese paulinische Formel als Titel gegeben.

Ein Sammelband mit den wichtigsten Essays von Jacob Taubes ist in Vorbereitung. Doch zuvor scheint es uns nötig, das frühe, längst vergriffene Buch, das den Zusammenhang und den Schlüssel für die vielfältige Thematik der Essays gibt, wieder zugänglich zu machen.

Margherita von Brentano

Meinen Eltern

Erstes Buch



VOM WESEN DER ESCHATOLOGIE

Elemente

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 in den einzelnen Ereignissen das 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 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 des 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 beschlossen¹. Geometrisch betrachtet, verläuft die Gerade der Zeit einsinnig. Die Richtung der Zeitgeraden 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 Richtung. Die Richtung ist immer auf ein Ende gerichtet, sonst wäre sie richtungslos. Das Ende aber ist wesentlich Eschaton. So erhält 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 Interferenz 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 Voraussetzung ist nur möglich auf dem 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 zu besiegen, 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 sagt 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 Vollendung, da die Ordnung der Zeit aufgehoben ist. Vom Weg der Geschichte her gesehen, ist das Ende ein zeitliches Ende. Von der Fülle der *Vollendung* her gesehen, ist dieses zeitliche Ende Ewigkeit. In der Ordnung der Ewigkeit ist das Sein als Zeit aufgehoben. Die Ewigkeit ist die Vollendung und beendet die endlose Unendlichkeit der Zeit. Die endlose Unendlichkeit kennzeichnet das gleichgültige Geschehen, welches zu keiner Entscheidung ruft. Von diesem gleichgültigen Geschehen scheidet sich die Geschichte dadurch, daß sie in die Entscheidung um die Wahrheit stellt.

Der Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit ist im identischen Ursprung aus dem Wesen der *Freiheit* begründet. Schon Hosea beschreibt die Geschichte als Tragödie der Freiheit: „Da Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten. 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 andern 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 ich bin der Heilige unter dir²“. 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 erwidernde 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 unzerreißbar³“.

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 aber kann sich nur enthüllen als Ab-Fall. Denn so lange 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 begründet⁴. Die Freiheit ist der Vollzug der Enthüllung des Geheimnisses. Weil jedoch die Wahrheit im Wesen der Freiheit gründet, 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, so daß im Labyrinth der gemachten Straßen kein Ausweg ist. Das Labyrinth der Welt ist die Stätte der Irre. Man geht nicht erst in die Irre, sondern immer nur in der Irre, weil man je schon in der Irre ist⁵. Die Irre ist kein abgeschlossener Bezirk am Rande, sondern sie 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 lassen⁵. Das Wissen um die Irre als Irre ist der Weg hinaus aus der Irre auf den Weg zur Offenbarung der Wahrheit.

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 ⁷. 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 Schau des spätantiken und deutschen Idealismus setzt das Verhältnis der wechselseitigen Voraussetzung als das Absolute ⁷. Die atheistisch-materialistische Ideologie 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 ⁸. 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 *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 ⁹.

Die Offenbarung ist das Subjekt der Geschichte, die Geschichte ist das Prädikat der Offenbarung¹⁰. 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 hintenach 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“¹¹ 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 lastet. Das Angesicht des Adam kadmon ist zerstört. Und Adam fürchtet sich, da er sich nackt weiß und bloß vor dem göttlichen Antlitz entdeckt. Erst nach der Sünde, da die Glut des paradiesischen Urstands kühl geworden, *hört* Adam die Stimme Gottes¹². Gott steht am Tore der Welt und spricht fragend hinein in die Welt. Die himmlische Stimme ruft in die Welt hinein¹³. 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“¹⁴. Die Offenbarung ist die Helle im Aeon der Sünde, da Adam nur stückweis erkennt, denn er sieht jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort¹⁵. Im Licht der Erlösung erkennt Adam, gleich wie er selber erkannt worden ist: von Angesicht zu Angesicht¹⁵.

Der Weg des Menschen in die Zeit ist die Geschichte als Offenbarung des Menschen¹⁶. Im Aeon der Sünde beginnt das Sein als Zeit, ausgerichtet auf den Tod. Die Zeit trägt in sich das todbringende Prinzip. In Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist die Zeit zerschlagen¹⁷. 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 Pesthauch 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 Cherubim 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“¹⁸. Kierkegaard variiert gegen Hegel immer nur ein Thema: 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 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“¹⁹. „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“²⁰.

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 Theodicee 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 Aeons anknüpfen zu können. Erst post Christum, nach dem Ende des christlichen Zeitalters, ist die Nachfolge 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 Zurückspringen über den Graben der Weltgeschichte, „die 1800 Jahre wegzuschaffen, als habe

sie es gar nicht gegeben“ um innerlich „gleichzeitig“ zu werden mit Christus²¹. Für Marx ist der Sprung: ein Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Freiheit und Revolution

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 offenbar. Heißt aber Revolution: 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 Grundfesten des Kosmos. Kosmos aber bedeutet seit der Antike immer harmonisches Gefüge²². 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, ihren 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 Gegengöttliche und Gott ist das Gegenweltliche²³. 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 Basiliides der „nicht-seiende Gott“. Damit verflüchtigt sich Gott nicht in die leere Abstraktion, denn der „nicht-seiende Gott“ ist eine ungeheure Mächtigkeit. Der „nicht-seiende Gott“ ist ein nichtender Gott²⁴, welcher 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 sein²⁵. 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 Wende. Der „nicht-seiende“ Gott nichtet die Welt und erscheint dann in seiner Macht.

Die Apokalyptik ist revolutionär, denn sie schaut die Wende nicht in unbestimmter Zukunft, sondern ganz nahe. Darum ist apokalyptische Prophetie zukünftig und doch ganz gegenwärtig. Das telos der Revolution bindet die chaotischen Gewalten, die sonst alle Formen sprengen und die gesetzten Grenzen überschreiten würden. Auch Revolution hat ihre Formen und ist „in Form“, gerade wenn sie erstarrte Formen, die Positivitäten der Welt, erschüttert. Das apokalyptische Prinzip enthält in sich eine gestalt-zerstörende und eine gestaltende Macht vereinigt. Je nach Situation und Aufgabe tritt eine der beiden Komponenten hervor, keine aber darf fehlen. Fehlt das dämonisch zerstörende Element, so kann die erstarrte Ordnung, die jeweilige Positivität der Welt nicht überwunden werden. Wenn aber im zerstörenden Element nicht der „neue Bund“²⁶ durchscheint, so sinkt die Revolution unvermeidlich ins leere Nichts.

Sinkt das telos der Revolution aber ab, so daß die Revolution nicht mehr Mittel, sondern zum einzig schaffenden Prinzip wird, dann wird die Lust des Zerstörens zur schaffenden Lust. Weist die Revolution nirgends über sich hinaus, so endet sie in einer formal-dynamischen Bewegung, die ins leere Nichts verläuft. Eine „Revolution des Nihilismus“ strebt keinem telos zu, sondern findet in der „Bewegung“ selbst ihr Ziel und nähert sich damit der Satanie²⁷.

Es enthüllt sich aber auch das tragische Wesen der echten Revolution. Indem sie zum absoluten telos hinstrebt, muß sie über jede Gestalt hinaustreiben. Und doch kann die U-topie nur in einer Topie Wirklichkeit werden. Rastlos treibt das revolutionäre Prinzip von Gestalt zu Gestalt. Jede Verwirklichung gefährdet den absoluten Anspruch des telos. So ist auch von der Absolutheit des Anspruchs her die Situation der „permanenten“ Revolution erreicht. Die Unruhe des Prinzips teilt sich seinen Trägern mit. Es treibt die Propheten und Apokalyptiker von Ort zu Ort. Die vielen Wanderungen Jesu machen den Exegeten größte Schwierigkeiten²⁸. Es wäre auch nicht tief gesehen, die ewigen Wanderungen moderner Revolutionäre allein auf die Ausweisungsbefehle der Polizei zurückzuführen. Hinter den rationalen Vordergründen und momentanen Zweckmäßigkeiten verbirgt sich ein Schicksal.

Geist und Geschichte

Es ist eine entscheidende Wende, wenn sich die geschichtliche Welt Israels vom mythischen Lebenskreis des alten Orients und der Antike abhebt. Durch allen Mythos klingt das Gesetz des Kreislaufs von Geburt und Tod. Das Leben verläuft zwischen Geburt und Tod, und schon in der Geburt ist der Tod mitgesetzt: „Woher aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit“²⁹. Im Kreis des Lebens entfaltet sich nur, was aus dem Ursprung kommt und zum Ursprung zurückkehrt. Der Mythos ist die „Erzählung“ des Ursprungs. Der Mythos antwortet auf die Frage nach dem *Woher*³⁰. In der ewigen Wiederkehr des Gleichen fällt das *Wohin* mit dem *Woher* zusammen. Der Ursprung als das Ineins von *Woher* und *Wohin* ist die Mitte der mythischen Welt. Die umfassende Macht des Ursprungs ist die Natur, denn sie bannt alles Geschehen in den Kreislauf von Blühen und Welken. Die Götter der Natur sind die Baale, und der heiligste der Baals-Götter ist Dionysos.

Dem vegetativen Grund des Ursprungs ruht das animalische Leben auf. Auch das animalische Leben schließt sich im Kreis von Geburt und Tod. Auch der Mensch ist ein *zoon politikon*, und seine soziale Organisation gründet in Blut und Boden. Blut und Boden sind aber Elemente der Natur. Der Kreislauf der Natur erfährt seine Mächtigung vom Ursprung her. Der Kreis kann enger oder weiter gespannt sein, er bleibt Kreislauf. Damit aber steht in der mythischen Welt die Zeit unter der Herrschaft des Raumes. Wenn aber die Zeit als Kreislauf oder als Kreis von Kreisen angeschaut wird, ist ihr Wesen nicht offenbar. Denn es ist das Wesen der Zeit, vorwärts zu gehen, unumkehrbar auf das Neue hinzustreben, nach dem *Wozu* zu fragen³¹. Mit der Frage nach dem *Wozu* ist der Kreis der Natur grundsätzlich gebrochen und das Gefüge des ewig Wiederkehrenden gesprengt.

Das *Wozu* ist die Frage des Geistes, der nicht in die Grenzen des Ursprungs eingeschlossen ist. In der ewigen Wiederkehr des Gleichen herrscht der *Eros*, der oben und unten einander nähert und den Kreis der Natur rundet. In der einsinnig unumkehrbaren Zeit herrscht der *Geist*, der vorwärts strebt. So ist der Geist der Zeit streng zugeordnet.

Es erhellt, daß Geist-Zeit (Joachim und Spiritualen) und Zeit-Geist (Hegel und Linkshegelianer) im Wesen der Geschichte gründen. So ergibt sich, daß die Geschichte das Element des Geistes ist. Wie die Geschichte das Element des Geistes ist, so ist auch der Geist das Element der Geschichte. Die Geschichte kommt zu ihrem Wesen erst im Geist. Geist und Geschichte setzen sich wechselseitig voraus. Das Verhältnis der

wechselseitigen Voraussetzung ist nur möglich, weil im Geist die Ewigkeit in der Zeit durchscheint.

Die Geworfenheit des Ursprungs teilt der Mensch mit der notwendig kreisenden Natur. Der Geworfenheit des Ursprungs aber stellt der Mensch den Ent-wurf des Geistes gegenüber. Der Entwurf des Geistes ist die Freiheit des Menschen. Geist ist wesentlich im Element der *Freiheit*. Der Entwurf des Geistes ist die Geschichte, welche die Grenzen der Natur übersteigt. Die Macht des Ursprungs und die Wurzelung im Raum zerbricht in Israel. So kann Israel zu einem „Volk ohne Raum“ werden, ohne unterzugehen, denn es weiß sich als „Volk der Zeit“, welches der Wurzelung im Raume entrissen ist ³². Die Zeit kommt hier zu ihrem Wesen und wird über den Raum erhoben. Die Zeit wird ausgerichtet, sie geht auf etwas zu, das nicht war, sondern sein wird und das, wenn es erreicht, nicht wieder verloren geht. Die Welt als Zeit geht auf einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ zu. Das *Neue* geht über den Kreis des Ursprungs hinaus. Das Neue ist im Element der Geschichte. Von der Geschichte aus wird der Ursprung zum *Anfang*, an den sich Mitte und Ende reiht ³². Die Geschichte selbst ist Mitte zwischen Schöpfung und Erlösung.

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 Einheit 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 ³³. Die Gleichsetzung von Axiologie und Wert kennzeichnet den Historismus, der sich im Rankespruch nur theologisch verbrämt: alle Epochen sind gleich nah zu Gott, und immer abstürzt in die Aussage: 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 dagegen den teleologischen Pol, wenn sie jeden Moment der Geschichte zu Gunsten eines Ideals entwertet, das im Unendlichen liegt, statt im Ewigen ³⁴. 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 im Einst der Erlösung kommt sie 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 erinnert 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 geschieht nicht nur objektiv, makrokosmisch, sondern vollzieht sich auch mikrokosmisch im Menschen. In der Geschichte ereignet sich die Identität von Objekt und Subjekt³⁵. 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 in die Geschichte einsetzt. 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.

Im Neujahrsfest Israels, darin das alte Fest von der Thronbesteigung Jwhs nachhallt, wird Gott als König der Welt gefeiert. Das Drama der Thronbesteigung Gottes vollzieht sich in drei Akten: Königung - Erinnerung - Erlösung. Der zweite Akt im Drama der Thronbesteigung Gottes ist das „Gedächtnis“, danach der Tag seinen Namen erhält: Tag des Gedächtnisses. Gott, der zum König ausgerufen wird, gedenkt seines Bundes mit den Menschen und erlöst sie. Gott ist das absolute Gedächtnis, und für ihn gibt es kein Vergessen. Das Gedächtnis ist das positive Prinzip, ihm steht das Vergessen als negatives Prinzip gegenüber. Das Gedächtnis ist in Israel dem männlichen Pol zugeordnet, während das Vergessen dem weiblichen Pole entspricht. Sikaron, Gedächtnis, ist mit sakar = männlich, und nakab, durchlöchern, sieben, ist mit nkeba = weiblich verwandt.

Das Gedächtnis sprengt die Grenzen der Natur, die dem Tod verfallen ist. „Zum Gedächtnis“ baut der Mensch über die Sterblichkeit hinaus. Der Trieb zur Unsterblichkeit hängt eng mit dem Gedächtnis

zusammen. Der Trieb zur Unsterblichkeit schafft die Furcht vor dem Tode. Das Gedächtnis entwindet ein Ereignis dem Strom der Zeit. Ein Ereignis ist so dem Zeitelement entwunden, weil es gesetzt ist und nicht mit dem Zeitstrom verschwindet. Durch das Gedächtnis werden wir dessen gewahr, daß es einen *Ablauf* der Zeit gibt, und dies ist nur möglich, weil im Gedächtnis die Zeit überwunden ist. Weil das Gedächtnis *außerhalb* der Zeit steht, kann es die Zeit in ihrer Vergänglichkeit erkennen. Gäbe es keine Ewigkeit, so gäbe es keine Anschauung der Zeit. \

In der Eschatologie stellt das Gedächtnis jenes Prinzip dar, das den Kampf gegen die Zeit im Namen der Ewigkeit führt. Vergessen heißt in Israel: Abfall und Tod. Die deuteronomische Predigt kreist um das Thema des Vergessens: „so hüte dich, daß du nicht des Herrn vergessest, der dich aus Ägypterland, aus dem Diensthaus geführt hat“³⁶. „Gedenke und vergiß nicht“ ist das Leitmotiv der Moserede im Deuteronomium und aller prophetischen Rede.

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 Menschen³⁷. 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 Welt wandeln, auf daß in *Freiheit* Gott sei alles in allen. Der Mensch soll die Welt Gott überantworten, da er alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt der Welt aufhebt. Wenn aber alles dem Menschen untertan sein wird, alsdann wird auch er untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei alles in allen³⁸. Denn Gott wird erst in der Erlösung das, was menschliches Trachten von je überall gesucht und behauptet und doch nirgends erweisen konnte, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: *All* und *Eins*³⁹.

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“ enthüllt⁴⁰. 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, da 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.

Israel als Ort der Revolution

Der geschichtliche Ort der revolutionären Apokalyptik ist Israel. Israel erstrebt und versucht die „Umkehr“. Die Umkehr des Innen wirkt umkehrend auf das Außen. Das wesentliche Verhalten Israels zum Leben wird durch das Pathos der Revolution bestimmt⁴¹. Die Hoffnung Israels gipfelt in der Alleinherrschaft Gottes. In der Einleitung zur Königung Gottes am Anfang des Jahres und am Schluß eines jeden Gottesdienstes betet die jüdische Gemeinde: „Wir hoffen, daß wir die Welt verändern werden durch die Herrschaft des Allmächtigen⁴²“. Die Stimme Gottes erschallt als Ruf zur Tat, die Wüste der Welt für das Reich zu bereiten⁴³. Mit „wir wollen tun und hören“ besiegeln die Stämme am Sinai den Bund mit Gott⁴⁴.

Wenn Hellas das „Auge der Welt“ genannt wird, so läßt sich vielleicht von Israel sagen, daß es das „Gehör der Welt“ ist⁴⁵. In der Offenbarung hört Israel die Stimme Gottes. Mit „höre Israel“ wendet sich Mose an die Stämme. In der *keriath schma*, im „Rufen des Höre“, nimmt der Jude täglich das „Joch des Königtums des Himmels“ auf sich⁴⁶. Die Wirklichkeit Israels schwingt zwischen Gehor-sam und Ungehorsam gegen Gott.

Israel ist das unruhige Element in der Weltgeschichte, der Gärungsstoff, der erst eigentlich Geschichte schafft. Es löst sich zuerst vom ruhenden Grund Babyloniens und Ägyptens. Die Kulturen am Nil und zwischen den Strömen scheinen wie ein für alle Mal entstanden. Das Zwischenstromland gleicht einer steinernen Mauer, die immer wieder ausgebessert wird, aber eigentlich unverändert bleibt. Ägypten scheint zu einer steinernen Hieroglyphe erstarrt. Nicht daß es an Ereignissen gefehlt hätte. Grausames Geschehen flutet über diese Länder, aber der seelisch-geistige Ausschlag, den diese Schicksale herbeiführen, ist äußerst gering. Das Leben vollzieht sich in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Am *Ende* der Geschichte Europas, da die christlich-apokalyptische Substanz aufgezehrt ist, taucht das Symbol der ewigen Wiederkehr des Gleichen wieder auf.

Den Lebenskreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen durchbricht Israel und erschließt so erst die Welt als Geschichte. Die Geschichte wird ihm zur Mitte, um die sich alles bewegt. Die Feste, die Israel aus dem ägyptischen, babylonischen und kanaanäischen Umkreis übernimmt, erhalten durch die geschichtliche Grundlegung einen völlig neuen Sinn⁴⁷. Orientalische Mythik, die den ewig wiederkehrenden Kreis der Natur beschreibt, wird in das historische Geschick Israels eingezeichnet. Einzelne Motive aus den Mythen werden zum Aufriß einer Geschichte der Menschheit verwendet. Die Weltzeitalter im kosmischen Weltenjahr, die aus dem Bereich der astralen Mythik stammen, werden zu Aeonen einer *einmaligen* Geschichte umgezeichnet⁴⁸. Die Aeonen der Apokalyptik sind Stufen im Drama der Geschichte, das ganz auf das Ende ausgerichtet ist. Auch die Entsprechung von Urzeit und Endzeit stammt aus den orientalischen Mythen vom ewigen Kreislauf. In den Sehnsüchten und Hoffnungen der Apokalyptik klingen viele mythologische Motive auf. Die mythologischen Motive aber zieren nur den einen zielstrebigem Weg der Geschichte, sie sind nur funktionale Teile des weltgeschichtlichen Dramas. Die Apokalyptik verwendet die gesamte orientalische Märchenwelt, um ihrer Idee Körper zu verleihen. Zerrissene Motivfragmente, selbstständige Erzählungen, einzelne Stücke aus Mythen straft die Apokalyptik zu einer Tragödie des Weltgeschicks, die das All: Gott, Mensch und Welt umfaßt.

Heidentum ist Völkertum, mehr will das hebräische und griechische Wort, das mit Heidentum übersetzt wird, nicht aussagen. Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Geburt der Götter entsprechen einander⁴⁹. Die Genesis⁵⁰ verknüpft die Entstehung der Völker mit der Entstehung der Sprachen. Die Verwirrung der Sprache wird als Ursache, die Entstehung der Völker als Wirkung bestimmt. Die Menschheit ahnt die Scheidung: „Laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, daß die Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen! denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.“ Sich „einen Namen machen“, heißt aber nichts anderes als „ein Volk werden“⁵¹. Doch das Schicksal ist nicht abzuwenden: die Sprache der Menschheit wird verwirrt, und die Völker zerstreuen sich in alle Länder. „Nicht ein *äußerer* Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Theil derselben zu seyn, und nicht mehr dem *schlechthin* Einen anzugehören, sondern einem besondern Gott oder besondern Göttern anheimgefallen zu sein; dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein, und von allen fremdartigem sich geschieden sah, und den ihm bestimmten, ihm angemessenen Ort gefunden hatte“⁵².

Die Offenbarung Gottes kann nicht mehr in der Menschheit überhaupt stattfinden, denn diese ist als solche zerrissen und zerstreut, auch nicht bei einem Volk, denn alles, was Volk heißt, ist schon den Göttern verfallen, sondern nur bei einem Geschlecht, das nicht den Weg der Völker beschritten und sich noch an den Gott der Urzeit gebunden weiß⁵³. Die Offenbarung Gottes reißt das Geschlecht Abrahams aus Heimat-Land, Geburts-Ort und Vater-Haus heraus und verheißt ein Land, „das ich dir zeigen will“⁵⁴. Abraham ist ein Fremdling auf Erden, Ländern und Völkern fremd, denen er begegnet. Das Geschlecht Abrahams betrachtet sich nicht als zu den Völkern gehörig, sondern als Nicht-Volk. Und eben dies sagt auch der Name Hebräer. „Abraham der Ibrī heißt also: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen festen Wohnsitz Gebundenen, nomadisch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch stets der Fremdling heißt: denn der nirgends Weilende ist überall nur ein Fremdling, ein Wanderer“⁵⁵. Diese Entgegensetzung gegen die Welt, sollte sie nicht im leeren Nichts allein gründen, so mußte sie von dem der Welt fremden Gott getragen sein⁵⁶.

Die Offenbarung Gottes findet in der *Wüste* statt. In der Wüste wird Israel zum Volk Gottes. Hier formt sich sein Schicksal, und das Wüstengeschlecht wird wegweisend für Israels Weg in der Geschichte zum Reich Gottes⁵⁷. Kanaan ist für Israel immer ein gelobtes Land - eine Verheißung. Dauernd sind die Stämme in Kanaan von andern Völkern umgeben und durchsetzt. Die prophetische Predigt erhält das nomadische Ideal lebendig. Immer wird Israel daran erinnert, daß es nicht „Herr“ des Landes ist. Ständig bedroht das prophetische Wort Israel mit dem Exil.

Das Exil ist die Wüste der Völker, darin Israel bis ans Ende der Tage wandert. Das Exil wiederholt tatsächlich die Wüste, denn die Verbände der Geschlechter, welche einst, ehe die Stämme landsässig geworden, der Grund der Gemeinschaft waren, treten wieder hervor. Und wie sich das Wüstengeschlecht nur im Blick auf das gelobte Land hin verstand, so ist das Leben im Exil nur möglich in der Hoffnung auf Erlösung⁵⁸. Im Exil ist Israel aus der Erde herausgerissen und in Umkehrung gegen alles natürliche Wachstum die Wurzeln nach oben eingepflanzt. Auch Israels Gott wird im Exil aus dem Erdboden herausgerissen, und alle Bande werden zerschnitten, die ihn mit der kanaanaïsch-palästinensischen Volksreligion, mit den zahllosen Ortsgöttern, Ahnenkult und heiliger Prostitution verbanden. Im Exil wird der unsichtbare Gott der Wüste zum Weltgott, der die Geschichte der Welt lenkt. Daß der Welt-Gott auch Israels Gott bleibt, gibt der jüdischen Apokalyptik eschatologischen Auftrieb.

Die Linien von Prophetie, Apokalyptik und Gesetz laufen in Ezechiel, dem Propheten des Exils zusammen. Das Werk Ezechiels setzt Esra fort, den die talmudische Tradition an Mose mißt; „Esra war würdig,

daß die Thora durch ihn gegeben werde, wäre ihm Mose nicht zuvor-
gekommen“⁵⁹. Die moderne literarische Kritik will denn auch Esra als
Schreiber der Thora erweisen⁶⁰. Gleich Mose formt Esra Israel. Die
Thora wird zur Grundlage der jüdischen Gemeinde. Die Juden sind
seither, wie es Mohammed zuerst sagt, das Volk des Buches, ein Volk,
das im Logos-Wort wurzelt. Philo preist das Gesetz Mosis, weil es Gesetz
der Wüste ist, entrissen allen natürlichen Maßen. Das Maß des Ge-
setzes, das in der Wüste offenbart wurde, ist der Wille Gottes und nicht
die Elle menschlicher Vermessung.

Da Josephus⁶¹ das Gesetz Israels von Staat und Gesellschaft be-
schreibt, schafft er ein neues Wort, das die politische Idee Israels treffend
umreißt: Theokratie. Gott beansprucht in Israel die Herrschaft über
das ganze Leben und gibt seinen Willen in einem Gesetz kund, das ebenso
wie es Kult und Sitte regelt, auch Staat und Gesellschaft bestimmt⁶².
Mit der Idee der Theokratie steht Israel im arabischen Raume, dem
jener Zug der Auflehnung gegen alle Menschengewalt eignet. Die Auf-
lehnung gegen alle menschliche Ordnung bestimmt insbesondere das
Beduinentum, den Adel der Wüste. Die Organisation des Beduinentums
ist ein „Gemeinwesen ohne Obrigkeit“⁶³, das der theokratischen Ge-
meinde Israels verwandt ist. Ein beduinischer Häuptling nennt sich nie
König, er kann höchstens Sayid al Arab, Fürsprecher der Araber sein.
Die Herrschaft über Menschen gebührt, nach frühislamischer Auffassung,
Gott allein⁶⁴. Ein menschliches Mulk, ein Königtum, wäre widergöttlich.
Noch in der Abbassidenzeit müssen die Juristen des Khalifats zu Rechts-
fiktionen Zuflucht nehmen, um die Tatsache des erblichen Fürstentums
mit den im Volksbewußtsein eingewurzeltten Gefühlen zu versöhnen.

Daß die aus Ägypten wandernden halbnomadischen Stämme Israels
nicht ihren menschlichen Führer zum König erheben, erklärt sich aus
ihrer beduinischen Anlage. Die Theokratie ist auf dem anarchischen
Seelengrund Israels errichtet⁶⁵. In der Theokratie äußert sich der Trieb
des Menschen, von aller menschlich irdischen Bindung frei zu sein und
im Bund mit Gott zu stehen. In der Auseinandersetzung zwischen gött-
licher und irdischer Herrschaft werden die ersten Schauer der Eschato-
logie verspürt⁶⁶. Die Idee der Theokratie kann sich zur Leidenschaft
der Tat erheben. So ist von der Seite der Immanenz her gesehen die
Theokratie eine Utopie der Gemeinschaft. Weil sich die transzendent-
politische Idee Israels so zwangsläufig auf das Weltleben umschaltet,
ist Israel in der revolutionären Bewegung führend beteiligt. Denn es
besitzt die religiösen Voraussetzungen des revolutionären Pathos. Zur
Zeit des Ghettos, als die Juden vom geistigen Leben Europas abge-
schnitten waren, ist es das Alte Testament, das bis zur Emanzipation
allen religiös-revolutionären Strömungen Fundament ist. Den revolu-
tionären Sekten des Spätmittelalters steht das Alte Testament näher

als das Neue Testament. Von den Taboriten bis zu den Puritanern läßt sich die Vorliebe für das Alte Testament nachweisen ⁶⁷. Seit der Emanzipation ist der Anteil der Juden in der revolutionären Bewegung bestimmend, was allein schon die Namen von Moses Heß, Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Rosa Luxemburg, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein und Leo Trotzki bezeugen.

In der Welt als Geschichte steht der Mensch in der Mitte zwischen Gott und Welt. Mit der Welt ist er je ganz zu Gott hin und mit Gott je ganz zur Welt hin. Das Wesen des Menschen bestimmt sich durch dieses doppelte Fluten in ihm: mit Gott ist der Mensch ganz göttlich, mit der Welt ganz weltlich, in die Mitte gestellt zwischen beide. Mit der Welt ist der Mensch durch die „natürlichen Bande“ verknüpft, mit Gott schließt der Mensch den *Bund*. In die Mitte zwischen natürliche Bande und göttlichen Bund ist der Mensch hineingestellt.

Der Bund am Sinai ist ein Königsbund ⁶⁸. Israel erwählt Jwh nicht allein zum Schutzgott der Genossenschaft, sondern zum König. Gott als König ist der mit-gehende Gott, der Führer auf dem Wege, mit dem sich im Orient die Vorstellung an das Königtum verbindet. Während der Baal Besitzer und Inhaber eines Ortes ist, wandert Jwh mit den Stämmen in der Wüste umher. Der „Herr der Heerscharen“ führt die irdischen und himmlischen Scharen an ⁶⁹ und ist keinem Orte verhaftet ⁷⁰. Die Prophetie erinnert an die Wüstenzeit, als Jwh selbst als König den israelitischen Scharen voranzog und Israel sich nicht auf Roß und Reiter verließ. Die Wüstenzeit, da Israel ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit war, ist die Norm der Prophetie. In der Auseinandersetzung mit dem irdischen Königtum schließt schon die prophetische Formel vom „König Jwh Zebaoth“, vom „Herr der Heerscharen“ den Anspruch in sich, daß eigentlich Jwh allein der legitime König in Israel ist ⁷¹. Jwh als König von Israel weitet sich, ohne entsinnlicht zu werden, zum König der Welt. Der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der gottlosen Welt und der Vorstellung vom Königtum Gottes in der Welt gebiert die Eschatologie ⁷².

Die Verfassung des Bundes bestimmt das Gemeinwesen Israels, welches Max Weber ⁷³ als Eidgenossenschaft beschreibt. Die Verbände der halbnomadischen Stämme zersplittern leicht und allein der Bundes-schluß erweist sich als tragfähiges Fundament für die politische und soziale Organisation ⁷⁴. In der Gestalt der Bundes-Gemeinschaft verwirklicht sich jenes Ethos der Freiheit, das der priesterlichen und tal-mudischen Gesetzgebung eignet. Der Kodex Hammurapi ⁷⁵ bestimmt: einem Sklaven, der zu entlaufen versucht, soll das Ohr abgehauen werden. Die Sklavengesetzgebung der Thora verordnet: ein israelitischer Sklave, der nach sechs Jahren seinen Herrn nicht verlassen will, denn: „ich

habe meinen Herrn lieb und mein Weib und Kind, ich will nicht frei werden“, diesen soll sein Herr an „Tür und Pfoste“ halten und „mit einem Pfriemen das Ohr durchbohren und er sei sein Knecht ewig“⁷⁶. Der Talmud⁷⁷ erläutert dieses Gesetz: „Womit ist das Ohr anders, als alle anderen Glieder des Körpers? Der Allheilige sprach: das Ohr hat am Sinai meine Stimme gehört, als ich sagte: ,denn mir sollen die Kinder Israels Knechte sein‘⁷⁸, nicht aber Sklaven von Sklaven; daher soll das Ohr dessen durchbohrt werden, der hinging und einen Herrn über sich kaufte... Womit sind Tür und Pfosten anders als alle anderen Gegenstände im Hause? Der Allheilige sprach: Tür und Pfosten waren in Ägypten Zeugen, wie ich die Oberschwelle und beide Pfosten übersprang und ich sagte: ,denn mir sollen die Kinder Israels Knechte sein‘⁷⁸, nicht aber Sklaven von Sklaven. Ich führte sie aus der Sklaverei zur Freiheit, dieser aber ging hin und kaufte einen Herrn über sich, daher soll er vor ihnen angebohrt werden.“

Der Bund zwischen Gott und Israel besteht auch, wenn ein Unheil das Vertrauen zu erschüttern droht, denn alles Unheil entstammt dem Willen Gottes. Jwh benützt auch die Gegner Israels als Werkzeug, so daß die Erniedrigung oder gar der Zusammenbruch Israels keineswegs mit einer Niederlage Jwhs identisch ist. So einfach dieser Schluß scheint, er ist keineswegs selbstverständlich, im Gegenteil: er ist umstürzend und neu⁷⁴. Allgemein verständlich wäre die Antwort: die fremden Götter sind stärker, oder: Jwh kann seinem Volk nicht mehr helfen.

Die Prophetie läßt diese volkstümliche Meinung hinter sich und behauptet, daß Jwh selbst mit Absicht das Unheil über sein Volk bringt. Die Theodicee des Unheils der Prophetie setzt die Vorstellung vom Bund und vom Abfall voraus. Die Vorstellung vom Abfall kehrt in der vorderasiatischen Welt nicht wieder⁸⁰. Bund-Abfall-Unheil sind Syllogismen der prophetischen Predigt. Aber nie bedeutet Unheil das Ende, nie verzichtet die Prophetie auf Weissagung des Heils, auch wenn das Heil in die Ferne rückt und nur für einen Rest kommt⁸¹. Die volkstümliche Eschatologie Israels, welche um den Tag Jwhs kreist, in dem vielleicht die Erinnerung an den Sinai nachhallt, ist vornehmlich Erwartung des Heils. Die dunkle Seite des Unheils fehlt nicht, ist aber auf die Völker abgeschoben. Erst die Prophetie zerbricht die ursprüngliche Gleichung: Israel- Heil, Völker- Unheil, und gestaltet die Eschatologie zu einem Aufriß der Geschichte um, indem sie Unheil und Heil aufeinander folgen läßt⁸⁸. Von der vagen Unbestimmtheit der volkstümlichen Eschatologie, die das alltägliche Leben nicht aufrührt, unterscheidet sich die prophetische Eschatologie durch ihre bestimmte Nähe⁸². Das geweisste Unheil steht vor der Tür, und im Glauben, daß die Welt vor dem Ende steht, entwertet die Prophetie das Leben und Treiben dieser Welt⁸³. „Wenn sie von allen Bündnissen abmahnen, wenn sie

sich immer wieder gegen das eitle, hoffärtige Wesen dieser Welt wenden, wenn Jeremia ledig bleibt, so hat dies bei ihnen denselben Grund wie die Mahnung bei Jesus: Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, oder wie die Mahnungen des Paulus: daß ein jeder in seinem Beruf bleibe, und daß man ledig oder verheiratet bleiben möge, wie man sei, und die Weiber habe, als hätte man sie nicht. Alle diese Dinge der Gegenwart sind ja vollkommen gleichgültig, denn das Ende steht unmittelbar bevor“⁸³. Die Erwartung des Endes prägt die innere Form der Prophetie und gibt ihrer Verkündigung Macht. Und obwohl das Heil zögert, findet jeder, der das nahe Ende kündet, den gleichen leidenschaftlichen Glauben, von Daniel zu Jesus und Bar Kochba bis Sabbatai Zwi. In der Spannung nach vorn befindet sich die Welt der Apokalyptik. Im steten Harren leben diese leidenschaftlichsten Menschen, welche Israel hervorgebracht hat⁸³.

Weltkreis der Apokalyptik

In der Prophetie Israels meldet sich ein neues Prinzip an: der Geist der Apokalyptik. Dieser neue Kanon spricht sich in den apokalyptischen Visionen und den gnostischen Systemen aus²⁵. Das apokalyptische Weltgefühl bricht mit ungeheurer Macht auf dem weiten Raume der aramäischen Idiome gleichzeitig und mit einem Mal hervor⁸⁴. Das apokalyptische Prinzip ringt nach eigenem Ausdruck, aber sein Geschick ist durch den Umstand bestimmt, daß es in seinen westlichen Ausläufern in das Kraftfeld des Hellenismus gerät⁸⁵. Darum bleibt es diesem neuen Erleben auf weiten Strecken verwehrt, seine Symbole selbständig zu gestalten. Der Geist der Apokalyptik und der Gnosis muß seine Symbolik mit bereits vorgefundenen Elementen aufbauen, die aus dem längst ausgeformten Begriffskreis des Hellenismus entstammen⁸⁶. Der hellenistische Firniß, der über die aramäische Welt gelagert ist, gefährdet die Entfaltung des apokalyptischen Logos, der sich darum auch lange nicht seiner selbst bewußt werden kann. Noch heute erschwert diese Überlagerung die eindeutige Erkenntnis des apokalyptisch-gnostischen Geistes, und mancher Forscher erliegt der Suggestion des griechischen Alphabets.

Über die heidnisch-griechische Gruppe der Hermetica und neuplatonischen Philosophie, wie über die christlich-griechische Gruppe der außersynoptischen, neutestamentlichen Schriften, der ketzerbestreitenden Kirchenväter und verschiedener apokrypher Apokalypsen weitete sich

das Gebiet der Apokalyptik und Gnosis nach Osten. Im tieferregten Osten entsteht in den Jahrhunderten um die Wende der Zeiten die mandäische und manichäische Literatur. Diese Literatur gehört in den Kreis der aramäischen Idiome. Doch haben manichäische Fragmente, im Gang der manichäischen Mission, den Weg nach der Mitte Asiens, ja bis China gefunden. Diese östliche Literatur ist bedeutsam, weil sie eine apokalyptisch-gnostische Schicht bezeugt, die nicht der „Pseudomorphose“ unterworfen war. Mit dem Hinweis auf die „Pseudomorphose“ ist zugleich an Oswald Spenglers „Probleme der arabischen Kultur“⁸⁷ erinnert. Der „Streit um Spengler“, der sich meist auf seine These vom „*Untergang des Abendlandes*“ bezog, hat seine tiefe Einsicht in den Zusammenhang der apokalyptisch-gnostischen Welt überschattet. Ein so bedeutender Forscher wie Hans Jonas meint mit Recht, daß Spenglers Versuch über die apokalyptisch-gnostische Welt „das beste und schlagendste ist, was überhaupt darüber geschrieben worden ist“⁸⁸. Während die fachwissenschaftliche Forschung im orientalistisch-hellenistischen Synkretismus nur das Auslaufen alter Traditionen, sterile Mischung und gesamthaft: *Ausklang* sah, hat Spengler unter all diesem die *Geburt* eines geschlossenen neuen Erlebens entdeckt und dieses in seiner ganzen Universalität erkannt. Richtig hat Spengler im eschatologischen Mythos vom „erlösten Erlöser“ die Mitte des apokalyptisch-gnostischen Prinzips erfaßt. Mit dem Begriff der „Pseudomorphose“ hat Spengler das Verhältnis des neuen Seelentums zum hellenistischen Universalmilieu treffend bestimmt. Daß die Anregungen Spenglers an der Fachwissenschaft spurlos vorübergegangen sind, verwundert nicht weiter, sondern erhellt grell die Grenze der Fachwissenschaftlichkeit. Es bleibt das Verdienst von Hans Jonas, den Anregungen Spenglers, dem er „für das geistesgeschichtliche Verständnis der Gnosis am meisten verdankt“⁸⁸, in der Wissenschaft Eingang verschafft zu haben. Die Pseudomorphose hat Spengler noch als Unglück verstanden. Allein diesem Faktum verdankt die abendländische Geschichte ihre Kontinuität, an der trotz Spenglers sehr ernst zu nehmenden Einwänden und gegen die weniger ernst zu nehmenden Epigonen und Nachbeter Spenglers festzuhalten ist.

Im Umkreis der Apokalyptik liegen selbstverständlich mehrere Nationen. Aber wie in der antiken Kultur Griechen und Römer hervortreten, weil sich in ihnen die Merkmale der klassischen Welt am reinsten darstellen, so sind es auch im aramäischen Sprachraum nur einige Nationen, in denen sich das Seelentum der aramäischen Welt am tiefsten offenbart. In den „Spitzenvölkern“ spricht sich die Verfassung eines Lebenskreises am deutlichsten aus, denn in ihnen sind die Elemente dieses Weltkreises sichtbar zusammengefaßt. Es ist viel für das Verstehen der aramäisch-apokalyptischen Welt gewonnen, wenn man einsieht, daß hier Juden und Persern dieselbe Rolle zukommt wie Griechen und Römern

in der antik-klassischen Welt. Der Vergleich läßt sich noch weiterführen und vertiefen: Die Juden sind die „Griechen“, die Perser die „Römer“ des aramäisch-apokalyptischen Raumes. In Juden und Persern offenbart sich der Geist der Apokalyptik, der die Welt als Geschichte auslegt, in der sich das Prinzip des Guten und Bösen begegnen. In diesen Nationen löst sich der Geist vom vegetativen Grund der asiatischen Kulturen ab. Der Geist, der im Natürlichen verhaftet ist, sucht sich zu befreien und versteht sich als Geschichte. Wenn auch Juden und Perser auf demselben metaphysischen Grund ruhen, so unterscheiden sie sich doch wesentlich in ihrem Verhältnis zur weltlichen Wirklichkeit.

Die Perser sind die Herren des aramäischen Umkreises, während die Juden am westlichen Rande dieser Welt und in der Zerstreuung ein politisch unbedeutendes Dasein fristen. Dieser Umstand bleibt in der Folge nicht gleichgültig für den Sitz des apokalyptischen Weltgefühls. Zwar bestimmen die Perser das äußere Gerüst der Apokalyptik. Die Symbole vom Menschensohn, vom Satan und den Engeln, von den Büchern Gottes und dem göttlichen Hofstaat, vom Gericht über den Einzelnen nach dem Tode und dem Weltgericht sind persische Fassungen apokalyptischer Symbolik⁸⁹. Aber indem die Perser die Nachfolge Assurs und Babylons antreten, tritt das gegenweltliche Prinzip der Apokalyptik zurück, während Not und Verfolgung der Juden den apokalyptischen Keim in ihnen treiben läßt.

Die Lage der Juden ist das geeignete Klima für das Seelentum der Apokalyptik. In den bis zum Zerreißen gespannten Zeiten werden die Apokalypsen und die messianischen Erwartungen geboren. Die Drangsal des Antiochus Epiphanes treibt die Apokalypse Daniels hervor. Unter dem Joch der Römerherrschaft entstehen die Apokalypsen des Baruch und des vierten Esra. Die Johanneische Apokalypse ist von einem Märtyrer für Märtyrer geschrieben. Die christliche Kirche hat immer den Zusammenhang zwischen dem Kommen Jesu mit sub Pontio Pilato bewahrt. Die messianischen Fluten in Israel von Jesus, Menahem, Bar Kochba bis zu Molcho, Sabbatai Zwi und Franck hängen innerlich zusammen mit den „Greueln der Verwüstung“.

Im Umkreis der aramäischen Idiome taucht eine neue Idee der *Nation* auf, in der das Band zwischen Volk und Boden gelöst ist. Eben dieser neue Begriff von Nation macht modernen Forschern noch Schwierigkeiten und trägt dazu bei, das jüdische Volk als „Ausnahme“ hinzustellen. In Wahrheit aber liegt, wie noch näher zu zeigen sein wird, dem jüdischen Volk die allgemeine aramäische Idee der Nation zu Grunde. Noch vor dem Fall Samarias siedelten Israeliten außerhalb der Grenzen ihres Landes. In den vielen Kriegen wurden Israeliten als Gefangene weggeschleppt, und oft wird auch die in Revolten unterlegene Gruppe den Weg ins Exil angetreten haben⁹⁰. Schon im siebenten Jahrhundert

gab es nach dem Zeugnis der Papyri von Elephantine israelitische Siedlungen in Ägypten ⁹¹. Die zehn Stämme wurden beim Untergang des Nordreichs in die Verbannung geführt. Die übrig gebliebenen Judäer aber konnten die zehn Stämme nicht vergessen, und im babylonischen Exil vereinigten sich Teile der zersplitterten Israeliten mit den neuverbannten Judäern ⁹⁰.

Wie zur Zeit der Wanderung durch die Wüste ist Israel im Exil in statu nascendi. Das Exil ist die Wüste der Völker, wo die Wurzelung im Boden und die staatliche Bindung fehlt. So aber kann die Prophetie sich erst entfalten, weil die Institutionen und Gewalten, die ihr im eigenen Lande hinderlich gewesen, im Exil fehlen. Den zerfallenden Ton des Volkes knetet die Prophetie im Exil neu um. Ezechiel, dem Propheten des Exils, wird es gewiß, daß die Wurzelung in Staat und Erde verfehlt war, und so reißt er den Baum des Volkes vollends aus dem alten Erdreich und pflanzt ihn in ungeheurer Umkehrung gegen alles natürliche Wachstum die Wurzeln nach Oben wieder ein. In Ezechiel gipfelt die Geschichte Israels. Ezechiel ist in gleicher Weise Priester und Prophet, Schriftgelehrter und Apokalyptiker. In ihm verbindet sich bewahrend priesterlicher und vorwärts drängender prophetischer Geist. In seinen Gesetzen und in seinem Ritual bestimmt Ezechiel genau die Institutionen und Ordnungen, die für die esraische Gemeinde maßgebend sind. An die Stelle des gesprochenen, leidenschaftlichen Wortes der Prophetie tritt das durchdachte System des Weisen, und ebenderselbe Ezechiel ist es, der in der Fülle der Visionen und Bilder den Grund zur apokalyptischen Symbolik und Motivik legt.

Es ist aber verfehlt, die jüdische Nation des Exils als Ausnahmefall zu stempeln. Wohl sind die Juden des Exils eine Nation ohne Land, aber, und das ist entscheidend, in einem Kreise von lauter Nationen gleicher Art. Denn das Exil ist nicht nur das Schicksal der Juden, sondern der ganzen aramäischen Welt. Die assyrische Herrschaft hat wohl als erste das Mittel der Verschleppung systematisch verwendet, um besiegte Völker und Stämme zu entwurzeln. Wenn man bedenkt, daß in der Antike das Volkstum stärker mit dem Lande verknüpft war als heute, da auch die religiöse Wurzelung in die Erde eingesenkt war, so erkennt man, daß die Entwurzelung der Volkstümer aus ihrem bodenständigen Grund tief in die Eigenart der Volkstümer eingreifen mußte. Die aramäischen Nationen konnten nicht in der Erde Wurzel schlagen, sondern mußten versuchen, im Geist Anker zu werfen. Die Synagoge der Juden ist nur eine der National-Kirchen, welche im aramäischen Umkreis Heimat der Völker sind. Die Kirchen-Nationen der aramäischen Welt sind geeinigt durch den Glauben ⁹². Gott wird nicht mehr als Baal eines Ortes verehrt, sondern überall, wo Gläubige sich zur „synagoge“, zur Versammlung treffen, ist Heimat. Über die Zugehörigkeit zu einer be-

stimmten Heimat entscheidet im aramäischen Kreis das Bekenntnis. Aus kleinen Stammesverbänden mehren sich Juden und Perser während der Exilszeit ins Ungeheure und zwar durch Bekehrung und Übertritt. Die Mission ist die einzige Form der Eroberung für eine Nation ohne Land⁹³. Unter den Juden wird die Mission von den Kreisen apokalyptischen Seelentums getragen. Während die Priester und Schriftgelehrten immer neue Zäune um die Thora errichten, gewinnen die apokalyptischen Keime des Judentums im ganzen syrisch-aramäischen Orient an Boden und verwandeln den Umkreis der aramäischen Nationen in einen fiebernden Organismus. Die Apokalyptik ist volkstümlich und wird in vielen Zügen seelisches Gemeingut des ganzen aramäischen Orients²⁵. Apokalyptische Literatur ist geschrieben, um schrankenlos alle Gemüter zu wecken. Während die kanonischen Schriften der einzelnen Kirchen-Nationen national sind, sind die apokalyptischen Schriften international im wörtlichen Sinne. In ihnen ist alles aufgenommen, was die Gemüter zutiefst bewegte.

Urworte der Apokalyptik

Die Elemente der apokalyptisch-gnostischen Motivik lassen sich aus der Fülle der verworrenen und dunklen Visionen und Spekulationen herausheben, wenn man auf die sprachlichen Urelemente achtet, aus denen sie sich gleicherweise aufbauen. Denn die Urworte des apokalyptischen Seelentums erhellen viel deutlicher seinen zentralen Sinn, als die dunklen Visionen der Apokalypsen und die verstiegenen Spekulationen der Gnosis. Unverstellter als die durchformten Erzeugnisse gibt der reine Spiegel der Sprache Aufschluß über die Art und Weise eines Seelentums, welches sich ihrer bedient und aus den Urworten unabsichtlich sich seine Symbole erschafft⁹⁴. Die Urworte eines Weltkreises enthalten den Vorgriff auf alle späteren, ausgebildeten und durchformten Systeme. Am unmittelbarsten spricht sich der Logos der Apokalyptik und Gnosis in der mandäischen Literatur des Ostens aus, denn sie ist am weitesten vom Kraftfeld des Hellenismus entfernt.

Die allgemeine Einleitung nahezu aller mandäischen Schriften lautet: „Im Namen des großen, ersten, fremden Lebens aus den erhabenen Lichtwelten, das über allen Werken steht“⁹⁵. In dieser Einleitung ist bereits der Leitfaden für das Verständnis des apokalyptisch-gnostischen Lebensgefühls enthalten. Im Umkreis der Apokalyptik ertönt zum ersten

Mal das Thema von der Selbstentfremdung. Die Fremde ist das erste große Urwort der Apokalyptik und es ist völlig neu in der Geschichte menschlicher Rede überhaupt ⁹⁶. Das Urwort von der Fremde und das Thema der Selbstentfremdung durchzieht die ganze apokalyptisch-gnostische Literatur. Dem „fremden Mann“ der Mandäer entspricht der „fremde Gott“ Marcions, der „unbekannte Gott“ der Gnosis, der „Verhüllte“ der Apokalypsen und schließlich auch das *panton epekeina*, das „Jenseits von Allem“ der neuplatonischen Philosophie. Als Schlüssel zur apokalyptisch-gnostischen Wesensart läßt sich folgende Formel angeben: der Gott der Mandäer, Marcions und Plotins ist einer ⁹⁷. Der gemeinsame Grund ist die Entfremdung von Gott und Welt und damit die Selbstentfremdung des Menschen.

Fremd-sein ⁹⁶ heißt: von wo Anders her stammen, im Hier nicht daheim sein. Dieses Hier ist das Fremde und Un-heimliche. Das Leben, welches in diesem Hier weilt, befindet sich so in der Fremde und erleidet das Schicksal des Fremdlings. Das „fremde Leben“, das sich in diesem Hier nicht auskennt, verirrt sich in der Fremde, es irrt in ihr umher. Doch kann es dazu kommen, daß sich das „fremde Leben“ in diesem Hier nur allzugut auskennt, dann vergißt das fremde Leben wiederum seine eigentliche Fremdheit: es verirrt sich in der Fremde, indem es ihr verfällt. Dann wird das „fremde Leben“ in diesem Hier, das ihm eigentlich fremd ist, heimisch und entfremdet sich seinem eigenen Ursprung. Zur Fremdheit als Leiden kommt die Entfremdung als Schuld, beides als Einheit beschlossen im doppelten Sinn von: sich verirren. In der Entfremdung von seinem Ursprung, durch die Ver-irrung in der umgebenden Fremde des Hier, hat die *Selbstentfremdung* des Lebens ihren Gipfel erstiegen. Mit der Wiedererinnerung des „Lebens“, daß es in dem Hier eigentlich fremd ist, mit der Erkenntnis des Fremden als Fremden beginnt der Weg zurück. Das erwachende Heimweh zeigt die beginnende Heimkehr an. Indem das „fremde Leben“ wahrnimmt, daß es in der Fremde in die Irre gegangen ist, ist es ihm möglich, sich nicht beirren zu lassen. Das fremde Leben erkennt, daß die Welt eine ständige Wende des Hin und Her in die Not ist, daß die Welt die Wendung in die Not ist und von der Notwendigkeit beherrscht wird. So sieht das fremde Leben den Abstand zwischen sich und dem Hier der Welt, es erkennt auch seine Überlegenheit in der ursprünglichen Heimat. Das Unnahbare der Fremdheit kann Majestät bedeuten. Das Fremde schlechthin, welches allem sonst Vertrauten entrückt ist, ist das Jenseitige oder das Jenseits selbst ⁹⁶.

Das Leben, das sich vollgültig als das „große, erste Leben in den Lichtwelten“ darstellt, ist in die Fremde der Welt geworfen, wo es sich selbst entfremdet. Die Heimkehr in dramatischer Folge, welche durch das Motiv des Heils bestimmt ist, ist die metaphysische Geschichte

des lichtverbannten Lichtes, des lebensverbannten Lebens in der Welt, des fremden Lebens in der Fremde des Hier. Die Geschichte ist der Weg⁹⁶ des Lichtes hinein in die Welt, hindurch durch die Welt und heraus aus der Welt. Im Urwort von der Fremde liegen alle Sinnelemente verborgen, welche die Apokalyptik und Gnosis in zeitlicher Folge im Drama der Geschichte enthüllt. Die Aussage von der Selbstentfremdung ist der Grund, welcher ermöglicht, daß die Geschichte als Weg verstanden wird. Aus dem Urwort der Fremde und dem darin enthaltenen Thema der Selbstentfremdung folgen alle weiteren Worte und Motive der Apokalyptik.

Das Leben ist in der Welt fremd, die Heimat des Lebens ist jenseits der Welt. Das Jenseits ist *jenseits* von aller Welt. Mit der Apokalyptik beginnt das dualistische Gefühl einer Welt Gottes, die mit der Welt des Hier nicht identisch ist. Immer strenger unterscheidet sich die Welt Gottes von der Welt des Hier, immer mehr tritt die Welt Gottes in Gegensatz zu dieser Welt. Indem die Welt Gottes als das absolute Jenseits außerhalb der Welt bestimmt ist, wird die Welt zu einem geschlossenen System begrenzt, welches zwar schwindelerregend alles umfaßt, was in ihm beschlossen und verloren ist, das aber doch als endlich entlarvt ist. Die Welt ist ein Machtsystem, welches vom Jenseits her seine Ausschließlichkeit einbüßt. So lange die Welt alles ganz umfaßt, das All in sich beschließt, gibt es nur *die* Welt schlechthin. Eine nähere Bestimmung der Welt durch eine Zahl oder durch ein Fürwort wäre sinnlos. Wenn aber die Welt nicht mehr das All erschöpft, wenn die Welt durch ein Anderes begrenzt wird, so entsteht das einschränkende Zeichen: diese Welt. „Diese“ Welt begreift in sich das kosmische Sein, ihm aber steht das „ganz Andere“ gegenüber, welches seine Heimat in „jener“ Welt hat. Die Urworte von „dieser“ und „jener“ Welt sind ein weiteres Symbol der Apokalyptik und hängen eng mit dem Thema der Selbstentfremdung zusammen⁹⁸. In der Unterscheidung von „dieser“ und „jener“ Welt ist bereits eine Wertung mitgesetzt. Wenn sich auch in den frühesten Aussagen der Apokalyptik die Welt noch im Kreis der göttlichen Allmacht befindet⁹⁹, so schreitet die Entfremdung von Gott und Welt fort, bis die Welt identisch wird mit der „Fülle des Schlechten“, der Gott als die „Fülle des Guten“ entgegensteht¹⁰⁰. In der Gleichung: *kosmos* = *skotos*, Welt = Finsternis spricht sich das Lebensgefühl der Gnosis aus.

Es fügt sich in diese Entwicklung, daß in der apokalyptisch-gnostischen Literatur von der Welt auch in der Mehrzahl gesprochen werden kann. Mit den „Welten“ ist der Weg durch die Welt als „weit und endlos“¹⁰¹ gezeichnet. In der Mehrzahlaussage ist das Labyrinth, die unübersehbare und verwirrende Vielfalt der Welt gemeint. In den „Welten“ kann man sich verirren, und auf der Suche nach dem Tor, das aus dieser Welt hinausführen soll, gelangt man immer wieder in

Welten, in andere, die aber doch immer „Welt“ sind. Dieser Sinn der Mehrzahl von Welt, welcher die dämonischen Machtsysteme, in die das Leben gebannt ist, vervielfältigt und verstärkt, ist ein weiteres Motiv in den Apokalypsen und gnostischen Spekulationen⁹⁸.

Dem räumlichen Bild: *Welt* entspricht der zeitliche Begriff: *Aeon*. Zeit und Raum stellen die Grade der Entfernung vom Lichte dar, die das Leben überwinden muß, damit es zu seinem Ziele gelange: „Du siehst, oh Kind, durch wieviele Körper, wieviele Kreise von Dämonen, wieviel Verkettung und Läufe von Gestirnen wir durchheilen müssen, um zu dem einen und einzigen Gott zu gelangen“¹⁰². Der Erlöser muß durch „Welten und Generationen“ wandern, bis er zum Tore Jerusalems gelangt¹⁰³. Die Wendung von den „Welten und Generationen“ begegnet in der mandäischen Literatur häufig.

Der Raum zwischen Himmel und Erde wird, vielleicht unter iranischem Einfluß, mit dämonischen Mächten erfüllt. Damit wird die Welt der Kampfplatz zwischen Gott und Teufel. Wie in der gnostischen Literatur sind auch bei Paulus die dämonischen Mächte die „Herrscher dieser Welt“ und der Satan der „Fürst dieser Welt“. Dämonisch sind nicht nur einzelne Größen im Raume der Welt, vielmehr ist die Welt in ihrer Substanz dämonisch. Der Raum der Welt, darin das Leben sich aufhält, ist als solcher eine dämonische Macht. Apokalyptische Zeiten sind dämonisierte Zeitalter.

Licht und Finsternis sind die Substanzen, aus denen sich „diese“ und „jene“ Welt aufbauen. Jene Welt ist „eine Welt des Glanzes und des Lichtes ohne Finsternis, eine Welt der Sanftheit ohne Auflehnung, eine Welt der Rechtlichkeit ohne Wirrsal und Trubel, eine Welt des Lebens in Ewigkeit ohne Vergehen und Tod, eine Welt der Güte ohne Schlechtigkeit. . . eine reine Welt ist es ohne schlechte Mischung“. Ihr gegenüber steht die Welt der Finsternis, die ganz „von Schlechtigkeit voll ist. . . voll Lug und Trug. . . eine Welt des Wirrsal und des Trubels ohne Festigkeit, eine Welt des Todes ohne Leben in Ewigkeit. . . in der die guten Dinge vergehen und die Pläne sich nicht erfüllen. Diese Welt ist eine Mischung von Licht und Finsternis“¹⁰⁴. Doch überwiegt die Finsternis, denn die eigentliche Substanz dieser Welt ist die Finsternis, und das Licht ist nur der fremde Einschluß: „an dem Glanze dieser Welt ist Mischung, doch der Glanz jener Welt ist Helligkeit ohne Trübung“¹⁰⁵. Der König der Finsternis wird in der gnostischen Literatur schon in seinem vorweltlichem Sein als „König dieser Welt“ und dieser Aeonen gekennzeichnet, obwohl „diese“ Welt erst der Mischung beider Substanzen des Lichtes und der Finsternis entstammt¹⁰⁶. So sehr ist die Substanz der Finsternis das Prinzip dieser Welt. Die Aussage Welt = Finsternis ist die symbolische Grundgleichung der Gnosis. Am radikalsten führt Marcion die apokalyptisch-gnostische Entzweigung durch¹⁰⁷.

Bei Marcion ist der Gott der Schöpfung vom Sein dieser Welt nicht abtrennbar. Von einem vorweltlichen Sein des Schöpfergottes ist allem Anschein nach bei Marcion nicht weiter die Rede. Dem Gott der Schöpfung, der eigentlich der Geist dieser Welt ist, steht der Gott jener Welt gegenüber, welcher der Gott der Erlösung ist¹⁰⁸.

Die *Mischung* dieser Welt ermöglicht das Drama der Erlösung. Denn die Mischung entsteht durch den Fall, der mit der Selbstentfremdung identisch ist. Der Fall ist einerseits verschuldet durch ein freiwilliges Sich-neigen der Seele zur Finsternis, darin die Seele sich dann verstrickt¹⁰⁹. Vornehmlich aber erscheint der Fall als Schicksal: „Warum, habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht und in den stinkenden Körper geworfen?“¹¹⁰ Das Geworfensein ist eines der eindringlichsten Symbole der Apokalyptik und Gnosis und bedeutet, daß der Mensch in eine ihm wahlentzogene Situation gestellt ist¹¹¹. Nicht durch ein Gesetz entsteht diese Welt, vielmehr trifft es das Leben wie ein Verhängnis, welches dann den Schöpfer reut: „Wer hat mich betört, so daß ich ein Tor wurde und die Seele in den Körper warf?“¹¹² In die Welt geworfen, fürchtet sich der Urmensch, allein in dieser Welt des Bösen „zurückgelassen“ zu sein¹¹³. Es befällt ihn Schrecken und Angst, im Hier der Fremde von der entfernten Heimat vergessen zu sein: „Und ich schrie um Hilfe und nicht ist meine Stimme aus der Finsternis gedrungen und ich blickte in die Höhe, damit mir das Licht, an welches ich geglaubt hatte, zu Hilfe käme. Jetzt bin ich bedrängt in der Finsternis des Chaos... rette mich aus der Materie dieser Finsternis, damit ich nicht in ihr untergetaucht werde... meine Kraft blickte heraus aus der Mitte des Chaos und der Mitte der Finsternisse, und ich wartete auf meinen Gepaarten, daß er käme und für mich kämpfte, und nicht ist er gekommen... und als ich das Licht suchte, gaben sie mir Finsternis, als ich meine Kraft suchte, gaben sie mir Materie“¹¹⁴.

Die Mächte der Welt überlisten¹¹⁵ den Menschen: „Sie mischten mir Trank mit ihren Listen und gaben mir zu kosten ihre Speise; ich vergaß, daß ich ein Königssohn war und diene ihrem König. Ich vergaß die Perle, nach der mich meine Eltern geschickt hatten. Durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf“¹¹⁶. Die Mächte der Welt kämpfen mit allen Mitteln gegen den Fremden, indem sie ihn trunken machen durch den „Wein der Unwissenheit“¹¹⁷. Die Geister und Planeten dieser Welt wollen „Adam einfangen und packen und ihn in der Tibil zurückhalten. Wenn er ißt und trinkt, wollen wir die Welt einfangen. Umarmung wollen wir in der Welt üben und eine Gemeinde in der Welt gründen. Wir wollen ihn einfangen durch Hörner und Flöten, damit er sich von uns nicht losmache“¹¹⁸. Die Mächte der Welt „wollen eine Feier veranstalten. Auf, wir wollen ein Trinkgelage

veranstalten, wir wollen Mysterien der Liebe treiben und die ganze Welt verführen. Den Ruf des Lebens wollen wir beseitigen, Streit wollen wir in das Haus werfen, der in aller Ewigkeit nicht geschlichtet werde. Den Fremden (Erlöser) wollen wir töten. Wir wollen Adam zu unserem Anhang machen und sehen, wer ihm dann zum Befreier wird“¹¹⁹. Hörner und Flöten sind der Lärm der Welt. In „schreiende Finsternis“¹²⁰ ist der Mensch geworfen, damit er den Ort vergesse, aus dem er gekommen. Doch der *Lärm* der Welt erweckt den Menschen aus seiner Trunkenheit. „Als ihr Laut in Adams Ohr fiel, wachte er aus dem Schläfe auf und erhob sein Antlitz zum Orte des Lichts“¹²¹. Der Lärm der Welt, bestimmt den Menschen zu verwirren, *schreckt* ihn auf. Das Getöse, welches den Menschen einschüchtern soll, scheucht ihn auf. Im Lärm und Getöse *erwacht* der Mensch und hört gegen den Willen der Mächte der Welt den „Ruf des Lebens“.

Der Erlöser „ruft von außen her“¹²². Das Jenseitige, das im Hier der Welt nicht beheimatet ist, wird in der Welt als *Ruf* vernehmbar. Der Ruf wird im Lärm der Welt als etwas ganz anderes hörbar: „Er rief mit himmlischer Stimme in die Unruhe der Welt hinein.“¹²³ Der Ruf ist als Symbol fundamental für den apokalyptisch-gnostischen Umkreis. Die mandäische und manichäische Religion lassen sich gleich wie die jüdische als Religionen des Rufes kennzeichnen. In den Schriften des Neuen Testaments hängt Hören und Glauben ebenso eng zusammen wie in der mandäischen Literatur. Dem Ruf entspricht das Hören. Der Titel des manichäischen Missionars ist: Rufer des Rufs. Und auch im Islam heißt Missionsverkündigung: Ruf, der Missionar: Rufer¹²⁴. So gehören mandäische und manichäische, jüdische, christliche und islamische Religion zusammen. Gemeinsam ist ihnen der apokalyptische Grund. Konstitutive Elemente des apokalyptischen Grundes sind die Symbole des Rufens und des Hörens.

Im Ruf verwirklicht sich das Nicht-Weltliche. Das ganz Andere wird hörbar im Hier der Welt, freilich aber als das ganz Andere. Der Ruf wird ausgestoßen vom „fremden Mann“¹²⁵. Alle, die sich im Hier der Welt fremd fühlen und die Mächte „dieser“ Welt verachten, empfangen jubelnd seinen Ruf: „Adam faßt die Liebe zum fremden Manne, dessen Rede fremd, der Welt entfremdet ist“¹²⁶. Die Mächte der Welt sind beunruhigt: „Was hat der Fremde im Hause getan, daß er sich darin eine Partei gründen konnte“¹²⁷, und wehren sich gegen den Eindringling und wollen das Kommende verhindern: „Den Fremden wollen wir töten. . . wir wollen seine Partei in Verwirrung bringen, damit er keinen Anteil an der Welt habe. Das ganze Haus gehört vielmehr uns“¹²⁷. Das ganze Haus der Welt, die Schalen der Welt muß der fremde Mann durchbrechen: „Im Namen jenes fremden Mannes, der durch die Welten drang und kam, der das Firmament spaltete und sich der Welt offen-

barte“¹²⁸. Der fremde Mann muß eine Bresche in die Umzirkung der sonst uneinnehmbaren Welt schlagen, um Bahn zu schaffen für den Aufstieg der Seele¹²⁹.

Der in die Welt kommende „fremde Mann“ ist aber mit demjenigen, zu welchem er kommt, im Letzten identisch. Nicht nur der Erlöser wird in der mandäischen Literatur als der fremde Mann bezeichnet, sondern auch der zu Erlösende. Dem in der Welt Gefangenen kommt auch der Titel fremder Mann zu¹³⁰. Adam und der Erlöser sind gleicherweise der fremde Mann. Der herabkommende Fremde erlöst letztlich sich selbst, seine vormals im Hier der Welt, unten in der Fremde zurückgelassene Seele¹³⁴. Darum muß der fremde Mann noch einmal in die Fremde der Welt wandern, um den Funken seines Selbsts aus dem Kerker der Fremde zu lösen. Der fremde Mann ist als Adam und Erlöser: der erlöste Erlöser.

Geschichtsschau der Apokalyptik

Der Weg durch die „Generationen und Welten“ enthüllt sich für die Apokalyptik im Geschehen der Geschichte. Die umfassende Übersicht über den Gang der Weltgeschichte gehört insbesondere zum Wesen der jüdischen Apokalyptik. In den christlichen Apokalypsen und gnostischen Systemen tritt das Interesse am Lauf der Geschichte zurück, weil die Gestalt des Erlösers und seine Wiederkunft in die Mitte rückt¹³². Die Forschung über die Apokalyptik und Gnosis ist zum größten Teil noch nicht über die Stufe der Inventarisierung gediehen, darum entsteht der Eindruck vom krausen Gewirr in den apokalyptischen Mythen und gnostischen Systemen. Die Fülle des Inventars wird meist gespürlos gleichgesetzt mit dem wesentlichen Inhalt. Das Thema von der Selbstentfremdung schließt bereits alle Elemente der apokalyptischen Geschichtsschau in sich. Die Geschichte als Sündenfall und Weg zur Erlösung wird in der apokalyptischen und gnostischen Literatur mit Motiven überfüllt, daß oft das Urthema nicht mehr hörbar ist. Und doch instrumentiert das gesamte Inventar der Apokalyptik und Gnosis nur die Thematik der Selbstentfremdung: den Fall in die Fremde und den Weg zur Erlösung.

In der Apokalyptik wird Geschichte nicht als Chronik berichtet, sondern versucht, aus Vergangenheit und Gegenwart die Zukunft zu erfahren. Die Zukunft wird aber nicht nur breit geschildert, sondern

entscheidend ist die Frage: wann kommt das Ende? Die Urfrage der Apokalyptik ist das Wann¹³³. Die Frage nach dem Wann entstammt dem brennenden Harren nach Erlösung, und die selbstverständliche Antwort lautet: bald. Das Bald gehört zur Natur des apokalyptischen Glaubens¹³⁴. Die allgemeine Aussage: das Heil kommt bald, genügt aber nicht denen, die Zeit und Stunde wissen wollen. So wird versucht, auf Grund von Berechnungen eine zahlenmäßig bestimmte Antwort zu geben oder die Vorzeichen zu nennen, die das nahende Ende künden. In dem ewigen Fragen nach dem Wann raunt die Klage mit: wie lange noch wird die Nacht dieser Welt dauern? Das Ende wird nicht bloß ersehnt, man weiß, daß es im Kommen ist. Es bezeichnet alle Verfasser der Apokalypse, daß sie gewiß sind, das Ende zu erleben. Die Schriften der Apokalyptik sind, so lautet die allgemeine Meinung, von alters her geschrieben, von Adam, Henoch, Abraham, Mose, Daniel, Esra. Diese Schriften sind bis jetzt geheim gehalten und versiegelt gewesen. Nun aber, da die Endzeit im Kommen ist, werden die Weissagungen offenbar und die Schriften entsiegelt. Nur darum kann in der Apokalyptik aber nach dem Wann gefragt werden, weil in der göttlichen Ökonomie alles sein Maß hat. Gott hat die Welt auf der Waage gewogen und die Stunden mit dem Maß gemessen und nach der Zahl die Zeiten abgezählt. Das Schicksal der Welt ist in himmlischen Büchern aufgezeichnet und auf die Tafeln des Himmels seit Urzeiten eingetragen¹³⁵.

Das genaue zahlenmäßige Errechnen des Endes läßt sich als Wissenschaft der Apokalyptik bezeichnen. Die Wissenschaft der Apokalyptik will den Glauben und die Hoffnung absolut sichern. Die Wissenschaft der Apokalyptik, welche das Wann des Endes zahlenmäßig errechnet, ruht auf dem Glauben: „aus innerer Notwendigkeit muß alles sich erfüllen“¹³⁶. Aufgabe des Sehers ist es, diese Notwendigkeit zu enthüllen. Um das Ende der Geschichte darstellen und berechnen zu können, wird ein Abriß der Weltgeschichte entworfen: „Es hat dir der Allmächtige in seiner Welt die Zeiten kund getan, die schon vergangenen und die noch kommenden von Anfang seiner Schöpfung bis zum Ende“¹³⁷.

Auf dem Zifferblatt der göttlichen Uhr stehen die Ereignisse der Welt angeschrieben, und es geht darum, den Gang der Weltgeschichte zu verfolgen und die Stunde des Aeons zu bestimmen. Auf dem Grund der Apokalyptik wird Universalgeschichte möglich¹³⁸. Die eschatologische Chronologie der Geschichte setzt sich fort bis in die Zahlenmystik der späten Kabbala und ermöglicht, daß die Weltgeschichte in Perioden eingeteilt wird. In der Apokalypse Daniels wird nach dem Vorbild der persischen Eschatologie¹³⁹ der Aeon dieser Welt durch die Jahrwochentheorie eingeteilt. Daneben kennt die Apokalypse Daniels die Einteilung der Geschichte in die vier Weltreiche, welche die gesamte apokalyptische

Literatur durchzieht. Die vier Weltreiche umspannen bei Daniel nur den Zeitraum vom babylonischen Exil bis zum Ende dieses Aeons, damit ist aber für die Schau der jüdischen Apokalyptik die wesentliche Geschichte bestimmt. Im Henoch¹⁴⁰ wird ein ähnlicher Zeitraum auf die siebenzig Hirten verteilt, womit die dämonischen Fürsten der siebenzig Völker gemeint sind, welche die Anzahl der Völker der Welt repräsentieren. In der Zehnwochenapokalypse¹⁴¹ wird die Geschichte in zehn Perioden eingeteilt, und in der Abrahamapokalypse¹⁴² wird die Zeit dieses Aeon auf „zwölf Jahre“ berechnet.

Die eschatologische Chronologie setzt voraus, daß die Zeit, in der alles sich abspielt, kein bloßes Nacheinander ist, sondern auf ein Ende hinsteuert. „Dies Ziel ist gleichermaßen für den Einzelnen wie für das All, soweit es Gott geschaffen hat, das letzte Heil und alles Geschehen ist *Heilsgeschichte*“¹³⁹. Nicht im Kreislauf vollzieht sich die Geschichte, „sondern da ist ein Bogen gespannt, der von einem Anfang aufsteigt, und sich über die Zeit hinwölbt, bis er zu einem Ende sich niedersenkt, wo der Stillstand eintritt und kein Geschehen sich mehr vollzieht. Ohne Geschehen ist aber keine Geschichte mehr und ohne Verlauf keine Zeit“¹⁴³. Die Zahl Zwölf, die Zahl der Millenien in der persischen Eschatologie, hängt mit den zwölf Tierkreisbildern zusammen. So ist die gesamte Zeit als ein gewaltiges Weltjahr aufgefaßt¹⁴⁴. Die Einteilung in Perioden ist in der Apokalyptik immer auf das Ende ausgerichtet. In der eschatologischen Chronologie der Apokalyptik wird vorausgesetzt, daß dieser Aeon dem Ende zueilt: „Es eilt mit Macht die Welt zu Ende“¹⁴⁵. Und am Ende, „da eilen rascher hin die Zeiten, als wie die früheren, die Jahreszeiten laufen rascher als wie in der Vergangenheit, die Jahre schwinden schneller als wie die jetztigen“¹⁴⁵. So enthüllt sich in der Apokalyptik ein Wissen um das Krisenhafte der Zeit. Die Zeit erscheint als Strom, der aus der Ewigkeit der Schöpfung entspringt und sich mit wechselndem Gefälle am Ende in das Meer der Ewigkeit der Erlösung ergießt.

Die Wissenschaft der Apokalyptik bedingt eine passive Einstellung zum Geschehen der Geschichte. Alles aktive Handeln tritt zurück. Das Schicksal der Weltgeschichte ist vorausbestimmt, und sinnlos ist es, ihm wehren zu wollen. Der apokalyptische Stil verwendet vorwiegend das Passiv. In den Apokalypsen „handelt“ niemand, vielmehr „geschieht“ alles. Es heißt nicht: Gott hört das Schreien, vielmehr: das Schreien kommt vor Gott; nicht: der Messias entscheidet über die Völker, sondern: es kommt das Gericht über die Völker. Der passive Stil der Apokalyptik, der auch noch bei Karl Marx begegnet, ist in dem mangelndem Zutrauen zum Menschen begründet. Die lange Leidenszeit, die wiederholten Enttäuschungen, die erdrückende Macht des Bösen, der ungeheure Koloß des dämonischen Weltreichs ließen die Apokalyptik an der Er-

lösung verzweifeln, wäre diese in den Willen und das Belieben des Menschen gestellt. Von hier allein läßt sich der meist unverstandene „Determinismus“ in das Sinngefüge der marxistischen Apokalyptik einordnen. Auch Marx sieht in der Geschichte höhere, vom Individuum nicht beeinflussbare Mächte am Werke und kleidet sie als „Produktivkräfte“ in das mythologische Gewand seiner Zeit. Das Reich Gottes soll verwirklicht werden, ohne daß die Schwelle des menschlichen, der Sünde verhafteten, willkürlichen Willens passiert werden müßte. Das Böse ist nicht allein eine menschliche Regung. Das Böse als menschliche Regung ist nur eine, und dabei die oberflächlichste Weise des Bösen. Das Böse ist vielmehr das Wesen der Welt, eine kosmische Potenz. Wenn daher am Ende das Wesen der Welt vergeht, so vergeht auch das Böse als menschliche Regung.

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 Überwindung 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 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 Eines. Die Übergänge von einem Gegensatz zum andern werden dabei immer feiner ausgestaltet; zwischen dem guten Gott und der bösen 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 in die Rückkehr des fallenen Aions (der Weltseele, Sophia) zu Gott bringt, wodurch der Ring der Entwicklung geschlossen ist.“

Diese Darstellung¹⁴⁷ der Denkstruktur der Apokalyptik und Gnosis geht nur darin fehl, und versperrt sich damit entscheidend ein Verständnis der Apokalyptik, daß sie annimmt, die Struktur dieser Gedankengebilde 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 ausgeformt 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 nicht „kreisförmig“, sondern eher spiralisches¹⁴⁸. Die der Dialektik eigentümliche „Zurückbiegung“¹⁴⁹ führt nicht kreisförmig zur Thesis zurück, sondern weitet sich spiralisches zur Synthesis.

Die dialektische Logik ist wesentlich geschichtlich und steht im Gegensatz zur Logik des Aristoteles, die Vorbild und Grund aller rationalistischen 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. Diese Logik 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, 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 welcher Hegel die eschatologische Schau der Dialektik entwickelt. Vor mehr als hundert Jahren hat Ferdinand Christian Baur¹⁵⁰ den engen Zusammenhang zwischen Hegelscher und gnostischer Metaphysik aufgewiesen, ohne daß die Hegelforschung seine Arbeit genügend beachtet hätte.

In den Urworten und Symbolen der Apokalyptik und Gnosis, welche sich im fundamentalen Symbol der Selbstentfremdung verdichten, ist bereits das Wesen der Geschichte miteinbeschlossen. Wenn das Hier der Welt, darin das Ich weilt, die Fremde ist, wird ein Geschehen vorausgesetzt, das diesen fragwürdigen Zustand begründet. Daß Gott und Welt einander entfremdet sind, daß die Substanz des Menschen in Ich und Nicht-Ich zerrissen ist, daß das Ich im Kerker der Welt schmachtet, all dies wird erst unter der Voraussetzung sinnvoll, daß die Geschichte mit dem Aeon der Sünde identisch ist, welcher zwischen Schöpfung und Erlösung eingebettet liegt. Die Struktur der Apokalyptik und Gnosis ist daher wesentlich geschichtlich. Die verschiedenen Erscheinungen und Gestalten stellen in einer solchen Auslegung nur Durchgangspunkte einer Bewegung dar, die von einem bestimmten Anfang kommend, auf ein bestimmtes Ende hinsteuert. Die geschichtliche Struktur der Apokalyptik und Gnosis ist daher wesentlich eschatologisch. Wesen und Sinn einer jeden Gestalt und Ordnung ist bestimmt durch den Ort auf der Ekliptik: vom Brennpunkt der Schöpfung zum Brennpunkt der Erlösung.

Das Antlitz der Apokalyptik und Gnosis ist wesentlich von der Eschatologie her geprägt. Auch da, wo die „mythologischen“ Apokalypsen in die „philosophischen“ Systeme der Gnosis übergehen, bleibt der eschatologische Akzent erhalten. Die Gnosis ist Geist vom Geiste der Apokalyptik. Die apokalyptischen Mythen erzählen die Geschichte der Welt unter dem dramatischen Leitmotiv der Selbstentfremdung, und eben dieses Thema liegt auch den mehr theoretischen, seinsbegrifflichen Spekulationen der Gnosis zugrunde. Die Übergänge zwischen Apokalyptik und Gnosis sind selbstverständlich fließend.

Ein wichtiges gnostisches Zeugnis gibt das eschatologisch-dramatische Schema der Apokalyptik in Form einer programmatischen Fragesthematik aller Gnosis wieder: Erlösend sei die Erkenntnis, „wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wo hinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt ist, was Wiedergeburt“. In dieser Formel der Excerpta ex Theodoto 78, einem Zeugnis der östlichen Schule der Valentianer, wird das ganze Schema der apokalyptischen Mythologie umgesetzt in die Ontologie der Gnosis. Die beiden ersten Themenpaare kreisen um den Anfang der Schöpfung, die beiden letzten um das Ende der Erlösung, und durch ihre Entsprechung ergibt sich der eschatologische „Schluß“ des Ganzen. Die einzelne der vier Fragen ist jeweils paarweise gestellt und so jeweils die Scheidung der Stufen von Schöpfung-Welt-Erlösung bestimmt. In den ersten Themenpaaren ist nach dem Verhältnis von Schöpfung und Welt gefragt, in den letzten nach dem Verhältnis von Welt und Erlösung. In der Aufeinanderfolge ist schon das ganze Schema der Eschatologie mitgesetzt.

Die Wir-form der Fragen in dieser ontologischen Spekulation erhellt den wesentlich anthropologischen Ansatz der Thematik¹⁵¹. Schon in der iranischen und jüdischen Apokalyptik „geben die Entwicklungsstufen im Weltgeschehen den Rahmen ab für die Schicksalsstufen, welche die menschliche Seele zu durchlaufen hat. Daher werden die großen Weltereignisse zumeist mit dem gleichlaufend sich abspielenden Schicksal der Menschen erwähnt“¹⁵².

Die eschatologische Struktur der Gnosis ist bis in ihre weitesten Ausläufer hinein spürbar. Noch bei Plotin, wo die Gnosis bereits reine Metaphysik geworden und die mythologisch-dramatische Motivik der Eschatologie fortgefallen ist, bedeuten die „ontologischen Hypostasen nichts anderes als die Bewegungsstufen eines Seins, das sich aus innerer Dynamik zum universalen Prozeß von Selbstentfernung und Rückkehr zeitigt und nur im Durchlaufen dieses inneren Schicksals wirklich ist“¹⁵³. Das plotinsche „Sein ist nichts anderes als seine eigene eschatologische Geschichte (an jedem Punkte seinem Begriffe nach Gewordensein und Weiterwerden, bis zur unteren Grenze, und wieder Durchgangsstufe eines Rückweges) und die Lehre von ihm ist Ontologie der Erlösung“¹⁵³. Erlösung aber heißt gnostisch: Aufhebung der Entfernung vom Anfang. Entfernung aber ist Entfremdung. So quillt aus apokalyptisch-gnostischer Quelle die Lehre vom sich selbst bewegenden, dialektischen Sein hervor. Die Dialektik ist die ontologische Form der Apokalyptik und Gnosis, bis zu Hegel und Marx.

Die Dialektik gründet in der Entfremdung von Gott und Welt, welche mit der Entzweiung des Menschen in psyche und pneuma zusammenfällt. Der Prozeß der Erlösung vollzieht sich ontologisch als Aufhebung der Welt durch Gott, anthropologisch als Aufhebung der psyche durch pneuma. So entsprechen sich in der apokalyptisch-gnostischen Dialektik kosmos: Gott = psyche: pneuma. Die psyche ist das anthropologische Korrelat des Kosmos. Aus der paulinischen Anthropologie ist die Entzweiung des Menschen in psychisch und pneumatisch geläufig¹⁵⁷. Der psychische Mensch ist der weltliche Mensch, der mit dem Wesen der Welt vergeht. Dem pneuma entspricht in der manichäischen Literatur Ostturkestans den Begriff: grev, den Reizenstein mit „Selbst“, Waldschmidt und Lenz mit „Ich“ übersetzen¹⁵⁸. Dieses Ich als Selbst entdeckt die Gnosis im Bruch mit der Welt. Das Ich als Selbst ist nicht identisch mit dem Menschen. Der Schnitt von Gott und Welt, von Ich und Nicht-Ich geht mitten durch das Individuum hindurch. Das pneuma als Selbst ist jener nicht-weltliche Funke, der das antike Verhältnis von Welt und Mensch als „Ganzes“ und „Teil“ sprengt. Im Gegensatz zur Notwendigkeit des kosmos und der psyche, ist das pneuma Träger des „Funkens“ der Freiheit, an dem sich der Prozeß der Erlösung entzünden kann.

Der Kosmos ist für die Gnosis eine sinnentleerte Welt und seine Ordnung sinnentleerte Ordnung. Gerade die Geschlossenheit des antiken Kosmos wird in der Gnosis als Grenze und Mauer begriffen, gegen die verzweifelt angerannt wird. Die Geschlossenheit als Grenze ermöglicht erst die Aussage vom Jenseits, welche genau das Jenseits der äußersten Schale meint, die den Kosmos umschließt¹⁵⁵. Der Kosmos ist in der Gnosis nicht entleert im Sinne einer Ohnmacht, vielmehr ist er mächtig als die Fülle des Schlechten. Der Kosmos ist durchherrscht von der Substanz der Finsternis, er hat seinen eigenen Geist und bei Marcion sogar seinen Gott. In dieser ungeheuren Mächtigung des Kosmos bis zum Wagnis eines eigenen „Monotheismus“ bei Marcion¹⁵⁶ zeigt sich, daß in der Gnosis die Entzweiung von Gott und Welt und die Selbstentfremdung des Menschen bis auf die Spitze getrieben ist. Auf dieser Spitze überschlägt die gnostische Mythik sich selbst und rast gegen den Ursprung, aus dem ihr das revolutionäre Pathos zugeströmt. Indem Jhw, der Gott des Alten Testaments von der Gnosis als Garant dieser Welt durch sein Schöpfungs-Wort angesehen wird, schlägt der apokalyptisch-revolutionäre Haß gegen die Welt in gnostisches Empörertum gegen jenen Gott und sein Prinzip um. Kain, das Urbild des Geächteten, des vom Schöpfer-Gott Verfluchten, der unstet und flüchtig auf Erden wandern muß, wird zum Gegenstand gnostischen Kultes. Mit Kain werden auch die anderen Geächteten des Alten Testaments erhöht und etwa die Schlange, die in der Genesis als Verführerin zum Bösen gilt, kultisch verehrt. Marcion, der die Folgerung, wie immer, bis ins Extrem verfolgt, interpretiert den Weg der Geschichte am Leitfaden des Alten und Neuen Testaments rebellisch um, indem er lehrt, daß Christus in die Hölle gestiegen, um Kain und Korah, Datan und Abiram, Esau und alle Völker, die sich gegen den Schöpfergott, der für Marcion mit dem Gott des Alten Testaments identisch ist, empörten, zum Heile zu berufen. Abel, Henoch, Noah, die Erzväter und Mose aber, die alle in den Wegen des Weltgottes wandelten und damit, nach Marcion, den Gott der Erlösung mißachteten, bleiben im Pfuhl der Unterwelt zurück. Daß es sich dabei nicht um eine Verstiegenheit der Gnosis handelt, sondern ein fundamentales Element gnostischen Empörertums, wie überhaupt des radikalen Pathos der Revolution beschrieben ist, lehrt der Vergleich mit gegenwärtigen Strömungen, die für sich das Zeichen „links“ in Anspruch nehmen, obwohl oder eben gerade weil dem Worte links in allen Sprachen ein ominöser, negativer Klang anhaftet. Denn es sind selbstverständlich nicht äußere, zufällige Gründe, wie etwa die Sitzordnung in einem Parlamente maßgebend dafür, daß gewaltige Strömungen der Gegenwart sich das Siegel links geben. Sondern in bejahender Aufnahme alles dessen, was von der Welt als links, mit eben jenem ominösem Klange, der diesem Worte anhaftet, verschrien wird, im Eintreten für all jene

Fragen und Nöte, die von der Ordnung dieser Welt „links“ liegen gelassen werden, stehen diese Strömungen auf der Seite der Geächteten und Verachteten.

Die Negation des Kosmos wird erst in dieser Schärfe möglich, weil dieser vom Gegenpol Gott in Spannung gehalten wird. Gott und Welt sind nicht entfernt, sondern entfremdet und entzweit und so gegenseitig aufeinander zugespant. Wie im Kosmos nichts von Gott ist, so ist Gott das Nichts der Welt. In der Welt ist Gott der „Unbekannte“, „Verborgene“, „Namenlose“ und „Andere“. Diese Verhüllung Gottes wird meist so erklärt, daß im Umkreis der Apokalyptik und Gnosis die Kraft der Anschauung geschwunden sei. Aber in den negativen Aussagen über Gott spricht sich eine neue und revolutionäre Gesinnung aus. Der apokalyptisch-gnostische Gott ist nicht *überweltlich*, sondern wesentlich *gegenweltlich*. Der „unbekannte Gott“ erscheint bei Marcion, wo die Gnosis ihren Höhepunkt erreicht, als der „neue Gott“¹⁶⁹. „Unbekannt“ meint genauer: „*bisher* unbekannt“. Und hierin liegt die Entgegensetzung gegen jeden bisher bekannten und verehrten Gott. Die Aussage vom unbekanntem Gott schließt in sich eine Absage der Welt ein und ist sich dieser Absage voll bewußt. Der Gott der Schöpfung ist bei Marcion nicht nur zufällig, sondern wesentlich bekannt. Der Gott der Schöpfung ist ablesbar in den Werken der Welt und als Geist der Welt mit dieser identisch. So aber ist auch der jenseitige, gegenweltliche Gott wesentlich unbekannt¹⁶⁹. Die negativen Aussagen von Gott: unerkennbar, unnennbar, unsagbar, unbegreifbar, gestaltlos, grenzenlos und sogar nicht-seiend instrumentieren alle nur die apokalyptisch-gnostische Aussage, daß Gott wesentlich gegenweltlich ist. In den negativen Aussagen spricht sich, gleich wie in der Aussage vom neuen Gott das revolutionäre Pathos der Apokalyptik und Gnosis aus. Mit den negativen Aussagen über Gott wird alle Gültigkeit und Anspruch der Welt bestritten. Der „neue Gott“ (Marcion) ist der „fremde Gott“, der in der Welt nicht-seiende Gott. Der „nicht-seiende Gott“ (Basilides) aber ist eine ungeheure Mächtigkeit, der die Welt umklammert, nichtet und vernichtet. Der in der Welt fremde und nicht-seiende Gott erlöst das Selbst, das pneuma des Menschen, welches sich in der Welt fremd fühlt, indem er das Wesen der Welt vergehen läßt und ihren Bann nichtet. Der jenseitige Gott der Apokalyptik und der Gnosis ist wesentlich eschatologisch, weil er an sich die Welt bestreitet und das Neue verheißt. Der ursprüngliche Sinn der Rede vom jenseitigen Gott versteht sich aus der apokalyptisch-gnostischen Eschatologie und nicht aus der statischen Ontologie hellenisch-hellenistischer Philosophie.

Literaturhinweise:

- ¹ Weininger 101. ² 11₁₋₂, 7-9. ³ 91/92. ⁴ Heidegger 13. ⁵ a. a. O. 23. ⁷ Balthasar I/175 f. ⁸ A. Faust I/342. ⁹ Balthasar III/406. ¹⁰ Barth Karl I/₂, 64. ¹¹ Schelling III/628. ¹² Gen 3. ¹³ Jonas 126. ¹⁴ a. a. O. 120, 137. ¹⁵ I. Kor. 13₁₂. ¹⁶ Reisner 1929, 66. ¹⁷ Berdjajew 107. ¹⁸ I/29. ¹⁹ HM I/79. ²⁰ a. a. O. 17. ²¹ Löwith 493. ²² Jonas 146 f. ²³ a. a. O. 149. ²⁴ a. a. O. 150. ²⁵ Otto 5. ²⁶ Jeremia 31₃₁. ²⁷ Tillich 1926, 8. ²⁸ Schweitzer 1926, 153 vgl. a. a. O. 397 f. ²⁹ Anaximandros, Simplicius zu Aristoteles Physik 24, 13 f. Diels = 12 A 9. ³⁰ Tillich 1933, 28 f. ³¹ a. a. O. 32. ³² a. a. O. 36. ³³ Balthasar I/13. ³⁴ Tillich 1926, 22. ³⁵ Berdjajew 46. ³⁶ 6₁₂. ³⁷ Balthasar I/5. ³⁸ I. Kor 15₂₈. ³⁹ Rosenzweig II/194. ⁴⁰ Hegel II/13. ⁴¹ Weber 6. ⁴² Baeck 362. ⁴³ Jesaja 40. ⁴⁴ Exod 24. ⁴⁵ Kohn 12. ⁴⁶ Talmud bab. Berachoth 13a. ⁴⁷ Baron I/5. ⁴⁸ Weiser 22 f. ⁴⁹ Schelling XI/109. ⁵⁰ 11, f. ⁵¹ Gen 12. ⁵² Schelling XI/111. ⁵³ a. a. O. 155. ⁵⁴ Gen 12. ⁵⁵ Schelling XI/157 f. ⁵⁶ Hegel Jugendschr. 247. ⁵⁷ Weber 299. ⁵⁸ Baron I/85 f. ⁵⁹ Talmud bab. Sanhedrin 21 b. ⁶⁰ Wellhausen 1895, 392. ⁶¹ contr. Ap. 2. ⁶² Buber 106. ⁶³ Wellhausen 1900, 2 f. ⁶⁴ Wellhausen 1901, 14. ⁶⁵ Buber 142. ⁶⁶ a. a. O. 143. ⁶⁷ Kautsky II/52. ⁶⁸ Buber 111 f. ⁶⁹ Hehn 256. ⁷⁰ Weber 121. ⁷¹ a. a. O. 299. ⁷² Buber 81, vgl. 92. ⁷³ 3 f. ⁷⁴ a. a. O. 87. ⁷⁵ Müller 71. ⁷⁶ Exod 21_{4,5}. ⁷⁷ bab. Kidduschin 22 b. ⁷⁸ Lev. 25₅₅. ⁷⁹ Weber 325. ⁸⁰ a. a. O. 127. ⁸¹ a. a. O. 338. ⁸² a. a. O. 339. ⁸³ a. a. O. 342. ⁸⁴ Otto 4. ⁸⁵ Reitzenstein 937. ⁸⁶ Jonas 74. ⁸⁷ II/225-399. ⁸⁸ Jonas 73. ⁸⁹ Meyer II/95 u. a. ⁹⁰ Baron I/76. ⁹¹ Meyer I/23. ⁹² Spengler II/242. ⁹³ Meyer II/72. ⁹⁴ Jonas 92. ⁹⁵ Lidzbarski J 1. ⁹⁶ Jonas 96. ⁹⁷ a. a. O. 247. ⁹⁸ a. a. O. 98. ⁹⁹ Otto 29. ¹⁰⁰ Corpus Hermeticum VI/4. ¹⁰¹ Lidzbarski G 433. ¹⁰² Corpus Hermeticum IV/8. ¹⁰³ Lidzbarski J 243. ¹⁰⁴ Lidzbarski G 10 f. ¹⁰⁵ a. a. O. 13. ¹⁰⁶ Lidzbarski J 35. ¹⁰⁷ Harnack 1921, 136. ¹⁰⁸ a. a. O. 139. ¹⁰⁹ Jonas 105. ¹¹⁰ Lidzbarski G 338. ¹¹¹ Jonas 106 f. ¹¹² Lidzbarski G 393. ¹¹³ a. a. O. 261. ¹¹⁴ Pistis Sophia zit. Jonas 112. ¹¹⁵ Lidzbarski G 393 f. ¹¹⁶ Seelenhymnus der Thomasakten zit. Jonas 114. ¹¹⁷ Corpus Hermeticum VII/1. ¹¹⁸ Lidzbarski G 113. ¹¹⁹ a. a. O. 120 f. ¹²⁰ Lidzbarski J 62. ¹²¹ Lidzbarski G 126. ¹²² a. a. O. 387. ¹²³ Lidzbarski J 58. ¹²⁴ Jonas 120. ¹²⁵ Lidzbarski G 258. ¹²⁶ a. a. O. 244. ¹²⁷ a. a. O. 122. ¹²⁸ a. a. O. 197. ¹²⁹ Jonas 124. ¹³⁰ Lidzbarski J 67. ¹³¹ Lidzbarski G 273. ¹³² Hilgenfeld 12. ¹³³ Volz 6. ¹³⁴ a. a. O. 135. ¹³⁵ a. a. O. 11. ¹³⁶ Sibyll 571. ¹³⁷ Baruch 56₂. ¹³⁸ Volz 141. ¹³⁹ Lommel 130. ¹⁴⁰ 89₉. ¹⁴¹ Henoch 93. ¹⁴² 79. ¹⁴³ Lommel 133. ¹⁴⁴ a. a. O. 147. ¹⁴⁵ IV. Esra 4₂₈. ¹⁴⁶ Baruch 20. ¹⁴⁷ Leisegang RGG² II/1273. ¹⁴⁸ Koepgen 150. ¹⁴⁹ Leisegang 1926, 60 f. ¹⁵⁰ 1835, 668 f. ¹⁵¹ Jonas 261. ¹⁵² Lommel 143. ¹⁵³ Jonas 260. ¹⁵⁴ a. a. O. 148. ¹⁵⁵ a. a. O. 164. ¹⁵⁶ a. a. O. 260. ¹⁵⁷ Röm 7. ¹⁵⁸ Jonas 211. ¹⁵⁹ Harnack 1921, 158 f. ¹⁶⁰ a. a. O. 139.

Zweites Buch

DIE GESCHICHTE DER APOKALYPTIK

Von Daniel bis Johannes

Apokalyptik und Antike gründen auf einander widersprechenden Axiomen. Was Wirklichkeit des einen Lebenskreises ist, gilt im anderen als eitler Schein. In den Gebieten um das östliche Mittelmeer begegnen sich Antike und Apokalyptik. Zur Auseinandersetzung kommt es in Judäa. Das seleukidische Diadochenreich wurde nach der Niederlage bei Magnesia hinter den Tarsus zurückgedrängt. Das Eingreifen der römischen Macht im Juli 168 stellte die seleukidische Herrschaft im Süden in Frage und zwang Antiochus Epiphanes, das buntscheckige Reich straffer zusammenzufassen¹. Das Mittel der Straffung konnte nur eine durchgreifende Hellenisierung sein. Eben dieser Versuch führte gegen Ende des Jahres 167 zum Aufstand in Judäa. Der Aufstand richtete sich gegen die syrische Herrschaft², aber auch gegen jene hellenistisch jüdischen Familien, die den Plänen des Antiochus willig Vorschub leisteten³. In dieser Verfolgungszeit wird die erste uns selbstständig erhaltene Apokalypse entsiegelt, die Apokalypse des Daniel. Diese Apokalypse weist bereits alle Merkmale auf, die der apokalyptischen Literatur eignen. Die Danielapokalypse hat allen späteren Apokalypsen als Richtschnur gedient⁴. Der Glaube an die Vorsehung, der Abriß der Weltgeschichte, der weltgeschichtliche und kosmische Horizont, der Umfang und die Phantastik der Visionen, die Verhüllung des Verfassers, die eschatologische Siede und die endzeitliche Berechnung, die apokalyptische Wissenschaft, Zahlensymbolik und Geheimsprache, die Engellehre und Jenseitshoffnung sind die Elemente, die den Aufbau der Apokalypse bestimmen.

Den Zusammenhang der Apokalypse Daniels mit den Ereignissen der Makkabäerzeit hat zuerst der Neuplatoniker Porphyry aufgewiesen, und die moderne Forschung hat diese zugeschüttete Erkenntnis wieder ausgegraben und die Zeit der Abfassung fast bis auf das Jahr genau zu bestimmen gesucht. Der literarische Aufbau der Apokalypse bleibt aber schwierig, denn der erzählende (c. 1–6) und der weissagende (c. 7–12) Teil wird durch den Wechsel der Sprachen, hebräisch (c. 1, 8–12) und aramäisch (c. 2–7) gekreuzt. Hölscher nimmt an, daß ein makkabäischer Verfasser die ältere Sammlung von fünf Erzählungen (c. 2–6) mit ihrer Einleitung (c. 1) sowie die Weissagung (c. 7) aufgenommen und leicht überarbeitet den von ihm selber verfaßten Weissagungen (c. 8–12) vorangestellt hat. Es wäre so nicht notwendig, in Nebukadnezar, Belsazar und Darius nur Verhüllungen für Antiochus zu suchen, was doch nie recht gelingen wollte. Selbstverständlich sollten die Erzählungen

von früheren Herrschern, von ihrer Überhebung und ihrem Sturz, andeuten, was Antiochus bevorstand und den Glauben der Verfolgten stärken ⁶.

Die Nachtvision des Daniel, welche die Mitte der Apokalypse darstellt, verwendet babylonische Astralmythik als Elemente des eschatologischen Dramas. Franz Boll ⁷ und Gunkel ⁸ haben für die Offenbarung Johannis diesen Grund sichergestellt, für die Apokalypse Daniel ist er durch Jeremias ⁹ und Eisler ¹⁰ aufgewiesen worden.

Der Seher der Apokalypse sieht in der Nacht der Schicksalsbestimmung und des großen Gerichts, da die Schriften des Himmels eröffnet werden und die Sternbilder der großen Weltreiche nacheinander aus dem Meere auftauchen: zuerst den „Löwen“, den „Bären“, den „Panther“ und schließlich den „Adler“, der das syrische Reich der Seleukiden versinnbildet. Die Untaten dieser fressenden und den „Rest“ unter die Füße tretenden Ungeheuer sieht der Seher an seinem Auge vorbeiziehen. Die Sternengel der heidnischen Weltreiche sind die Empörer gegen Gott. Am Himmel wiederholen sich so die Ereignisse des Uraufstandes gegen Gott, die Empörung des Chaos gegen die Schöpfung. Wie einst vor der Besiegung des Chaos erscheint der „Uralte der Tage“, der „Greis“, der „Herr der Entscheidung“ und bestimmt den Weltherrscher. Das eben herrschende Weltreich des Adlers wird vernichtet und im Feuer des Himmelsstroms verbrannt. An Stelle der vergänglichen Reiche der Tiere, die im Wechsel der Zeiten untergehen wie ihre Sternengel, soll nun das ewige Reich treten, dessen Stern nie untergeht. Sein Schutzherr ist der höchste Sohn des Himmels, das Sternbild des Menschen. Aussehend „wie ein Mensch“ steht er auf dem besiegten Poldrachen und geht nie unter. Der Mensch oder die menschenähnliche Gestalt des Drachenbesiegers auf dem Himmelspol, die der Seher in den Wolken des Himmels sieht, deutet er auf den Wolkensohn, den „Anani“. Anani aber ist der Name des letzten Sprosses aus davidischem Hause, welchen die genealogische Liste des ersten Chronikbuches ¹¹ überliefert. Der Targum fügt erläuternd zu dieser Liste der Chronik bei: Anani, das ist der Messiaskönig, der sich offenbaren wird. Es ist also wohl der in der Zeit der Seleukiden lebende Davidide, der, nach Meinung des Sehers, das Ungeheuer besiegen wird und damit die Weltherrschaft im fünften Weltreich auf ewige Zeiten antreten wird. So schaut der Seher kosmische und nationale Eschatologie ineins, wenn er den Menschensohn in den Wolken, „Anani“, der das fünfte Weltreich beherrschen soll, auf den Anani, den Sproß aus dem davidischen Hause hindeutet. Schon in der Apokalypse Daniel sind transzendente Eschatologie und nationaler Messianismus unentwirrt verknüpft. Der „Sohn Davids“ und der „Menschensohn“ sind identisch. Diese Identität ist für den Messianismus der Zeit und Umgebung Jesu bestimmend. Alle Versuche, die politische Messianik

von der transzendenten Apokalyptik in der Eschatologie Jesu zu scheiden, sind gescheitert¹².

Schon die Auseinandersetzung der Makkabäer mit den Seleukiden wird bereits vom Aufstieg des römischen Imperiums beschattet. Von dem Moment an, da Pompeius sich in die Thronstreitigkeiten der letzten Hasmonäer mischt und Judäa in den Bereich römischer Macht einbezieht, entbrennt der Kampf zwischen Rom und Judäa. Nietzsche meint¹³: Es gab bisher kein größeres Ereignis als diesen Kampf, diese Fragestellung, diesen todfeindlichen Widerspruch. Die Auseinandersetzung zwischen den römischen Legionen und den jüdischen Zeloten bewegte sich nicht allein auf der Ebene des Widerstandes, wie ihn auch andere Völker in blindem Trotz und mit besserem Erfolg leisteten. Die Zeloten wollten mehr, denn sie machten dem imperium Romanum die Weltherrschaft streitig. Und dies hebt diesen Kampf hinaus über die Kriege zwischen dem Römerreich und den Barbaren, die zugleich und nachher an den Grenzen des Rheins und der Donau, am Euphrat und in Britannien ausgefochten wurden. In diesem zähen, ja verzweifelten Ringen zwischen Zeloten und Römern stoßen zwei Weltprinzipien aneinander. Es kämpfen vielleicht nicht zum ersten Mal, aber sicher zum ersten Mal mit zulänglichem Wissen um den Gegensatz, das Weltreich der Herren mit der Weltrevolution der Unterdrückten¹⁴.

Die Apokalyptik wird von der zelotischen Bewegung getragen. Apokalyptische Literatur ist Literatur der Zeloten. Die apokalyptische Weissagung nährt und schürt die zelotische Flamme¹⁵. Die apokalyptische Literatur fügt sich in den Zusammenhang des geistigen Widerstandes gegen Rom, als deren letzte Reste die sibyllinischen Orakel erhalten sind¹⁶. Das fore ut valesceret Oriens¹⁷ war ein Gespenst, das über der antiken Welt lastete, und so erklärt sich der Jubel der römischen Welt, als Augustus von Rom aus die Welt befriedete. In dieser Welt der pax Romana sticht die Flamme des jüdischen Aufstandes empor. Unter der Asche glimmt seit Herodes das Feuer. Nach seinem Tod empört sich das Volk, aufrührerisch Gesinnte scharen sich zusammen und verlangen neben Erleichterung der Abgaben, Aufhebung der Zölle und Freilassung von Gefangenen¹⁸, die Absetzung des Hohepriesters. Mit dieser letzten Forderung ist aber das Zeichen der Empörung gegeben, und Archelaus bietet seine ganze Streitmacht „gegen die Empörer“ auf: dreitausend der Empörer werden im Tempel zu Jerusalem niedergemacht, die übrigen ziehen sich in die nahe gelegenen Berge zurück¹⁹. Diese „Empörer“ aber sind jene „Stürmer“, von denen Jesus sagt: „von den Tagen des Johannes des Täufers bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalt tun, die reißen es an sich“²⁰.

In diesem Spruch Jesu ist der Zusammenhang zwischen den Stürmern und Johannes deutlich bewahrt. Auch Josephus²¹ weiß von diesem

Bezug. Denn trotz einiger geringfügiger Interpolationen scheint der Johannesbericht des Josephus echt zu sein. Mit den Evangelien übereinstimmend weiß Josephus von der „wunderbaren Anziehungskraft“ der Rede des Johannes, so daß „gewaltige Menschenmengen“ zu ihm strömten. Der Tetrarch Herodes fürchtete, daß „das Ansehen des Mannes, dessen Rat allgemein befolgt zu werden schien, das Volk zum Aufruhr treiben möchte, und hielt es daher für besser, ihn rechtzeitig aus dem Wege zu räumen“. Lukanische²² und talmudische²³ Tradition stimmen darin überein, daß Johannes verborgen gelebt hat. Denn alles spricht dafür, daß „Hanan der Verborgene“ der talmudischen Tradition mit Johannes dem Täufer identisch ist; auch das Lukaswort scheint den Namen „Johannes der Verborgene“ erklären zu wollen.

Übereinstimmend berichtet die synoptische Tradition, daß Johannes „in der Wüste des jüdischen Landes“²⁴ gepredigt hat. Weitab von den Städten und Orten aber konnte seine Botschaft: tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, nur dann gehört werden, wenn „die Stadt Jerusalem und das ganze jüdische Land und alle Länder um den Jordan zu ihm hinausgingen“²⁵. Die Bußpredigt des Johannes breitete sich wie eine mächtige Epidemie weithin unter Hoch und Niedrig aus²⁶. Alle, die kamen, „liessen sich taufen von ihm und bekannten ihre Sünden“²⁷. Schon Albert Schweitzer²⁸ hat die Taufe des Johannes als „eschatologisches Sakrament“ bezeichnet, welches im Gericht erretten soll. Das Weltgericht wird in der Henochapokalypse²⁹ als Wiederholung der noachischen Sintflut dargestellt. Die Taufe errettet aus dem Weltgericht der Sintflut. „Gleich wie die Tage Noas waren, werden die Tage des Menschensohns sein.“³⁰ Wie Johannes mit Wasser gegen das Gericht der Sintflut, so wird der Kommende mit *Wind* (pneuma) und *Feuer* taufen³¹. Nicht eine Taufe mit dem heiligen Geist (pneuma hagian) kann Johannes geweissagt haben³², denn die Jünger des Johannes „haben auch nie gehört, ob ein heiliger Geist sei“³³. Die Taufe mit Wind (pneuma) und Feuer soll ebenso wie die Taufe mit Wasser als eschatologisches Sakrament vor dem Weltgericht erretten. Wie sich im Weltgericht die Sintflut der Noazeit wiederholt, so wiederholt sich auch die Feuerflut von Sodom und die Windflut des Geschlechts des Turmbaus³⁴.

Das Leben Jesu

Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird die Geschichte des Lebens Jesu erforscht. Die Leben-Jesu-Forschung hat bereits selbst

ihre Geschichte. In langen Wehen hat sich die Anschauung durchgesetzt, daß auch das Leben Jesu und seine Geschichte der Methode *historischer* Analyse unterworfen ist. Mit einem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, welches Lessing 1778 herausgegeben, setzt die Forschung ein. In dem knappen Fragment: Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, wird zum ersten Mal die Welt Jesu historisch erfaßt und seine Anschauung als *eschatologisch* bestimmt.

Den Weg von Reimarus zu Wrede hat Albert Schweitzer in all seinen Windungen und Strömungen nachgezeichnet. Der Weg ist dornenreich, und mehr als einmal sind falsche Pfade beschriftet worden. So verwundert es nicht, daß Martin Kähler³⁵ die gesamte Leben-Jesu-Forschung als einen „Holzweg“ bezeichnete. In seiner antithetischen Gegenüberstellung verwirft Martin Kähler den „sogenannten historischen Jesus“ und entscheidet sich für den „geschichtlich biblischen Christus“. Mit der Behauptung, daß „wir keine Quellen für das Leben Jesu besitzen, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann“³⁵, verbindet sich eine Anerkennung des dogmatischen Christus. Weil der historische Jesus nicht erkannt werden kann, ist der Weg für den geschichtlichen Christus offen. Dieser Schluß von Martin Kähler, der heute viele Anhänger hat, scheint uns aber trügerisch. Selbstverständlich bleibt alles wissenschaftliche Forschen hypothetisch. Aber sein Wert bemißt sich danach, wie weit die erhaltenen Berichte in ein inneres Verhältnis gebracht werden können. Die Quellen über Jesus sind nicht schlechter als über irgend eine andere Gestalt des Altertums. Vielleicht sogar noch ausgiebiger. Es scheint aber ausgeschlossen, daß etwa in der klassischen Philologie je der Schluß von Martin Kähler auf Sokrates angewendet wird. Mit der Behauptung, daß wir keine Quellen für das Leben des Sokrates besitzen, die als zuverlässig und ausreichend gelten können, läßt sich keineswegs der Schluß verbinden, daß der Sokrates der platonischen Dialoge der geschichtliche Sokrates sei. Die Antithese: der sogenannte *historische* Sokrates und der *geschichtlich* platonische Sokrates ist unmöglich. Dieser Vergleich setzt aber voraus, daß die Art und Methode wissenschaftlicher Forschung immer dieselbe bleiben muß, ob es sich um Texte des Alten oder Neuen Testaments oder um die der Veden, des Avestas, des Korans oder der Dialoge Platons handelt. Es ist schon bewundernswerte Gelehrsamkeit an den Tag gelegt worden, um über elementare Erkenntnisse hinwegzutäuschen, die an den Texten des Alten wie des Neuen Testaments in gewaltiger Anstrengung erarbeitet worden sind. Allein solche Gelehrtenarbeit ist umsonst, sie dient nicht der Wissenschaft, aber noch weniger dem Glauben. Denn werden die Texte des Alten Testaments von jüdischer und christlicher Dogmatik, die Texte des Neuen Testaments von christlicher Dogmatik als Offenbarung ausgelegt, so kann und darf von einer eigent-

lichen Wissenschaft und wissenschaftlicher Arbeit keine Rede sein. Das hat Karl Barth im Römerbriefkommentar richtig gesehen. Denn wie sollte der Eindruck des „ganz Andern“ mit wissenschaftlichen Mitteln erfaßt werden? Das Übergeschichtliche läßt sich vom Geschichtlichen nicht in der Weise trennen, daß man den historischen Grund verfälscht. Auch der Weltgeist hat die Geduld gehabt, die Gestaltungen der Geschichte zu formen. Das Übergeschichtliche ist die Essenz des Geschichtlichen, die zuinnerst mit dem historischen Grund verwoben ist.

Die Leben-Jesu-Forschung hat einen vollen Kreis der Entwicklung durchlaufen und ist zur zentralen These des Reimarus zurückgekehrt. An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen ist die neutestamentliche Wissenschaft rückschrittlich gewesen, als sie seine wichtigste These verdunkelte: daß Jesus nicht als Anfänger eines Neuen, sondern als eine Erscheinung der apokalyptischen Welle in Israel zu betrachten sei. Jesus fügt³⁶ sich noch weiter in die Reihe jener eschatologischen Wanderprediger, von denen Celsus berichtet, daß sie von sich sagen: „Ich bin Gott oder Gottes Sohn oder göttlicher Geist. Ich bin aber gekommen, denn schon bald geht die Welt zugrunde und ihr o Menschen fahrt wegen eurer Ungerechtigkeiten dahin. Ich aber will euch retten und ihr werdet mich mit himmlischer Macht wiederkommen sehen“³⁷. Der jüdische Messianismus ist nur ein Teil der apokalyptischen Erregung, die allgemeiner die gesamte aramäisch-syrische Welt ergriffen hatte³⁶.

„Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium vom Reich Gottes und sprach: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbei gekommen. Tut Buße und glaubet an das Evangelium“³⁸. In diesem summarium faßt Markus die Botschaft Jesu in ihrem Unterschied zu der Predigt des Johannes zusammen. Johannes predigt „von der Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“³⁹, Jesus predigt „das Evangelium vom Reich Gottes“⁴⁰. Auch in der Predigt Jesu ist das „Tut Buße“ des Johannes enthalten, auch die Botschaft des Johannes⁴¹ ist bestimmt vom Glauben, daß „das Himmelreich nahe herbeigekommen ist“⁴². Allein die Akzente verschoben sich merkbar. Johannes predigt: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, als *Gericht*; Jesus predigt: das Reich Gottes ist herbeigekommen, als *Verheißung*. Johannes dräut in erster Linie gegen das „Volk“ als „Otterngezüchte“⁴³, Jesus sorgt sich zuerst „um die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel“⁴⁴. Die Einleitung des Markus: „Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa“⁴⁵, weist deutlich darauf, daß Jesus als Schüler und Jünger Johannis vor seinem Auftreten in Galiläa gewirkt und vielleicht auch das Taufen geübt hat⁴⁶. Doch es kommt zur Trennung. Johannes „nimmt Ärgernis“ an Jesus, wohl weil Johannes merkt, daß Jesus sich für den hält⁴⁷,

von dem er predigte: es kommt einer nach mir. Während im Westen der Unterschied von Johannesjüngern und christlicher Gemeinde überbrückt wird⁴⁸, vertieft sich der Graben im Osten. Die mandäische Tradition, die ein Gespräch zwischen Johannes und Jesus dichtet, gibt gut wieder, was östliche Johannesjünger in Jesus sahen: „Belogen hast Du die Juden und betrogen die Priester. Den Samen hast Du den Männern abgeschnitten und Gebären und Schwangerschaft den Frauen. Den Sabbath, den Mose gebunden, hast Du in Jerusalem frei gegeben. Belogen hast Du sie durch Hörner und Schmachvolles hast Du durch den Schofar verbreitet“⁴⁹.

Auch Jesus schneidet mit scharfem Schnitt zwischen sich und Johannes. Zwar: „unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekomen einer, der größer sei, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er“⁵⁰. Gesetz und Propheten gehen bis auf Johannes⁵¹. So gehört Johannes mit zu den Alten: – ihnen steht gegenüber das „Ich aber sage euch“⁵².

Und doch zerreißt Jesus nie das Band zwischen sich und Johannes, denn das *Messiasbewußtsein* Jesu gründet auf der Weissagung des Johannes. Weil das Messiasbewußtsein Jesu auf der Weissagung des Johannes gründet, muß Johannes als Vorläufer, als Elia erhalten bleiben. In einem Wort, das in der Szene der Verklärung aufbewahrt ist, wird es deutlich, daß das Schicksal Jesu mit dem Schicksal Johannes eng verknüpft ist: „es ist Elia schon gekommen und sie haben ihn nicht erkannt, sondern haben getan, was sie wollten. Also wird auch des Menschen Sohn leiden müssen von ihnen“⁵³.

Wenn Jesus predigt: das Reich Gottes ist herbei gekommen, so muß seine Aussage vom Reich, wie schon Reimarus⁵⁴ meint, „nach jüdischer Redensart“ verstanden werden. Denn nirgends erläutert Jesus, was das Reich Gottes ist, und somit will er seine Aussage vom Reich in der bekannten und üblichen Art verstanden wissen. Jesus setzt die Erwartungen, die das Volk an das Reich Gottes knüpft, voraus, ohne sie zu verändern. Was alles mit dem Reich Gottes kommt, das weiß man im Volke. Daß es kommt, vielleicht morgen schon kommt, ja daß es bereits herbeigekommen ist und man sich darum beeilen muß, umzukehren, um in das Reich hineinzukommen, das ist das eigentlich Erregende der Rede Jesu⁵⁵. Der Terminus Reich Gottes deckt eine Reihe von Assoziationen. Auf nicht entwirrbare Weise mischen sich nationale Eschatologie, davidischer Messianismus mit kosmisch-transzendenter Eschatologie eines wesentlich jenseitigen gedachten Himmelsreiches. Der Menschensohn ist seit der Apokalypse Daniels mit dem davidischen Messiaskönig identisch. Die politischen Erwartungen zeichnen sich in die transzendente Vorstellungswelt ein. Es wäre zu eng, das Reich Gottes als polis oder politeuma zu verstehen, denn es meint mehr die

Königsherrschaft. Eher müßte man sagen: Königsherrschaftsbereich ⁵⁵. Himmel und Erde sind der Herrschaftsbereich Gottes. Himmel und Erde sind das Reich, auf das Gott sein Königtum bezieht. Das Königtum Gottes ist jenes Königreich, welches Gott dem Hause Davids wie ein Lehen gibt, damit es die Königsherrschaft vertretend ausübe ⁵⁶. In der Prophetie wird das Königtum Gottes zu einer eschatologischen Größe. Die apokalyptische Scheidung von „dieser“ und „jener“ Welt, von dem „gegenwärtigen“ und „zukünftigen“ Aeon, bestimmt den Ort des Reiches näher ⁵⁶. Das Reich Gottes ist das Himmelsreich. Das Himmelsreich durchwandern die apokalyptischen Seher in ihren Visionen und Gesichten. Sie steigen von Himmel zu Himmel und kehren von den Himmeln auf die Erde zurück. Das Himmelsreich kommt, heißt: es kommt herab ⁵⁷.

„Dein Reich komme. Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel“ ⁵⁸. Auf Erden soll es werden, wie es im Himmel schon ist. Das kann nur geschehen, wenn das Reich kommt. Nicht Jesus bringt das Reich. Eine solche Vorstellung ist Jesus ganz fremd ⁵⁹. Vielmehr das Reich bringt ihn mit. Jesus sieht „den Satanas vom Himmel fallen wie ein Blitz“ ⁶⁰. Dieser Sturz des Satans bezeugt ihm, daß das Reich Gottes im Himmel gesiegt hat, daß ein neuer Himmel geworden ist. Es gilt jetzt, daß das Reich Gottes wirklich werde auf Erden wie im Himmel. Die Verheißung, daß das Reich nun auch auf Erden kommt, ist die gute Nachricht des Evangeliums.

Das Reich versteht Jesus als eine dynamis, vor der das Reich des Satans weichen muß ⁶¹. Als *Exorcist* wirkt Jesus für das Reich und bezeugt den Sieg des Reich Gottes über das Reich des Satans. „So ich aber durch Gottes Finger die Teufel austreibe, so kommt ja das Reich Gottes zu euch“ ⁶². Weil das Reich des Satans im Himmel schon gestürzt ist und nur hier auf Erden noch mit den Resten seiner Macht wütet, ist es möglich, die vom Satan noch „Besessenen“ seinen Klauen zu entreißen ⁶³. Das Zeitalter Jesu ist besessen von der Macht des Satans. Besessene gibt es überall und zu allen Zeiten, aber nicht alle Zeitalter sind dämonisierte Zeitalter. Wie eine Epidemie bricht oft das Dämonische durch und beherrscht einen Weltkreis. Es besteht kein Zweifel, daß sich eine dämonische Welle über den östlichen Raum des Mittelmeers zu Jesu Zeiten ergossen hat. So ist die Botschaft vom Reich Gottes im besondern Sinne ein evangelion, eine *Heils*-botschaft ⁶¹. Mit dem Reich Gottes kommt die Heilung der vom Teufel und von Teufeln bedrohten, geplagten und besessenen Welt. Das Reich Gottes strahlt eine rettende dynamis aus, eine Gewalt, die aus den Klauen des Satans erlöst.

Weil das Reich Gottes wirklich ein Reich ist, darum kann man auch in das Reich hineinkommen. „Man kann es aufschließen und zuschließen wie eine Burg, die Tore hat. Man kann Menschen hindern, in seine Tore einzugehen. Man kann in ihm sein. Man kann in ihm mit Abraham,

Isaak und Jakob zu Tische liegen. Es gleicht einem Netze, das vielerlei Arten von Fischen umfassen, umfassen, zusammenbringen kann. Es gleicht einem Baume, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten können“⁵⁷. Das Reich Gottes ist ein Haus, das man „erben“ kann. Man kann es erben, wie man das Land erben kann. Man zieht in das Reich ein, wie einst Israel in das gelobte Land eingezogen ist. Weil das Reich Gottes das Himmelsreich ist, ist es mit himmlischem Inventar ausgestattet: der himmlische Menschensohn, sein Thron und der Heilige Geist, die Engel, die Gestalten der Vorzeit, Abraham und der Schoß Abrahams, das himmlische Festmahl, im Reich Gottes gibt es Rangstufen und Unterschiede, es gibt Kleine und Große⁵⁷.

Besonders für die Armen aber ist die Botschaft vom Reich Gottes eine *gute* Nachricht⁶⁴. Denn mit dem Reich Gottes kommt die Umkehr und Umkehrung. In Rom wurde jährlich am Feste der Saturnalien den armen Teufeln die „verkehrte Welt“ vorgespielt⁶⁵. Die verkehrte Welt aber ist auch die Hoffnung derer, die predigen: „aber viele, die da sind die Ersten werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein“⁶⁶. Die verkehrte Welt ist in der apokalyptischen Schau⁶⁷ die „geklärte“ und die „berichtigte“ Welt. Diese Verheißung von der Nähe des Reich Gottes ist die frohe Botschaft. Mit der Verheißung: das Reich ist herbeigekommen, ist auch das Ende des Weltreichs gekündet. Das Weltreich aber ist das römische Reich. Und so versteht es sich, daß, wenn einer kam, der die Massen mit einer solchen Botschaft erregte, er von der römischen Obrigkeit ans Kreuz geschlagen werden mußte.

Jesus tritt in der Zeit des Pontius Pilatus auf, der durch sein unvorsichtiges Verhalten die jüdischen Gemüter erhitzt. Denn wenn Pontius Pilatus, entgegen der bisher schonenden Übung seiner Vorgänger, die römische Kohorte mit dem Kaiserbild im Feldzeichen auf die Tempelburg marschieren läßt, so beschwört er, ohne als Römer die Folgen nur ahnen zu können, die danielsche Weissagung vom „Greuel der Verwüstung“ herauf⁶⁸. Die Greuel der Verwüstung gehen dem Kommen des Reich Gottes voraus, das jetzt seine Schatten vorauswirft. In kürzester Frist muß sich der Menschensohn, der davidische Messias offenbaren. Das Reich Gottes ist ganz nahe, so nahe, daß man schon sagen kann: es ist da. Man verspürt bereits den Luftdruck des Kommenden. Das Reich ist in *spürbarer* Nähe⁶⁹.

In dieses Kommen sieht sich Jesus als Messias hineingestellt. Über dieses Bewußtsein Jesu ist viel gerätselt worden. Vielleicht hat es sich im Anschluß an die Taufe entzündet, die sein Wesen zutiefst erschüttert hat, vielleicht aber hat sich dieses Wissen bei Jesus auch geformt durch die ständige eindringliche Predigt und Weissagung des Johannes, von dem, der da kommt. Gegründet ist aber das Messiasbewußtsein Jesu wohl auf seinem Glauben, aus davidischem Geschlechte zu stammen.

Allgemein wird angenommen, daß erst die Gemeinde Jesus zum Davidsohn erhob, weil sie ihn für den Messias hielt. Es ist aber auch möglich, daß sich Jesus für den Messias hält, weil er glaubt, aus davidischem Hause zu stammen. Paulus, der sonst fast nichts vom Leben Jesu berichtet, erwähnt ⁷⁰ die Herkunft Jesu vom alten Königshause. Kaum hätte dies Paulus zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Tode Jesu behaupten können, in Ansehen der Vielen, die noch über die Familienverhältnisse Jesu Bescheid gewußt haben.

In der Vexierfrage ⁷¹, die meist herangezogen wird, um eine davidische Abstammung Jesu zu verneinen, erhärtet Jesus in Wirklichkeit seinen Anspruch gegenüber anderen Angehörigen des davidischen Geschlechts. Jesus gehört wohl zu einer verarmten Sippe des Geschlechts, die sich unter die fahrenden Leute gemischt hat. In Jerusalem aber gibt es noch Angehörige des davidischen Geschlechts, die sich als Gutsbesitzer wie der übrige Adel der römischen Herrschaft beugen. Es ist auch nichts davon bekannt, daß die reichen Davididen je in Opposition gegen die Hasmonäer standen oder an Aufständen gegen das herodianische Haus teilgenommen hätten. Diese Kreise leben in Frieden mit dieser Welt, und kaum jemand erwartet, daß aus ihnen der Messias komme. Nicht „von den großen Söhnen Jakobs“ wird der Messias kommen, sondern von seinen „heruntergekommenen Kindern“ ⁷². Jesus gehört zu einer verarmten Sippe des davidischen Geschlechts, und es ist nicht verwunderlich, daß bei Heruntergekommenen die Erinnerung an die Abstammung bewahrt bleibt und daß der Glaube von der kommenden Herrschaft Davids in diesen Kreisen genährt wird. Die Araber bezeichnen oft fahrendes Volk spöttisch als Sassaniden ⁷³. Dies beweist, wie häufig unter zigeunerhaften Handwerkern und Gauklern der echte oder vorgetäuschte Glaube herrscht, von alten Königsgeschlechtern abzustammen.

Die Wanderhandwerker üben im Orient seit uralten Zeiten zugleich Wahrsagerei und Heilkunst berufsmäßig aus. Umherziehend behandeln sie Menschen und Vieh und genießen darum beim niederen Volk allgemeinen Ansehen. Kommt einer dieser fahrenden Leute noch in den Ruf aus einem Königshaus zu stammen, so wächst sein Zulauf. Denn mit dem Wissen des „Kurschmieds“ verbindet sich dann noch das Heilcharisma großer Könige, denen nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und Dämonen gehorchen ⁷⁴. Gerade Menschen, die gebrechlich sind und von Dämonen böse geplagt werden, reden Jesus als Sohn Davids an, weil er Herr über die Dämonen ist. Aber es wäre doch voreilig zu meinen, daß ein wundertätiger Handwerker und prophetischer Wahrsager, der seine davidische Abstammung kundgibt, sofort als Messias angesprochen wird ⁷⁵.

Wenn aber nach der Heilung von Blinden und Stummen das Volk „ganz außer sich gerät“ ⁷⁶, dann ahnt es in dem Wundertäter *den* Sohn

Davids, von dem das Gerücht redet ⁷⁷. Es wird auch wohl den Tatsachen entsprechen, daß Besessene zuerst Jesus als *den* Sohn Davids ansprechen. Der bestimmte Artikel, der diese Aussage vom Sohn Davids begleitet und sich darin von allen andern, die Schweitzer ⁷⁸ erwähnt, unterscheidet, hat einen messianischen Klang. Jesus aber verhüllt vorerst, daß er sich für den Messias hält, und „bedroht“ die Besessenen, nicht zu reden, denn er hält die Stunde noch nicht für gekommen, sich öffentlich als Messias zu verkündigen. Erst in Cäsarea Philippi enthüllt er sich seinen Jüngern, und auch da verbot er seinen Jüngern, daß sie niemand sagen sollten, daß er, „Jesus, der Christus wäre“ ⁷⁹. Aus den Evangelien ist ersichtlich, daß Cäsarea Philippi eine Scheide ist zwischen einer Zeit, wo Jesus auch zu seinen Jüngern nicht über sich als Messias gesprochen hat, und einer andern, wo er es tat und tun mußte ⁸⁰. Die Anrede des Petrus unterscheidet sich für Jesus von der der Besessenen dadurch: „Fleisch und Blut hat Dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“ ⁸¹. Erst als Jesus vom Vater im Himmel als Messias sich offenbart glaubt, enthüllt er den Jüngern sein Geheimnis. Die Besessenen haben nach der Meinung Jesu aus der Macht des Satans geredet.

Die Lebensweise Jesu wird erst verständlich, wenn sie in einen größeren Zusammenhang hineingestellt wird und man allgemein auf die Lebensart der fahrenden Handwerker in der Wüste achtet. Werner Pieper hat ausführlich über den Sleb berichtet, und die Parallelen zur Lebensweise Jesu sind in der Tat auffallend ⁸². Der Sleb ist das fahrende Volk der Wüste. In der Wüste ist die Armut der sicherste Schutz, so daß der Sleb auch gar nicht den Ehrgeiz hat, reich zu werden, da er mit seinem Beruf in Arabien fast ohne Wettbewerb steht. Bei der außerordentlichen Friedfertigkeit der Sleb kann ihnen auch der Reichtum nichts nützen. Das Leben der Sleb ist verhältnismäßig sorgenfrei, während ein Beduinenstamm immer fürchten muß, daß ihn der Raubzug eines mächtigeren Nachbarstammes um seinen Besitz bringt. Dem Sleb eignet sorglos naive Heiterkeit, die ihn von den ewig mißtrauischen Beduinen unterscheidet ⁸³. An den allgemeinen Fehden der Wüstenstämme nehmen die Sleb nicht teil ⁸⁴. Während der Kämpfe sind sie auf dem Kampfplatz als unbeteiligte Zuschauer zugegen und nehmen sich nach dem Gefecht als Ärzte der Verwundeten beider Parteien in gleicher Weise an. Verfolgte und Verfolger nehmen sie mit gleicher Gastlichkeit bei sich auf. Robert Eisler ⁸⁵ versucht „die eigentümliche, sowohl kindliche als erhabene Ethik der unbedingten Friedfertigkeit, der Gewaltlosigkeit und des Nichtwiderstrebens, die der wandernde Zimmerer Jesus predigt, auf die besondern Erfahrungen dieser Handwerkernomaden zurückzuführen, die sich seit eh und je durch eine solche jederzeit friedliche und dienstwillige Haltung gegen jedermann mitten im Daseinskampf der wehrhaften Stämme untereinander mit Erfolg durchs Leben schlagen und denen daher der Gedanke

nahe liegen mußte, auch diese andern Stämme könnten – wenn sie nur endlich lernen wollten, nach rekhabitischer Art zu leben – sofort Erlösung von der Qual gegenseitiger Bedrückung und Beraubung finden und in das ersehnte Reich ewigen weltumfassenden Friedens eintreten.“

Sobald sich um Jesus eine kleine Schar Getreuer gesammelt hat, beginnt er mit der Verwaltung des Reiches. Zwölf⁸⁶ sollen ausziehen, um die zwölf Stämme Israels für das Reich aufzurufen; darnach sondert Jesus andere siebzig aus⁸⁷, die er als eine Art Synhedrion des neuen Israels bestellt, das bestimmt ist, über die siebzig Völker der Welt zu herrschen. Paulus⁸⁸ nimmt später diese Einteilung Jesu im Amt der Apostel wieder auf. Die Erwählung der siebzig und die Auswählung der zwölf Jünger sind messianische Akte Jesu. Die metanoia, welche die Boten Jesu predigen sollen, ist keine Buße, die allein eine innere, reuige Zerknirschung hervorrufen soll. Die Jünger durchziehen das Land und fordern mit ihrem schuwu, mit ihrem „kehret um“, eine *Tat*, die das Leben des Menschen grundlegend umstürzt. Allem absagen, was man besitzt⁸⁹, heißt: seine Habe verkaufen und sie an die armen Brüder verteilen⁹⁰, heißt: sich selbst verleugnen⁹¹, das Kainszeichen des Kreuzes auf sich nehmen, unstet und heimatlos umherirren und Jesum als Herrn und Führer nachfolgen⁹². „Wer diese meine Rede hört und *tut* sie, den vergleiche ich einem klugen Mann, der sein Haus auf einem Felsen baute“⁹³. Mit der *Tat* aber kann Jesus wohl nicht eine kleine adventistische Betgemeinde meinen, in der Art wie sie die Jünger nach der Kreuzigung im Schatten des Tempels bilden. Er kann aber auch keine Einsiedelei nach der Art der Essener und Therapeuten meinen, denn niemals kann in Judäa und Galiläa eine solche Predigt zündend wirken. Über die Lehre Jesu aber „entsetzte sich das Volk . . . denn er predigte gewaltig“⁹⁴.

Die Predigt Jesu ist umstürzend, weil er vom Volke, nicht nur vom Einzelnen, eine entscheidende *Tat* für das Reich Gottes fordert. Das Land der Verheißung ist unter der Herrschaft der Römer in ein Haus der Knechtschaft verwandelt worden. In dieser Meinung weiß sich Jesus mit Johannes und den Zeloten einig⁹⁵. Entgegen den Zeloten aber lehrt Jesus, man solle dem Bösen nicht widerstehen⁹⁶. Darum kann Jesu auch keinen Aufstand gegen Rom fordern und planen wie die Zeloten. Jesus fordert hingegen die *secessio plebis*, den Auszug des Volkes in die Wüste⁹⁷. Die ganze Ökumene ist dem Reich der Römer untertan und somit dem „Herrn dieser Welt“ verfallen. Dem freien Volk Israel, das Gott allein dienen will, bleibt nur der Auszug in die Wüste, in die *aioiketos* übrig. Die Zeit der Wüste ist die Brautzeit Israels, da Israel als Braut ihrem göttlichen Bräutigam folgte⁹⁸. Die Stämme Israels sind in die Wüste gezogen aus dem Hause der Knechtschaft, um Gott zu

dienen. Ein neuer Auszug in die Wüste kann Israel die Freiheit bringen, Israel vorbereiten und würdig machen, das Land der Verheißung wieder zu empfangen⁹⁹. Immer wieder haben einzelne Zeloten sich in die Wüste zurückgezogen. Die Wüste ist der Weg sich der Herrschaft dieser Welt zu entziehen.

Sinnbildlich wiederholt Jesus die beiden großen Wunder, die Moses in der Wüste getan: die Speisung des Volkes mit dem Manna und die Wasserspende aus dem Felsen¹⁰⁰. Das Volk folgt Jesus in die Wüste nach. Als Jesus den Jüngern befiehlt, dem Volk zu essen zu geben, antworten diese: „woher nehmen wir Brot hier in der Wüste, daß wir sie sättigen?“¹⁰¹ Die Frage der Jünger aber ist nicht nur für die augenblickliche Situation gestellt, sondern hängt mit der Forderung Jesu zusammen, daß das Volk ihm in die Wüste nachfolgen soll. Auf solche Fragen und ähnliche Zweifel antwortet Jesus mit dem: *Sorget nicht*¹⁰². Das „Sorget nicht“ Jesu wird erst sinnvoll, wenn man die Fragen der Jünger und der Kleingläubigen als Zweifel und Ausweichen vor seiner Forderung ernst nimmt. Wie spätere Messiasse will auch Jesus das Volk in die Wüste führen. Selbstverständlich hofft Jesus, das Volk bald wieder aus der Wüste über den Jordan in das Land der Verheißung zurückzuführen. Inzwischen gehen in den Drangsalen der Endzeit die Völker der Welt und die auf ewig verlorenen Kinder aus Israel in den letzten messianischen Kriegen zugrunde¹⁰³. Das Einziehen in das Reich und seine Landnahme schildert Jesus in denselben Worten wie das Deuteronomium vom Einzug der Israeliten in Kanaan und dessen Landnahme redet¹⁰⁴. Weil der Auszug in die Wüste auch die Parole späterer Messiasse war, welche die christliche Urgemeinde als Anti-christen ansah, wurde diese Forderung soweit als möglich in den Berichten der Evangelien getilgt¹⁰⁵.

Diese Forderung Jesu von der Umkehr scheidet und erklärt den bezeugten geringen Erfolg der Jünger mit der Predigt für das Reich. Weder die Reichen und Begüterten wollen alles aufgeben, noch die Armen und die Ärmsten wollen ihr weniges lassen, „denn es wäre uns ja besser den Ägyptern dienen, als in der Wüste zu sterben“¹⁰⁶. Dieser Anwurf des Wüstengeschlechts an Mose, der sie aus dem Haus der Knechtschaft in das Land der Verheißung führen will, ist ein ewiger und wird jedem entgegengehalten, der dasselbe will. Aber noch mehr: deutlich kündigt Jesus seinen Jüngern: „wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere. Wahrlich ich sage euch: ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn kommt“¹⁰⁷. Diese Worte Jesu sind klar und wollen nicht abschwächend und ausweichend gedeutet werden. Ebenso klar ist es aber, und zwar schon für Jesus selbst, daß sich diese Weissagung nicht erfüllt hat: die Jünger kehrten zu Jesus zurück, und der Menschen Sohn erschien nicht.

Diese Enttäuschung ist die Mitte des Lebens Jesu, die sein Tun bis hierher abschließt und sein Leben von daher neu bestimmt. Wenn die ganze Geschichte des Christentums auf der Verzögerung der Parusie beruht, so kann als das erste Datum der Geschichte des Christentums das Nichteintreffen der Weissagung Jesu festgehalten werden. Dies sich nicht ereignende Ereignis gibt dem Wirken Jesu die entscheidende, sonst unerklärliche Wendung¹⁰⁸. Von dem Momente an, da die Jünger wieder bei ihm sind, trachtet Jesus nur auf eins: vom Volke los zu kommen¹⁰⁹. Während die Jünger durch die Städte Israels wandern, redet Jesus fast offen vor der Menge, er belehrt sie über den Täufer, über das, was mit dem Reich Gottes geschieht, und über das Gericht, das diejenigen trifft, die nicht umkehren¹¹⁰. Jesus frohlockt vor den Augen der Menge über alle, die Gott erleuchtet, daß sie merken, was vorgeht¹¹¹. Im Momente aber, da die Jünger zurückkehren, flieht Jesus vor dem Volke und meidet die Menge, die sich an seine Sohlen heftet, um mit ihm auf das Kommen des Reich Gottes und die Erscheinung des Menschensohnes zu warten.

Bis zur Rückkehr der Jünger wendet sich Jesus an die Vielen, um das Reich herbeizuzwingen, seit der Enttäuschung will Jesus das Reich zwingen durch sein *Leiden* und *Sterben* für die Vielen. In Cäsarea Philippi, wo Petrus den zwölf Jüngern Jesus als Messias offenbart, kündigt Jesus den Jüngern sein Leiden an: „und er hob an sie zu lehren: des Menschen Sohn muß viel leiden“¹¹². In der Verkündigung des Leidens zu Cäsarea Philippi spricht Jesus nicht mehr von den Drangsalen der Endzeit. Das Leiden der Vielen ist aufgehoben und auf ihn allein zugespitzt. Der Messias muß leiden *für viele*, damit das Reich komme. Jesus sagt nicht: ich muß leiden; auch nicht eine allgemeine Lehre: wer leidet, wird erhöht, sondern: des Menschen Sohn muß leiden. Das Leiden des Menschensohnes ist für Jesus ein messianischer Akt und hat nichts mit persönlicher Selbstbewahrung zu tun. Das Leiden des Messias ist eingebettet in das eschatologische Geschehen des kairós: es ist ein rettendes Leiden. Das Muß des Leidens geschieht aus göttlichem Heilsratschluß¹¹³. Die Aussagen Jesu über den leidenden Menschensohn sind nicht gelegentlich hingeworfene Worte, vielmehr beginnt Jesus darüber „zu lehren“. Eben dieser neuen Lehre Jesu tritt Petrus entgegen. Denn für die Jünger ist eine Lehre vom Leiden und Sterben des Messias ärgerlich. Die Jünger sehen im Messias den König, der kommt, um zu richten und zu herrschen, nicht aber um zu leiden. Der König geht die *via gloriae* und nicht die *via crucis*. Es ist möglich, daß Judas an der neuen Lehre Jesu vom Leiden und Sterben des Messias irre wird und er darum Jesum der Obrigkeit ausliefert, weil sich ihm Jesus durch die neue Lehre als falscher Messias erweist¹¹⁴.

Die Lehre Jesu vom Menschensohn als leidendem Messias lehnt sich eng an die Gestalt des jesaianischen Gottesknechtes an. Das Leiden und

Sterben für Viele eignet dem jesaianischen Gottesknecht: „infolge der Mühsal seiner Seele wird er den *Vielen* Gerechtigkeit verschaffen und ihre Verschuldungen auf sich laden... darum will ich ihm unter den *Vielen* seinen Anteil geben, er hat die Sünden der *Vielen* getragen“¹¹⁵. Das Reich Gottes kann nicht kommen, ehe die auf der Welt lastende Schuld getilgt ist. Wie der jesaianische Gottesknecht will Jesus selbst das „Sühnopfer“ sein und durch seinen Tod für die Vielen das Reich herbeizwingen.

Die Predigt Jesu ist bis zur Aussendung nach außen gerichtet. Mit der Rückkehr der Jünger tritt die *Umkehr* in Jesus ein: „Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung (lytron = kofer) für Viele“¹¹⁶. Gegen Ostern bricht Jesus nach Jerusalem auf, einzig um dort zu sterben. Seit Cäsarea Philippi treibt Jesus alles auf seinen Tod hin¹¹⁷.

Die Passion beginnt in Cäsarea, und damit hebt das Stück des christlichen Mysteriums an, welches den Kyrios-Christos-Kult von den vielen Kulturen der Spätantike abhebt. „Es gibt in all den großen Schöpfungen jener Jahre nichts, was sich ihr zur Seite stellen ließe. Wer damals seine Leidensgeschichte las und hörte, wie sie sich kurz vorher begeben hatte: den letzten Zug nach Jerusalem, das letzte bange Abendmahl, die Stunde der Verzweiflung in Gethsemane und den Tod am Kreuz, dem mußten alle Legenden und heiligen Abenteuer von Mithras, Attis und Osiris flach und leer erscheinen“¹¹⁸. Im Kyrios-Christos-Kult wird das Schicksal eines Menschen Sinnbild und metaphysischer Mittelpunkt der Schöpfung.

Paulus und die Auflösung der antiken Welt

Im ecce homo wird das Geheimnis der Spätantike entsiegelt, denn in der Spätantike wird das Selbstbewußtsein des Menschen geboren. Das christliche Symbol ist der Inbegriff der Ängste des Menschen vor der Größe dieses Geschehens¹¹⁹. Weltgeschichte ist die Geschichte des Geistes, darin der Mensch seiner selbst bewußt wird. Der vorbewußte Zustand der menschlichen Existenz entspricht der mythischen Welt und ist im genauen Sinne: Vorgeschichte. In jenen vorgeschichtlichen Epochen der mythischen Welt verläuft das Leben des Menschen in Formen, die noch völlig in die Gemeinschaft getaucht sind und keine Individualität kennen. In der Welt des Mythos ereignet sich alles mit jener merk-

würdigen Unpersönlichkeit und Indifferenz des Traumes. Der Einzelne ist nur Widerklang eines Gesamt und getrennt von den Gliedern seiner Sippe, seiner Gruppe ist er nichts. Die Macht, die die Seele des Menschen in der mythischen Welt der Vorgeschichte beherrscht, ist die *Natur*. Der vorgeschichtliche Mensch der mythischen Welt ist nur Widerklang der Natur; er sieht sich selbst nur als ein Stück Natur und bemerkt sich noch nicht abgesehen von ihr¹¹⁹.

Die Natur ist der alleinige Horizont bis etwa in die Zeit der ersten griechischen Philosophen. Auch in der ältesten jonischen Philosophie ist die Natur noch das Prinzip der Welt. Mit den Sophisten beginnt die *re-lectio*, die Abwendung von der Natur und das Denken über sie. Der Geist bestimmt sich selbständig und erweist sich unverträglich mit den bestehenden Ordnungen. Wenn der Mensch das Maß aller Dinge ist, so werden alle Satzungen irgendwie fragwürdig. Es macht dabei wenig Unterschied ob, wie die Sophisten meinen, der subjektive Mensch, der Mensch als besonderes Individuum, das Maß aller Dinge ist, oder ob, wie bei Sokrates, der Mensch als allgemeines Wesen, das Subjekt Mensch, Maß und Richte ist. Schon Aristophanes erkennt in Sokrates einen Genossen der Sophisten. Im platonischen Sokrates¹²⁰ sieht sich der Mensch zum ersten Mal und beispielhaft im bewußten Gegensatz zu den natürlichen Ordnungen der Gemeinschaft, zum Gemeingeist der polis. In der Frage des Sokrates, ob man seinem daimonion mehr gehorchen solle als den Satzungen der Menschen, werden die natürlichen Ordnungen der Gesellschaft stillschweigend aus ihrer bisher geglaubten göttlichen Abkunft herabgeholt in die bloß menschlich beliebige Willkür¹²¹. Dieses Thema, das Sokrates anschlägt, wird von nun an in immer neuen Variationen formuliert, bis der Sieg des Ich die natürlich gewachsenen Ordnungen der Gemeinschaft, das Volkstum, den Staat, die Mythen und die Kunst auflöst. Um das Recht dieses Individuums, um die Möglichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins geht es in der ganzen spätantiken Philosophie. Von diesem Thema her gesehen, sind alle sonstigen Schulgegensätze der spätantiken Philosophie nebensächlich¹²².

Alle Gültigkeiten der mythischen Welt werden zweifelhaft und zerbröckeln bei dem ersten festen Griff dieses neuen Menschen. Mit der Geburt des Selbstbewußtseins des Menschen werden dem Menschen aber uralte Seelenschätze genommen, und dieser, von allem bisherigen Gehalt entleert, in eine bloß menschliche Zukunft geworfen. Eine solche Masse gleichmäßig entleerter Individuen bewohnt in der endenden Antike die Länder des Mittelmeeres. Daß der Mensch allen Ordnungen und Institutionen, allen Besitzverhältnissen, Ehren und Berufen überlegen ist, daß sein Wert im Menschsein allein liegt, ist der Kernsatz der gesamten Spruchliteratur, die die Geschichte der spätantiken Völker begleitet¹²³. Dies neue Prinzip wird in der Stoa zum System¹²⁴. Seneca und Marc

Aurel predigen die seelische Autarkie des Individuums. Die Massen aber verstehen erst diesen neuen Geist, wenn er herausbricht aus den subtilen Meditationen intellektueller Einzelingelinge und sich übersetzt in die Sprache der Autorität: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist. . . ICH aber sage euch ⁵².

Die *epochale Einkehr* in sich selbst, die das antike Menschentum vollzieht, indem es sich vom Staat und dessen Ordnungen abwendet, weil diese ihm innerlich nichts bieten, schafft das Verlangen nach etwas Unzweifelhaftem, das den Zusammenbruch des Alten überdauert ¹²⁵. In der Zeit des antiken Imperialismus, von der Epoche der hellenistischen Diadochen bis in die ersten beiden Jahrhunderte der römischen Kaiser, fallen die Schranken der Gesellschaft endgültig. Aus den zersprengten politischen Ordnungen wird der Schatz der seelisch-geistigen Güter gehoben ¹²⁶. Das herabgekommene Volk der Kaiserzeit ist die Masse, daraus sich die Gestalt der geistigen Gemeinschaft, wie die Stoa sie will, kneten läßt. Nicht allein das Kaisertum versucht der Welt des imperium Romanum eine Mitte zu geben, vielmehr suchen alle jene, die sich vom Staate abwenden, nach einem neuen Herrn, der mächtiger ist, als der ausgetriebene, der zuverlässiger ist, als der Gebieter auf dem Thron – einen Herrn, dessen Macht bis ins Innerste der Seele reicht und alle Seiten des Lebens mit seinen Geboten umfaßt ¹²⁷.

In diese Leere der römischen Welt ertönt die jüdisch-christliche Predigt. Das Judentum trägt seine Substanz im Gesetz ¹²⁸. Die theokratische Ordnung des Gesetzes überläßt nichts, auch das Unbedeutendste nicht, der Willkür des Einzelnen. Das Gesetz macht den jenseitigen Gott zur Seele des ganzen Lebens. Der Monotheismus, zu welchem sich auch seit dem Sterben der antiken Götter die philosophischen Kreise des Imperiums in unklarer Form bekennen, ist die absolute Mitte des Gesetzes ¹²⁸. Die hellenistische Lebensweisheit erhält durch die Idee des göttlichen Gesetzes einen Sammelpunkt. Auch ein neurömischer Jude wie Josephus, der das Römertum verehrt und nicht an seinem Sieg über Palästina und die jüdische Nation zweifelt, hegt den Glauben, daß die Katastrophe in Jerusalem dem Judentum die Welt als Schauplatz seiner größeren Siege anweist und eröffnet ¹²⁹. Josephus ist überzeugt, daß sein Gott, der aus dem Heiligtum Jerusalems gewichen, die Welt einnehmen und daß sich das Gesetz dieses Gottes das imperium Romanum unterwerfen wird. Die Schrift des Josephus gegen Apion bezeugt seinen Glauben an die Universalität des Gesetzes. Dieser jüdische Neurömer hofft, daß das göttliche Gesetz der Juden die Herrschaft über die Welt antreten wird, daß sich die Theokratie des jüdischen Staates in eine Theokratie der Welt weiten wird. Josephus stellt auch öfters die Pharisäer, Sadduzäer und Essener als „philosophische Schulen“ der Juden dar. Das Judentum ist nach Ansicht der alexandrinischen Pro-

pagandisten die wahre Philosophie selbst, von der alle Philosophen, Pythagoras, Sokrates und Plato gelernt haben. In der jüdischen Theokratie verwirklichte sich das Ideal des besten Staates Platons und aller griechischen Utopisten. Die alexandrinisch-jüdische Propaganda bearbeitet das römische Imperium wie ein Ackerfeld und macht es reif für die orientalistisch-christliche Aussaat.

Die jüdische Gemeinde der Diaspora, welche sich aus dem Menschheitsbrei des Imperiums heraushebt, wird die Zufluchtsstätte vieler hellenistischer Römer¹³⁰. In der Gemeinde der Juden bekräftigt der hellenistische Römer seine seelische Auswanderung aus allen Ordnungen und Gebundenheiten der antiken Welt. Eben deshalb fluktuiert später die Seele des hellenistischen Christen zwischen dem Eintritt in die Gemeinde oder der letzten Konsequenz, die sich aus der Atomisierung des Menschen ergibt: dem Einzelgängertum. Die jüdisch-christliche Gemeinde wird dem spätantiken Heidentum zum dauernd wirkenden Gift, welches die letzten Reste seiner völkischen, staatlichen und religiösen Sonderheiten zerstört¹³¹. Das Ich des Menschen, das seines Gehaltes beraubt ist, strebt danach, noch die letzte Last, die es trägt, loszuwerden: sich selbst. Schon die Intellektuellen stoischer und verwandter Art zeichnen ihre eigenen Lebensideale in einen geschichtlichen oder mythischen Weisen ein, den sie göttergleich verehren. In diesem Ideal ist die eigene Unzulänglichkeit aufgehoben und damit der erste Schritt zur metaphysischen Selbstentlastung des Menschen getan. Seneca entwirft einmal das stoische Idealbild eines Menschen: „Ein Mensch unerschrocken in Gefahren, unberührt von Lüsten, im Unglück selig, mitten im Sturm gefaßt, erhaben über die Menschen, auf gleicher Geisteshöhe mit den Göttern: erfüllt er dich nicht mit Ehrfurcht? sagst du da nicht: hier ist etwas zu Erhabenes, als daß es zu dem schwachen Körper, in dem es lebt, gehörte? Da ist eine göttliche Kraft hernieder gestiegen, einen solchen Geist, der alles Kleinliche, das wir wünschen oder fürchten, belächelt, muß eine himmlische Macht beleben. Wie die Strahlen der Sonne zwar die Erde berühren, aber doch bleiben, woher sie kommen, so verkehrt zwar der große und heilige Mensch, der zu uns gesandt wurde, mit uns, damit wir das Göttliche kennen lernen, bleibt aber seiner Heimat getreu. Dahin blickt er, dahin strebt er zurück“¹³². Doch schon vor Seneca hat Lucrez seinen Lehrer Epikur in Tönen gepriesen, die Meilensteine sind auf dem Weg, welchen der spätantike Geist bei seiner Wanderung ins Christentum zurücklegt: „der Mann, der uns den Weg zum höchsten Gute zeigte, die Angst der Seelen löste und die Herzen reinigte, war nicht aus sterblichem Leibe gewachsen. Ein Gott war er, der durch seine Kunst das Leben aus der Finsternis befreite und in diese Ruhe, dieses Licht versetzte“¹³³. So ist die Seele des hellenistischen Menschen aufgebrochen für den jenseitigen Heiland.

Die Synagoge zieht die römischen Kreise durch den Monotheismus und die Idee des Gesetzes an. Doch der hellenistische Römer, dem die *Idee* des göttlichen Gesetzes den Weg in die Synagoge weist, ist nicht bereit, auch die *Praxis* des jüdischen Gesetzes auf sich zu nehmen. Diejenigen, die durch ihren Eintritt in die Gemeinde die letzten nationalen und völkischen Gemeinsamkeiten lösen, wollen kaum in die nationale Volksgemeinde der Juden eintreten, um so die römische Nationalität mit einer orientalischen zu vertauschen¹³⁴. Auch in jüdischen Kreisen der Diaspora erlahmt die Kraft der einzelnen Satzung. Es gibt in Alexandrien viele, die sich vom Wortlaut der Satzung befreien und um den innern Sinn des Gesetzes ringen. Wenn Philo auch vor dieser nur innerlichen Erfassung des Gesetzes warnt, so bereitet er in Wahrheit jene auflösende Entschränkung des Judentums vor, die von Johannes dem Täufer und von seinen Jüngern herbeigeführt wird. Denn die Taufe des Johannes besagt auch, daß die Juden dem Heidentum verfallen sind. Erst durch die Taufe, die auch bekehrte Heiden empfangen, kehrt der Jude wieder in die Gemeinschaft Israels zurück. Johannes sieht ein neues Volk an die Stelle des alten treten, eine neue Synagoge, die mit dem Heere der Streiter für das Reich Gottes identisch ist¹³⁵. Die Taufe als Sakrament ist eine neue Zeugung des Menschen¹³⁶. Die Predigt des Johannes wühlt die ganze aramäische Welt auf, und in Transjordanien und weiter ostwärts wird Johannes selbst als der Menschensohn verehrt, während Jesus als Betrüger verworfen wird⁴⁹. Im Westen dagegen scheinen sich die alexandrinischen Jünger des Täufers, namentlich die Gruppe des Apollos, dem Kyrios-Christos-Kult der paulinischen Gemeinden anzuschließen¹³⁷.

Die Jünger des Johannes sind *Paulus* in der universalen und über-völkischen Auffassung der Heilsbotschaft verwandt. Für Paulus gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, denn alle sind durch die Taufe in die ecclesia des Messias aufgenommen und alle haben die Rechte von Abrahams Samen. „Denn gleich wie *ein* Leib ist und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber des Leibes, wiewohl ihrer viel sind, doch *ein* Leib sind: also auch Christus. Denn wir sind durch *einen* Geist alle zu *einem* Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu einem Geist getränkt“¹³⁸. Völker, Stände und Geschlechter sind nur die Glieder eines Leibes. Der Leib ist der Messias, durch dessen Leiden sich die Menschen in einer von aller Geschiedenheit erlösten Menschheit finden. Mit jenem Leib-Glieder-Gleichnis greift Paulus auf die platonische Idee zurück, die ein Gemeinplatz der hellenistischen Staatslehren ist: daß der Staat „der Mensch im Großen“ sei¹³⁹. Der Leib des Messias ist die Menschheit. Die Menschheit ist identisch mit Adam. Weil es im Griechischen kein Wort für Menschheit gibt, braucht Paulus dafür: Adam.

Als Mitte der paulinischen Lehre wird meist die „Christusmystik“¹⁴⁰ bestimmt, genauer aber kreist die paulinische Theodicee um die Brennpunkte: Adam und Christus, oder protos Adam und eschatos Adam. Das Geschick der Menschheit ist zwischen diese beiden Pole gespannt: „derhalb, wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie gesündigt haben... Wie nun durch *eines* Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch *eines* Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Leben über alle Menschen gekommen. Denn gleich wie durch *eines* Menschen Ungehorsam viele Sünder geworden sind, also auch durch *eines* Gehorsam werden viele Gerechte“¹⁴¹. Adam ist der Vorschatten Christi, typos tou mellontos, des: his anthropos Jesus Christos¹⁴². Im Gegensatz von protos Adam und eschatos Adam ist geschichtlich der Gegensatz von *psyche* und *pneuma* dargestellt: „ist ein natürlicher Leib (soma psychikon), so ist auch ein geistlicher (pneumatikon) Leib. Wie es geschrieben steht: der erste Mensch Adam ‚ward zu einer lebendigen Seele‘; und der letzte Adam zum Geist, der da lebendig macht. Aber der geistliche (pneumatikon) Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche (psychikon), danach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der andere Mensch ist der Herr vom Himmel. Welcherlei der irdische ist, solcherlei sind auch die irdischen, und welcherlei der himmlische ist, solcherlei sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen“¹⁴³. In targumischer Erweiterung der Übersetzung der Septuaginta zur Genesis entsteht der entscheidende Satz: egeneto ho (protos) anthropos (Adam) eis psychen zosan. Der protos Adam ist der *Adam rischon* der rabbinischen Theologie, die auch die Vorstellung vom eschatos Adam hat, freilich ohne diese kennzeichnende typologische Prägung des Paulus¹⁴⁴.

Den zweifachen Bericht der Genesis von der Erschaffung des Menschen hat schon Philo so aufgeteilt, daß sich der erste¹⁴⁵ auf die Erschaffung des Urmenschen bezieht, der nach dem „Ebenbild Gottes“ geschaffen und mit dem Logos identisch ist, während der zweite¹⁴⁶ Bericht allein die Erschaffung des Adam „aus einem Erdenkloß“ erzählt. Ganz ähnlich bezieht Paulus den ersten Bericht von der Erschaffung des Menschen auf Christus, „welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene von allen Kreaturen“¹⁴⁷. Erst der zweite Bericht von der Erschaffung des Menschen bezieht sich auf die Schöpfung des Adam. Christus ist identisch mit dem Adam kadmon, der König der Endzeit ist der Urkönig des Paradieses. Der Gesalbte des Herrn ist identisch mit dem Urvater und Urkönig Adam, der die ganze Menschheit: Mann und Weib, Völker und Stände noch ungeteilt in sich enthält. Über Philo hinaus ist die Rolle des erstgeschaffenen Adams, des Adam kadmon

bei Paulus wesentlich eschatologisch. Adam und Christus, protos Adam und eschatos Adam sind Momente, Fixpunkte der Geschichte, welche für Paulus wesentlich Eschatologie ist. Eschatologie aber ist *Heilsgeschichte*.

Die Dialektik der paulinischen Heilsgeschichte ist sowohl *quantitativ weltgeschichtlich* (Hegel) als auch *qualitativ existenziell* (Kierkegaard). Das objektive Geschehen der Geschichte „im Großen“ ist nicht wie bei Hegel für die Privatexistenz des Einzelnen gleichgültig, sondern entscheidet über Heil und Verwerfung des einzelnen Menschen. Das Geschick des Einzelnen aber ist nicht, wie bei Kierkegaard, unabhängig vom Lauf der Geschichte, sondern mitten hinein gestellt in den heilsgeschichtlichen Prozeß der Geschichte. In der Einheit von Mensch und Menschheit, im Adam ist das Ineins der allgemeinen Geschichte und der ethischen Existenz des Einzelnen beschlossen.

Wie der jesaianische Gottesknecht¹⁴⁸ identisch ist mit dem leidenden Israel, so setzt Paulus den leidenden Messias identisch mit der leidenden Menschheit. Das Leiden des Messias beschließt in sich das Leiden der Menschheit und ist Sühne für den Sündenfall Adams. Der Sündenfall Adams aber ist identisch mit der Sündhaftigkeit der Menschheit. Die Nation des Kyrios Christos ist identisch mit der Menschheit. Das Sakrament der Taufe, welches Johannes von den Juden fordert und durch das er eine neue Gemeinde Israel stiftet, weitet Paulus auf die ganze Menschheit. Der einzelne Mensch wiederholt in der Taufe das Sterben des leidenden Messias, und durch die Taufe wird auch die Auferstehung des gestorbenen Messias wiederholt: „wisset ihr nicht, daß alle, die wir in Jesum Christum getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln“¹⁴⁹. So laufen alle Linien der paulinischen Geschichtsschau in der Lehre von der Auferstehung zusammen: „denn so die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden. So sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“¹⁵⁰. Die Auferstehung Christi erscheint aber Paulus durch den Tod Adams notwendig gemacht. „Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling geworden unter denen, die schlafen. Sintemal durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten kommt. Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden“¹⁵¹. Der paulinischen Lehre vom protos und eschatos Adam liegt die Vorstellung vom Urmenschen zugrunde, dessen Schicksal das Geschick der Menschheit versinnbildet.

Indem Paulus dieses Symbol, durch Taufe und Mahl der Gemeinschaft, in die Mitte des Kultes rückt, legt er den Grund zur Kultkirche der christlichen Nation als neugestifteter Gemeinde der Menschheit.

In den theologischen Arbeiten über Paulus wird meist seine Theologie scharfsinnig untersucht und dogmatisch zergliedert. Über diese geschichtlich zweitrangige Frage wird die allerwichtigste geschichtliche Frage verdrängt und verdunkelt: welcher seelische Zustand eines beträchtlichen und schließlich des überwiegenden Teiles des imperium Romanum bezeugt sich in der Geburt dieser Literatur? ¹⁵²

In der paulinischen Gemeinde schließen sich Menschen zusammen, die sich von allen natürlich organischen Gebundenheiten, von Natur, Kunst, Kult und Staat gelöst haben und bei denen entsprechend die Leerheit und Entfremdung von der Welt und die Entzweiung mit der Weltlichkeit einen hohen Grad erreicht hat. Die hellenistischen Einzelnen, unter denen sich sicher zahlreiche hellenistische Juden von der Art Philos befinden, schließen sich zu den mystischen Gemeinden der christlichen Kirche zusammen. Im Gegensatz zu den alten, gewachsenen Gebundenheiten ist die christliche Gemeinde ein unorganisches, nachträgliches, „pneumatisches“ Zusammensein ¹⁵³ lauter Einzelner. In der christlichen Gemeinde löscht der spätantike Mensch sein Ich zu Gunsten jenes Über-Ich aus, das vom Jenseits kommend sich auf den Menschen herabsenkt. In allen Gliedern der Gemeinde ist jenes Über-Ich ein und dasselbe, so daß die Gemeinde das *pneumatische Wir* darstellt. Der geistige Mittelpunkt des Menschen ist das jenseitige Über-Ich: „Nicht ich lebe, sondern Christus in mir“ ¹⁵⁴.

Von den Massen wird das Über-Ich des Christus als Anti-Cäsar gestaltet. Das Über-Ich des Christus überstrahlt und entwertet das cäsarische Über-Ich ¹⁵⁵. Indem sich das spätantike Menschentum zu einem farblosen Massendasein entleert, beginnt es vorerst im Gott-Kaiser sein eigenes verloren gegangenes Selbst zu verehren ¹⁵⁶. Aber die Cäsaren sind nicht weniger Massenmenschen als ihre Untertanen. In seinem Ekel über Welt und Menschen ist Nero dem Christentum verwandt. Diesem Ekel verleiht Nero in Taten Ausdruck, die oft grotesk-schauerlich scheinen, deren tragischer Untergrund aber nicht zu übersehen ist. Nichts wäre diesem Herrscher lieber, als den Brand der verderbten Welt mit eigenen Augen sehen zu können. Auch der christlichen Phantasie ist diese Vision nicht fremd ¹⁵⁷. Die Verachtung, die der Cäsar den Massen gegenüber empfindet, und der Haß der Massen gegen den cäsarischen Gottkaiser, der in sich allein noch Volk, Staat, Religion und Kunst repräsentiert, gehören zusammen und sind im Grunde nur Einzelzüge der Verachtung und des Hasses, die jene Zeit gegen sich selbst in sich trägt ¹⁵⁵. Diese Verachtung bereitet im imperium Romanum den Weg zur christlichen Weltverachtung, zur Einsetzung des Herrschers, der nicht von dieser Welt ist.

Die Erfüllung der Hoffnungen, welche die Massen hegen, wird in die jenseitige Welt verlegt. Denn niemand will auf die Dauer seine eigene Substanz zu Gunsten eines ebenso substanzlosen Sammel-Ichs loswerden, dessen Speisungen und Zirkusfeste den Einzelnen nicht weniger entwürdigend als seine Brutalitäten¹⁵⁸. So wird der wahrhaftige Gott-König zum *Protest* gegen diese Welt, gegen die Welt des Imperiums und dessen Kaiser-Retter. Wenn die Massen einmal alles von Einem erwarten, der die kranke Welt heilen soll, so irrt das Träumen des Menschen, der sich selbst damit aufgibt, fortan ruhelos umher und endet schließlich, da seine Phantasien, die sich auf den „politischen“ Heiland richten, unerfüllt bleiben, bei dem Glauben auf den „wahren“ Heiland aus dem Jenseits¹⁵⁵.

Geschichte des Urchristentums

Die *innerste* Geschichte des Christentums ergibt sich aus dem sich nicht ereignenden Ereignis der Parusie und beinhaltet die Versuche, dieses Nicht-eintreffen doch in eine christliche Auslegung zu fassen. Die erste Verzögerung der Parusie ereignet sich noch zur Zeit Jesu, da Jesus seine Jünger im Sturm in die Städte Israels aussendet: „ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn kommt“¹⁰⁷. Weil aber die Erscheinung des Menschensohns ausbleibt, glaubt Jesus, daß er allein als Gottesknecht durch sein Leiden für Viele die Schuld der Vielen sühnen müsse und daß damit das letzte Hindernis für das Heranbrechen des Reich Gottes beseitigt sei¹⁵⁹.

Die innere Einheit des Urchristentums, wie auch der Gegensatz von Urgemeinde und paulinischer Kirche bestimmt sich vom Tode Jesu her. Tod und Auferstehung Jesu sind für die Urgemeinde, wie für Jesus selbst, Stufen der messianischen Ereignisse. Die Urgemeinde schart sich um die Sippe Jesu und harret in unablässigem Gebet der Parusie. In Visionen redet der Auferstandene mit den Jüngern „vom Reich Gottes“¹⁶⁰. Die Urgemeinde malt das Reich und die Hoffnungen auf das Reich mit den Farben der volkstümlichen Apokalyptik, die Jesus weit weniger gebraucht hat. Die kleine Gemeinde, kaum größer als ein Konventikel, schließt sich zu einem gemeinwirtschaftlichen Verband zusammen. Die Besitzenden unterwerfen sich der neuen Ordnung, und streng gehen die Ältesten gegen Unterschlagungen aus Kleingläubigkeit vor. Wenn die Glieder der Urgemeinde Äcker, Häuser und jeden Besitz aufgeben, so geschieht dies in der sicheren Hoffnung, daß sie bald „hundertfältig empfangen werden Häuser, Äcker und das ewige Leben“¹⁶¹.

Der Kommunismus der Urgemeinde wurzelt zunächst in der Stammesverfassung der Sippe Jesu, die wie andere Wander- und Störhandwerkerfamilien familienweise gemeinwirtschaftlich leben. Dabei dient sicher auch das Evangelium, die Frohbotschaft als Einnahmequelle. Celsus³⁷ berichtet von syrischen Propheten, die den Weltuntergang als unmittelbar bevorstehend weissagen. Dabei geben sich diese Propheten selbst als die kommenden Weltrichter aus, die an der Spitze der himmlischen Scharen wiederkommen werden und denjenigen, die ihnen jetzt Gutes erweisen, ihre Dörfer und Städte beschützen und retten, die andern aber mit ewigem Feuer und schwerem Gericht heimsuchen werden. In diese Schilderung des Celsus fügt sich auch Jesus und seine Jünger wie die erste Christengemeinde: „Und wo ihr in eine Stadt kommt, und sie euch aufnehmen, da esset, was euch wird vorgetragen; und heilet die Kranken, die daselbst sind und saget ihnen: das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen. Wo ihr aber in eine Stadt kommt, da sie euch nicht aufnehmen, da geht heraus auf ihre Gassen und sprecht: auch den Staub, der sich an uns gehängt hat vor eurer Stadt, laden wir ab auf euch; doch sollt ihr wissen, daß euch das Reich Gottes nahe gewesen ist. Ich sage euch: es wird Sodom erträglicher gehen an jenem Tage, denn solcher Stadt“¹⁶². In den Familienkommunismus der Sippe Jesu fügt sich die Gemeinschaft der Jünger ein und weitete sich zur Gemeinwirtschaft der Urgemeinde. Es läßt sich der Zusammenhang von Reichsenthusiasmus und Kommunismus nicht übersehen.

Im Kommunismus will die urchristliche Gemeinde die Ökonomie des Gottesreiches vorwegnehmen. Welche Meinung darüber in der urchristlichen Gemeinde herrscht – und es besteht kein Grund, warum auch Jesus nicht geteilt haben soll – bezeugt der Jakobusbrief. Der Jakobusbrief ist die älteste erhaltene christliche Schrift. Nichts spricht gegen die Abfassung dieses Schreibens durch Jakobus, den Bruder von Jesus, im Gegenteil: nur die Annahme, daß diese Schrift vor dem Apostelkonzil abgefaßt ist, ermöglicht es, diese ohne Gewaltsamkeiten zu erklären¹⁶³.

Die *Urgemeinde* weiß noch, daß Freundschaft mit der Welt Feindschaft wider Gott ist¹⁶⁴. Arm und Reich sind in der Urgemeinde Aussagen, die sich mit Gut und Böse decken¹⁶⁵. In der Hoffnung auf das Reich klingt die prophetische Weissagung und die apokalyptische Ausmalung des Reichs mit. Man weist immer wieder darauf hin, daß in den Lehren Jesu „jedes Programm der sozialen Erneuerung fehlt“¹⁶⁶. Es ist aber selbstverständlich, daß derjenige der sich berufen fühlt, Gesetz und Propheten zu erfüllen, auch das soziale Programm der Prophetie vollstrecken will. Die frohe Botschaft, die die Apostel bringen, übt jene werbende Kraft bei den unteren Schichten im imperium Romanum aus, weil das Evangelium eine unmittelbar bevorstehende Umwälzung ankündigt, da nichts bleibt wie es ist: „und siehe, es sind Letzte, die werden

die Ersten sein, und sind Erste, die werden die Letzten sein“¹⁶⁷. Davon aber schweigen die Priester des Zeus und Jupiters, des Osiris und Serapis.

Die Urgemeinde wartet auf das Hereinbrechen des Reichs, und ihre Lage wird, je länger sich dieses Ereignis nicht ereignet, immer verzweifelter. *Paulus* überwindet die Sackgasse der Urgemeinde, indem er lehrt, daß trotz der Verzögerung der Parusie der neue Aeon bereits angebrochen ist. Aber das andauernde Nichteintreffen beunruhigt auch die paulinischen Gemeinden. Die Todesfälle in der Gemeinde setzen dem Glauben hart zu. Denn der letzten Generation sind die Herrlichkeiten der messianischen Zeit vorbehalten, die nun für die Verstorbenen wegfallen, obwohl diese durch die Taufe bereits im neuen Aeon waren. *Paulus* beschwichtigt diese Zweifel, indem er eine „Ordnung“ der Auferstehung zusagt: auch die verstorbenen Christen werden bei der Parusie auferstehen, und nur sie, denn alle anderen Toten müssen bis zu dem letzten tagma der Auferstehung warten. Die endzeitliche Auferstehung erfolgt so in Etappen¹⁶⁸.

Im Kult des Kyrios-Christos tritt der Herrschaftsbereich des Königs zurück und der König selbst tritt in die Mitte. Die politischen und sozialen Hoffnungen, welche die jüdische Apokalyptik mit dem Erscheinen des Messias verknüpft, werden von der mystisch-symbolischen Einung der Menschheit als Leib Christi überschattet. Wenn *Philippus* noch „von dem Reich Gottes und von dem Namen Jesu Christi“¹⁶⁹ predigt, so versichert schon *Paulus*, nichts zu wissen als Jesus Christus¹⁷⁰. Damit verschiebt sich der Akzent und eröffnet sich der Weg von der Apokalyptik zur Gnosis.

Paulus bezeichnet genau den Ort der Wende von der christlichen Apokalyptik zur christlichen Gnosis. Eschatologie und Mystik kreuzen sich bei *Paulus*¹⁷¹. Im Gegensatz zur griechischen und mittelalterlichen Mystik vollzieht sich die Einung von Irdischem und Überirdischem nicht im Herzen des Einzelnen, sondern „diese“ und „jene“ Welt schieben sich als geschlossene Machtsysteme, als „Reiche“ ineinander. Der Augenblick, da sich „diese“ und „jene“ Welt berühren und ineinander schieben, ist der kairós. *Paulus* bestimmt die Zeit zwischen dem Tod Jesu und der Parusie Christi als den kairós, der durch das Ineinander des noch natürlichen und des schon übernatürlichen Weltzustandes bezeichnet ist. Mit Tod und Auferstehung Jesu ist die Wende eingetreten: das Wesen dieser Welt vergeht. Das Wesen dieser Welt aber ist das *Gesetz*. Darum sollen die Heiden, die sich zu Christus bekennen, das *Gesetz* nicht auf sich nehmen. Nicht daß die Heiden das *Gesetz* nicht zu halten brauchen, sie dürfen es nicht beim Verlust der Seligkeit. Aus denselben Voraussetzungen aber ergibt sich, daß die Christen aus Israel das *Gesetz* weiter zu üben haben. Denn das Werk des wiederkehrenden Christus ist es, die Welt, deren Wesen bereits vergeht, endgültig zu beseitigen, und der Gläubige soll dem eschatologischen Vollzug nicht eigenmächtig vorgreifen

und nicht von sich aus die alten Ordnungen aufheben, in denen er sich bei seinem Eintritt in die Gemeinde Christi vorfindet¹⁷²: „ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darin er berufen ist“¹⁷³.

Doch ebenso rasch wie Paulus über die jerusalemisch-urchristliche Gemeine hinweggeht, wird das Gleichgewicht seiner eschatologischen Mystik überholt. Daß das Weltende nahe sei, diese Botschaft Jesu, die in Markus und Paulus noch nachzittert, liegt bereits *hinter* Johannes und Marcion weit zurück. Das Weltende ist in die Ferne gerückt und das „Sein in Christo“ der Grund, darauf der Aufriß der christlichen Welt entworfen wird. Nicht die Eschatologie Jesu, auch nicht die paulinisch-eschatologische Mystik von der Wende des kairoi, sondern das Geheimnis des Weltalls, darin Christus als Wasserzeichen unauslöschlich eingegraben ist, ist der Inhalt des Johannes. Die altchristliche Kunst stellt Jesum und seine Jünger im tribon mit dem Stab der kynischen Wanderprediger dar. Die Jünger sind jetzt vornehmlich Philosophenschüler, mathetai, und nicht mehr Königsboten, apostoloi¹⁷⁴.

Je mehr Leute aus den oberen Ständen in die Kultvereine der Christen eintreten und je mehr die reichen Leute sich zu Patronen von Klientelgemeinden entwickeln, desto mehr verschimmt die eindeutige Physiognomie der christlichen Gemeinde. Wenn die Heilssuchenden die orientalisches-hellenistischen Mysterienkulte verlassen und in die Katakomben der Christen hinuntersteigen, um dort die Agapen mitzufeiern, so ist es selbstverständlich, daß die christliche Gemeinde immer mehr von der Art der Mysterienkulte annimmt. In der Zeit der Severer stehen im Lararium des Kaisers und vieler Vornehmer die Bildsäulen Abrahams, Moses und Jesu neben denen des Orpheus, Pythagoras und Platon aufgestellt und sind alle Gegenstand eines Heroenkultes¹⁷⁴. Im christlichen Mysterium aber tritt an die Stelle der Natur das Logos-Wort. Diese innere Überwindung der Naturreligion, in deren Bann auch die hellenistischen Mysterienkulte stehen, zeigt, daß der Sieg des Kyrios-Christos-Kultes kein Zufall ist, sondern sich notwendig in die Bewegung des Geistes fügt, der sich aus den Ketten der Natur zu befreien sucht. In dieser neuen Entwicklung wird selbstverständlich auch der aufrührerische Klang der alten Verheißung gedämpft und den neuen Hörern angepaßt. Der Mahnspruch des Paulus: ein jeder verharre in dem Stand, in dem er geboren ist, erleichtert diese Wandlung. Wenn Vornehme und Reiche in die christliche Kirche eintreten, wird die Frage: quis dives salvetur? (Clemens Alexandrinus), kann auch der Reiche errettet werden? bedeutsam. Die Frage wird dahin beantwortet, daß bei der Allmacht Gottes alles möglich ist. Es werden auch Mahnungen gegen die überheblichen Armen laut, die sich als die alleinigen Erben des Himmelsreiches glauben: „denn es ist töricht, die Armen schlechthin selig zu preisen, da so viele von ihnen lasterhaft leben“¹⁷⁵.

Der Ausstand zwischen Auferstehung und Parusie wird so groß, daß die Situation des steten Harrens, wie sie der jüdischen Apokalyptik eignet, in der Christenheit wieder hergestellt wird. Zeugnis von diesem Wandel ist die *Offenbarung Johannis*. Die Offenbarung Johannis ist schon in der alten Kirche als „jüdisch“ verdächtigt worden, und Luther stellte sie auf eine Ebene mit dem vierten Esra. Eberhard Vischer hat in seiner Jugendarbeit, von Harnack unterstützt, glänzend die These verfochten, daß „die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung“ sei. Die These Vischers scheint wirklich, wie Harnack meint, das „Ei des Columbus“¹⁷⁶ zu sein. Mit einem Schlag lösen sich Schwierigkeiten, die Jahrzehnte, ja Jahrhunderte die Forschung in die Sackgasse getrieben haben. Die neueren Versuche um die Offenbarung von Charles, Loisy und Lohmeyer gründen auf der Entdeckung Vischers.

Die Offenbarung Johannis fügt sich so in die Reihe der anderen nichtkanonischen Apokalypsen, die alle um einen jüdischen Kern christliche Interpolationen enthalten. Der Grund ist einleuchtend: Apokalypsen entstehen in Zeiten der Verfolgung, da man nach den Vorzeichen des göttlichen Gerichts späht und die Frommen zum Ausharren anfeuert. Wenn Apokalypsen aber als Offenbarungen in der Gemeinde weiter Geltung behalten sollen, so müssen sie auf die neue Situation gemünzt werden, und dies führt notwendig zu Interpolationen. Es ist unbestritten, daß etwa die Apokalypse: die Testamente der zwölf Patriarchen eine jüdische Schrift ist, die später von christlicher Hand bearbeitet worden ist. Überhaupt ist diese Methode für fast alle Apokalypsen anerkannt; wahrscheinlich hindert die Stellung der Offenbarung Johannis im neutestamentlichen Kanon, die naheliegende Folgerung auch für sie zu vollziehen.

Die jüdische Apokalypse, welche den Grundstock der Offenbarung Johannis bildet, wird umrahmt von den christlichen Sendschreiben (c. 1-4) und einer letzten Ermahnung (c. 22_{6f}), in der die Worte des Sehers und die Worte Jesu aneinandergereiht sind. In die Apokalypse selbst ist neben „dem jüdischen Messias der Grundschrift, von dem nur die Geburt und das Erscheinen zur Vernichtung der Weltmacht erzählt wird, und der lediglich das Werkzeug Gottes ist, durch welches Gottes Zorneskeller in Function gesetzt wird“¹⁷⁷, die Vision vom christlichen Messias unter dem Symbol des Lammes eingefügt. So kreuzen sich in der Apokalypse zwei Messiasvorstellungen: der streibare, zum Gericht über die Weltmacht kommende Messias des jüdischen Volkes, dessen Geburt noch erwartet wird, und der Messias in der Gestalt des Lammes, welches bereits erschienen ist¹⁷⁸.

Das Herzstück der Apokalypse ist die Weissagung von der Geburt des Messias (c. 11₁₅-12₁₇). Israel ist das „Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von

zwölf Sternen. Und sie ward schwanger und schrie in Kindesnöten und hatte große Qual zur Geburt“¹⁷⁹. Es ist ausgeschlossen, daß es sich hier um eine Erzählung der Geburt Jesu handelt, da diese für den christlichen Seher in der Vergangenheit liegen müßte. Im Kampf mit dem Drachen hätte eine christliche Apokalypse die Kreuzigung erwähnt. Übereinstimmend mit der Vision der Apokalypse überliefert eine jüdische Tradition¹⁸⁰, welche der jerusalemische Talmud aufbewahrt: der Messias sei am Tage, da der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem geboren, einige Zeit darauf aber sei er seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden. „Wie die Apokalypse Johannes erwartet, daß der Messias unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems zu der Zeit, wo die heilige Stadt und der Tempelvorhof von den Heiden zertreten wird, also bei Beginn der Drangsal geboren werde, so setzt diese Talmudstelle voraus, daß der Messias gerade in dem Augenblick, wo die Macht der Heiden scheinbar auf die Spitze getrieben ist und in der Zerstörung des Heiligthums den Gipfel der Ruchlosigkeit erklommen hat, zur Welt gebracht worden ist“¹⁸¹. Aus den christlichen Interpolationen läßt sich deutlich der zeitgeschichtliche Hintergrund ablesen. Ist die jüdische Grundschrift der Apokalypse aus der Judenverfolgung unter Titus entstanden, so sind die christlichen Interpolationen der Apokalypse „ein greller Widerschein der blutigen Verfolgung, die die Existenz des Christuskultes zur Zeit Domitians in Kleinasien zu vernichten drohte“¹⁸². Das zwanzigste Kapitel der Apokalypse, das abgesehen von zwei Interpolationen¹⁸³ zur jüdischen Grundschrift gehört, ist die Magna Carta des Chiliasmus. Alle chiliaistische Rebellion und Sehnsucht nährt sich von diesem Kapitel¹⁸⁴ der Johanneischen Apokalypse. In der Offenbarung Johannes flammt noch einmal der ganze apokalyptische Haß gegen das imperium Romanum auf, gegen „die große Babylon, die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden“¹⁸⁵.

Das Brüllen der Apokalypse verhallt nicht ohne Echo in der christlichen Gemeinde. Schon die Evangelien¹⁸⁶ bezeugen, daß andere Messiasse aufgetreten sind. Die montanistischen Propheten begnügen sich nicht damit, das nahende Ende zu künden, sondern sie veranlassen die Gläubigen, sich in Pepuza zu sammeln. In Pepuza soll das himmlische Jerusalem herabkommen. Immer wenn die Parusie als nahe bevorstehend angekündigt wird, kommt es zu Erschütterungen in den Gemeinden und zu öffentlichem Aufruhr. Hippolyt¹⁸⁷ berichtet über solche Vorkommnisse in seinem Danielkommentar. Es handelt sich nicht um dubiose Wanderprediger, die schwärmerisch wirken, vielmehr sind es die Vorsteher der Kirche, die die ganze Gemeinde oder ihren größten Teil mitreißen¹⁸⁷. Die Leute lassen Ackerbau und Gewerbe liegen, lassen ihr Vermögen fahren und ziehen in die Wüste hinaus und irren in den Bergen die Parusie erwartend umher. In Syrien läßt der Strategos solche Leute

beinahe als Räuber verfolgen. Groß ist immer die Enttäuschung. Der Kirchenvorsteher in Pontus bekräftigt seine Weissagung mit den Worten: „Wenn es nicht geschehen wird, wie ich gesagt habe, so glaubet fortan auch der Schrift nicht, sondern tut ein jeder von euch, wie er will“¹⁸⁷.

In diese Verwirrung hinein schreibt der Verfasser des zweiten Thesalonicherbriefes. Er mahnt zur Ruhe und bittet die Brüder, „daß ihr euch nicht bald bewegen lasset von eurem Sinn, noch erschrecken, weder durch Geist noch durch Wort noch durch Brief als von uns gesandt, daß der Tag Christi vorhanden sei“¹⁸⁸. Denn die Voraussetzung für die Parusie sei noch gar nicht gegeben. Der Tag des Herrn kann nicht kommen: „es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und offenbart werde der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der da ist der Widersacher und sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt“¹⁸⁸. Der Verfasser des Briefes wendet sich ausdrücklich gegen die Leute, die ihr Geschäft aufgeben: „Denn wir hören, daß etliche unter euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben Vorwitz“¹⁸⁹. Zuerst haben wohl die heidnischen Gegner auf den wunden Punkt des sich nicht ereignenden Ereignisses hingewiesen. Der zweite Petrusbrief berichtet, „daß in den letzten Tagen kommen werden Spötter, die nach eigenen Lüsten wandeln und sagen: wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist“¹⁹⁰. Der Zweifel aber schleicht sich auch in die Reihen der Gemeinde¹⁹¹. Der erste Clemensbrief wettert gegen jene Zweifler: „Unglücklich die Zweifler, jene die in ihrer Seele zwiespältig sind und sprechen: dies haben wir auch schon in den Tagen der Väter gehört und siehe, wir sind alt geworden und nichts von all dem ist uns widerfahren“¹⁹².

Vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert verblassen die eschatologischen Hoffnungen immer mehr. In den Quellen läßt sich dieser Vorgang nur fragmentarisch fassen¹⁹³. Die christliche Theologie gerät in das Kraftfeld der spekulativen Gnosis. Ganz so, wie das Urchristentum im Klima der jüdischen Apokalyptik aufwächst, entfaltet sich die christliche Theologie in der Umgebung der Gnosis. Die Nähe des *kommenden* Christus wandelt sich in die Nähe des *anwesenden* Erlösers. Erlösung heißt jetzt Lösung des pneuma aus dem Kerker der Materie. Den Weg zur Erlösung weisen die Mysterien und die Weiheriten. An die Stelle der urchristlichen Hoffnung auf das Reich tritt das Schicksal der Seele. Die Ereignisse der Endzeit lösen sich auf in Gleichnisse, die den Weg der Seele beschreiben. Die Himmelfahrt, welche einst ganz zukünftig gedacht war, wird zum Aufstieg der Seele durch die Aeonen¹⁹⁴.

Gnosis ist schon das Leitwort der Clementinischen Theologie, die eigentümlich synkretistisch-griechische Mystik, orientalische Magie und

evangelische Tradition zu verknüpfen sucht¹⁹⁵. An die Stelle der paulinischen *pistis* tritt die erkennende *gnosis*, und damit verbindet sich eine Entwertung der Eschatologie. Der Stürmerspruch Jesu wird zum Aufruf gedeutet, durch ein beständiges Leben der Tat und des Gebets sich das Reich zu erobern¹⁹⁶. Das biblische Leben deckt sich für Clemens durchaus mit dem platonischen, und seine Vorstellung vom Reich ist ebenso vom Neuen Testament wie von der griechischen Staatstheorie bestimmt. Das himmlische Mahl wird nicht etwa mit den Farben der neutestamentlichen Gleichnisse ausgemalt, sondern gleicht eher einem griechischen symposion. Das himmlische Jerusalem fließt mit dem elysischen Gefilde und dem platonischen Staat zusammen¹⁹⁷. So ist der Boden für Origenes bereitet, dessen Bedeutung für die Geschichte der christlichen Metaphysik nicht überschätzt werden kann.

Origenes ist die Weichenstellung der christlichen Theologie. Die gesamte altchristliche Theologie ist seinem Bann verfallen. Das kappadokische Schrifttum vermittelt ihn an Ambrosius, und mit Augustin ergießt sich das origenistische Erbe bereits anonym ins Mittelalter. In den Mystikern des Mittelalters, bei Eckehart und Joachim leuchtet in verschiedener Weise origenistisches Gut wieder auf. Im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung ist die Grenzsituation des Origenes wieder hergestellt, da antik-statisches und christlich-apokalyptisches Erbe auseinanderfallend einander gegenüberstehen. Da taucht auch die origenistische Idee von der apokatastasis auf, und in *Lessing* ersteht neu die Geschichtstheodicee des Origenes. So ist Origenes im christlichen Raum unsichtbar allgegenwärtig, obwohl ihn die orthodoxe Kirche verketzert hat.

Das Grundmotiv von Origenes herauszustellen, ist nicht leicht, weil seine Schriften noch ein Tummelplatz philologischer Streitigkeiten sind und weil es noch nicht gelungen ist, die gnostisch-philosophische und die religiös-asketische Seite des Origenes in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Während Koch¹⁹⁸ in der Nachfolge von de Faye das intellektuell-philosophische Moment einseitig als Grundmotiv hervorhebt und so eher das Zentrale Lessings als dasjenige des Origenes trifft, stellt Völker¹⁹⁹ das asketisch-mönchische Ideal in den Vordergrund und unterschätzt das rational-dialektische Moment in Origenes.

Als Mitte der origenistischen Thematik ist die *Logosmystik* zu bezeichnen. Gott ist reiner Geist. Aber Geist ist nicht ruhend, sondern ewig schaffend und ruhelos tätig. Der Geist offenbart sich nicht in der Welt, sondern im Mysterium des überweltlichen Logos. Der Logos erfüllt den Erdkreis, um ihn selbst mit seinem Feuer zu taufen, zu versengen und in Geist zu verwandeln²⁰⁰. Die Seele ist nur Bild und Gleichnis des Logos, nur das offene Fenster, durch das die erleuchtenden Strahlen des Logos eindringen. Der Logos inkarniert sich auf allen Stufen und Sprossen der Welt, er ist den Menschen Mensch, den Engeln Engel und

wird infolgedessen der Seele, die auf diesen Sprossen zu Gott aufsteigt, zur lebendigen Himmelsleiter, zum kosmischen wahren Weg²⁰¹. Die Seele aber ist weder Geist noch Leib, sondern die übergängliche Mitte zwischen beiden. Als Mitte ist sie auch der Ort der Wahl, ob der Mensch fleischlich oder geistig sein will. Wählt die Seele das Geistige als Lebensform, so wandelt sie im „Geist“, wählt sie das Stoffliche als Lebensform, so wandelt sie im „Fleisch“²⁰². Die Seele ist in sich unvollkommen, und nur im Geist ist sie, was sie sein soll. Im Geist nimmt die Seele teil an Gott, und so bestimmt sich ihr letztes Wesen eben aus dieser Teilnahme. Nur die vernunftthafte Seele nimmt teil am Leben Gottes, und darum ist der Mensch zugleich als Geist-Seele, als „innerer Mensch“ teilnehmend an Gott und zugleich als Leib-Seele, als „äußerer Mensch“ von Gott geschaffen. Das Leben im Geiste vollzieht sich als Aufstieg der Seele, die in ihrem Steigen nach oben das urzeitliche Fallen nach unten aufhebt. Die Materie entsteht infolge des Fallens²⁰⁴. Der Leib wird zum Zuchthaus der Seele, aber doch ist es nicht so, daß sich in Geist und Materie das Prinzip des Guten und Bösen gegenüber stehen²⁰⁵. Auch die Materie ist Schöpfung Gottes. Die Welt als Ort der Strafe und Folge der Sünde und die Welt als Schöpfung Gottes, die auf Gott hin angelegt ist, verbindet das origenistische Verständnis der Strafe als *paideusis*.

Die Säulen der origenistischen Geschichtstheodicee sind *pronoia* und *paideusis*, Vorsehung und Erziehung²⁰⁶. Durch die Vorstellung von der erziehenden Vorsehung kann das Ziel Gottes erreicht werden, ohne die Freiheit des Menschen zu kränken. Die Strafe reinigt und ist darum nur Episode in der göttlichen Heilsökonomie, die darauf angelegt ist, den Logos zu offenbaren²⁰⁷. Alle Strafe ist nur begrenzt, nur Durchgang, nichts Geschaffenes geht verloren, alles Gewordene kehrt schließlich zu seinem Ursprung zurück. Das Leitmotiv von der *apokatastasis* beherrscht die Eschatologie des Origenes: „Wenn der Wille Gottes wie im Himmel so auch auf Erden geschehen soll, so wird auch die Erde nicht Erde bleiben, so werden wir alle Himmel werden“²⁰⁸. Das paulinische: aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles, erklärt Origenes: „aus ihm“ besagt, daß die erste Schöpfung und alles, was ist, aus Gott seinen Ursprung nahm; „durch ihn“, daß, was erst geschaffen wurde, von ihm gelenkt und geführt wird, von dem her es den Ursprung des Daseins genommen; „in ihm“, daß die, die schon erzogen und gebessert sind in seiner Vollkommenheit gegründet sind²⁰⁹. Am Ende durchherrscht Gott durch den Logos alles. Die Logosmystik des Origenes ist *eschatologischer Pan-theismus*.

In diesen Linien ist die ganze Eigenart des origenistischen Christentums angedeutet. Es ist keine Gabe, sondern eine Aufgabe, es bezeichnet keine Erlösung, sondern einen Weg aufwärts. Deshalb kann auch die Inkarnation nicht im Zentrum stehen. Der Ausgangspunkt ist Gott, der

wie ein Lehrer und Erzieher ist. Origenes verwendet fortwährend das Bild des Lehrers und Vaters, der sein Kind züchtigt und erzieht. Die Erziehung Gottes beginnt gleich nach dem Fall, um sich bis zum Ende fortzusetzen. Das Kommen Christi als Logos ist nur eine unter den vielen anderen Maßregeln seitens der Vorsehung²¹⁰. „Es bezeichnet – wie alles, was Gott sonst um der Erziehung der Menschen Willen tut – einen Schritt vorwärts, vielleicht einen sehr wichtigen Schritt, aber doch nur einen unter vielen. Gott ist wie der gute Haushälter, der weiß, was das Geschöpf bedarf und der seine Handlungen nach den Bedürfnissen der einzelnen zu akkomodieren versteht. Er kennt Zeiten und Zeitpunkte und führt die Entwicklung Schritt für Schritt zum Ziele vorwärts. Die Pädagogie hat, wie gesagt, gleich nach dem Fall begonnen und sie soll durch eine Reihe Welten fortgesetzt werden. Das Ziel liegt vorne und was Gott will, ist das ewige Streben der Menschen. Der menschgewordene Logos versteht in besonderer Weise zu helfen, aber auch sein Auftreten repräsentiert nicht ein endgültiges Stadium. Die Erlösung besteht in einer allmählichen Erziehung des Menschengeschlechts“²¹¹. Die Erziehung Gottes vollzieht sich durch die Schöpfung, durch die Philosophie, durch das jüdische Volk, durch Christus, durch das Leben der Kirche und durch die künftige Entwicklung²¹². Und doch ist es zu eng, die Gesamtanschauung des Origenes als „pädagogischen Idealismus“²¹³ zu zeichnen, denn der „innere Aufstieg“ der Seele²¹⁴ ist kein intellektueller Vorgang, sondern greift tief in die Leiblichkeit und in das persönliche Leben des Menschen ein. Origenes ist auch Vorbote des östlichen Mönchtums²¹⁵.

Mit Origenes erreicht die eschatologische Mystik ihren Höhepunkt. Die Eschatologie wendet sich vom weltlichen Endspektakel ab und ist ganz nach innen verlegt als ein großes Drama der Seele. Wie Plotin der heidnische Ausläufer der Gnosis ist, so ist Origenes christlicher Ausläufer der Gnosis, die zur reinen Metaphysik geworden. Die dramatisch-mythologischen Motive der Eschatologie fallen fort, und in den ontologischen Hypostasen stellt sich das Sein als eine Bewegung dar, das sich aus innerer Dynamik zum universalen Prozeß von Selbstentfernung und Rückkehr zeitigt und nur im Durchlaufen dieses Schicksals wirklich ist. Das Sein ist seine eigene eschatologische Geschichte, und die Lehre von ihm ist Ontologie der Erlösung²¹⁶.

Von dieser großen Wandlung, welche Origenes bezeichnet, werden zuerst die *Apokalypsen* betroffen. Überhaupt ist die Wertung der Apokalypsen ein vorzüglicher Gradmesser für die Stärke und Breite der apokalyptischen Hoffnungen²¹⁷. Noch über die Zeit der urchristlichen Gemeinden hinaus erlangen die jüdischen Apokalypsen ungeheure Verbreitung. Henoch, der vierte Esra und Baruch werden als das Klima der christlichen Gemeinde empfunden. Die Henochapokalypse ist im

Neuen Testament selbst als prophetische Schrift anerkannt und wird im Judasbrief²¹⁸ als Autorität zitiert. Für Barnabas, der noch keinen neutestamentlichen Kanon kennt, sind Henocho und der vierte Esra heilige Schriften. Noch Tertullian will die Henochoapokalypse als kanonische Schrift anerkannt wissen. Die altertümliche abessinische Kirche hat bis heute die Henochoapokalypse in ihrem Bibelkanon bewahrt, was beweist, wie diese ursprünglich gewertet wurde.

Später aber werden die Apokalypsen verdächtig und als häretische Literatur ausgeschieden. Der Kanon Muratori will nur noch die Apokalypse des Johannes und des Petrus anerkannt wissen. Doch sollen auch diese Apokalypsen nicht öffentlich vorgetragen werden. Aber auch die beiden im Kanon Muratori zugelassenen Apokalypsen bleiben umstritten. Die Petrusapokalypse gerät allmählich in Vergessenheit, und heute sind von ihr nur noch Bruchstücke erhalten. Um die Johanneische Apokalypse entbrennt ein heftiger Kampf, und sie kann sich im neutestamentlichen Kanon schließlich nur darum behaupten, weil sie von dem Namen des Lieblingsjüngers Jesu gedeckt ist. Ein Mißtrauen gegen sie bleibt immer zurück, und in der syrischen Kirche wird die Johanneische Apokalypse nicht als kanonisches Buch anerkannt²¹⁹. Der Streit um die Offenbarung Johannis beweist, daß die christliche Kirche sich von der Apokalyptik gelöst hat. Damit geht auch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Predigt Jesu, der paulinischen Theologie mit der Apokalyptik verloren, damit aber auch der Schlüssel zum Verständnis des Urchristentums²²⁰.

Aus dem älteren christlichen Schrifttum werden chiliastische Abschnitte ausgemerzt. Wenn der Chiasmus auch in der christlichen Kirche eine Reihe von Verteidigern findet, wie Cerinth, Papias, Irenaeus, Hippolyt, Lactanz, Methodius von Olymp, Apollonarius von Laodicea, so muß er doch immer mehr ein unterirdisches Dasein führen. Der Chiasmus wird mehr von den unteren Volksschichten getragen. In der ägyptischen Kirche, in der die christliche Gemeinde sich hauptsächlich auf die nicht hellenisierten, untersten Fellachenschichten der Kopten stützt, die auch ein besonderes Schrifttum in der Volkssprache hervorgebracht haben, erhebt sich heftiger Widerstand gegen die gnostisierenden Versuche der alexandrinischen Theologie. Unter der Führung von Nepos wehren sich die ägyptischen Christengemeinden dagegen, daß die Verheißungen in der Art des Origenes umgedeutet werden und sie wollen diese mehr nach „jüdischer Art“ auslegen²²¹. Dennoch aber setzt sich der Geist des Origenes durch, der durch seine pneumatische Exegese der biblischen Schriften die apokalyptische Eschatologie des Neuen Testaments aufhebt: „Die, welche das Evangelium in tieferer Weise verstehen . . . , kümmern sich nicht viel um das allgemeine Weltende, ob es plötzlich und auf einmal oder nach und nach kommen wird, sondern

sie denken nur an das eine, daß das Ende eines jeden Einzelnen ohne sein Wissen kommt, da ihm Tag und Stunde seines Todes verborgen ist“²²². Damit ist das Motiv der *individuellen Eschatologie* angeschlagen, welches seit Augustin die christliche Kirche beherrscht.

Den Chiliasmus bezeichnet Origenes als „den Geist derer, die sich zwar Christen nennen, aber in ziemlich jüdischem Sinn die Schrift erklären, und nichts, was göttlicher Offenbarung würdig wäre, darin finden“²²³. Euseb von Cäsarea zieht eigentlich nur das Fazit, wenn er in seiner Kirchengeschichte immer wieder versucht, den Chiliasmus als eine „jüdische Irrlehre“ zu brandmarken, und seine Anhänger als Ketzer anschwärzt. Euseb gibt nur die allgemeine Ansicht der Kirche wieder, die im Chiliasmus eine „fleischliche Lehre“ sieht, die ins Judentum gehöre. Schließlich bezeichnet das Konzil von Ephesus im Jahre 431 den Chiliasmus als eine „Entgleisung und Fabelei“²²⁴.

Gelegentlich wird in der Kirche auch die Bitte um das Reich im Unser Vater verändert: Dein Reich komme, wird ersetzt durch: Dein Geist komme. Der Geist genügt der Kirche, und damit wird die Apokalyptik entbehrlich²²⁵. Die Parusie wird nicht nur entbehrlich, sondern schließlich beten Christen um den *Verzug des Endes*, „denn wir wünschen es nicht zu erleben, und indem wir um Aufschub dieser Dinge beten, befördern wir die Fortdauer Roms“²²⁶. Schon der erste Timotheusbrief zeigt deutlich diesen Wandel. Nicht wird das Gebet um den Anbruch des Reich Gottes empfohlen, sondern das ganz andere Gebet „für die Könige und für alle Obrigkeit, auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit“¹²⁷. Weit davon entfernt, ein revolutionäres Element darzustellen, wird die christliche Kirche noch vor ihrer Anerkennung durch das Imperium entschieden reichsfreundlich. Die Kirche fühlt sich fortan nicht mehr als die Gemeinde in der Fremde, und für Euseb sind Reich und Ökumene identisch. Mit der Erhebung des Christentums zur Reichsreligion erlischt endgültig die Hoffnung auf das Reich Gottes. Seit Konstantin wird auch das imperium Romanum „heilig“ gesprochen. Dieser Zustand gilt seit Konstantins Tagen und wird durch Augustins Gottesstaat ideell, durch Karls Politik praktisch befestigt und endet im christlichen Europa im abendländischen Heiligen Römischen Reich.

Von Augustin zu Joachim

Im dritten nachchristlichen Jahrhundert ist das Weltende in die Ferne gerückt, und die christliche Gemeinde hat sich endgültig in eine Kirche verwandelt. Die großen Systeme der Theologie fügen sich zu einer Dogmatik zusammen, welche das neue Prinzip der Auslegung der Welt ist. Die theologische Spekulation aber hat zur Voraussetzung, daß man an die Dauer der zu begründenden Lehren glaubt²²⁸. Die Wendung von der Gemeinde zur Kirche vollzieht sich nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Im dritten Jahrhundert fügen sich auch die heidnischen Kulte des Westens zu einer Kirche zusammen. Es entsteht ein neues Griechentum als kirchliche Nation, nach der Art der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche. Der Einbruch der *aramäischen Kirchenidee* nach Rom wird mit Decius bezeichnet, der im Anschluß an die Jahrtausendfeier Roms seine Untertanen von ihrem Glauben Zeugnis ablegen läßt²²⁹. Die Zugehörigkeit zum römischen Imperium wird jetzt gleichwie bei den aramäischen Nationen durch ein Bekenntnis bestimmt. Der Gegner der christlichen Kirche ist nicht eigentlich die antike Religion, die das Christentum kaum noch zu Gesicht bekommt, sondern ihr Gegner ist ein Heidentum, das eine neue und kraftvolle Kirche ist und die aus demselben Geist entstanden ist wie die christliche Kultkirche²³⁰.

Im dritten Jahrhundert gibt es zwei Kultkirchen: die eine besteht aus den christlichen Gemeinden und die andere setzt sich aus den vielen heidnischen Gemeinden zusammen, in denen unter tausend Namen ein und dasselbe göttliche Prinzip verehrt wird. Die heidnische Kultkirche ist es, welche die christliche Kirche angreift. Alle großen Christenverfolgungen, denen später die Heidenverfolgungen genau entsprechen, gehen von der heidnischen Kultkirche aus. Der römische Staat ist daran nur insofern beteiligt, als auch die heidnische Kultkirche zugleich Nation und Vaterland ist²³¹. Der Heiland der heidnischen Kultkirche ist der Kaiser. Der Kaiser ist der Messias aller Synkretisten²³². Der römische Staat wandelt sich in eine Kirche und der Herrscher in einen Khalifen, der nicht ein Gebiet regiert, sondern vor allem Gläubige beherrscht²³⁰. Auch im römischen Staat wird im dritten Jahrhundert die Rechtgläubigkeit Voraussetzung wirklicher Staatszugehörigkeit.

Gegen Ende des dritten Jahrhunderts erhebt Diocletian den Mithras zum henotheistischen Reichsgott²³³. Die Priester der synkretistischen Kultkirche unterscheiden sich, seelisch wenigstens, um nichts von den christlichen. Seit dem Kommentar des Poseidonios zum platonischen Timaios ist diese platonische Schrift die Bibel der Synkretisten²³⁴. Nume-

nios überträgt auf Plato einfach das Amt des christlichen Gottessohnes. Die Göttergestalten des platonischen Timaios verwandeln sich zu gnostisch phantastischen Wesen. Die okzidentale Spekulation ist eingetaucht in die dunklen Fluten orientalischer Mystik²³⁵. Mit der kabbalistischen Ausdeutung des Timaios bereitet Numenios den Neuplatonismus vor, der mehr als eine Philosophenschule sein will. Proklos ist ein echter Kirchenvater, der in Träumen Erleuchtungen über eine schwierige Textstelle empfängt und der, außer den chaldäischen Orakeln und Platons Timaios, die für ihn kanonisch sind, alle Schriften vernichtet sehen will²³⁶. Seine Hymnen sind Zeugnisse der Zerknirschung eines echten Eremiten. Die Angst vor der Sünde, das Ringen mit der Versuchung, die tiefe Zerknirschung über die eigene Schlechtigkeit erinnern aufs lebhafteste an den Seelenzustand manches christlichen Eremiten²³⁶. Hierokles vergleicht den neuen pythagoräischen Magier Apollonios von Tyana mit Christus²³⁷, und sein Moralbrevier für Gläubige der neuen pythagoräischen Gemeinschaft läßt sich nur schwer von einem christlichen unterscheiden²³⁸. Bischof Synesios wird von einem neuplatonischen zu einem christlichen Kirchenfürsten, ohne daß eigentlich eine Bekehrung stattfindet, er behält auch seine Theologie bei und verändert nur die Namen²³⁹. Asklepiades schreibt ein umfassendes Werk über die Gleichheit sämtlicher Theologien²⁴⁰. Es gibt heidnische so gut wie christliche Evangelien und Heiligenleben. Zwischen diesen Schriften, die mit einem Gebet anfangen und schließen, besteht eigentlich gar kein Unterschied²⁴¹. Ähnlich wie Paulus bezeichnet Porphyrios als die vier göttlichen Elemente: Glaube, Wahrheit, Liebe und Hoffnung²⁴². Was Origenes für die christliche Kirche bedeutet, ist Plotin für die heidnische Kirche. Koch²⁴³ hat es wahrscheinlich gemacht, daß Origenes und Plotin Schüler von Ammonios Sakkas sind. In Plotin laufen die Linien griechischer Philosophie und gnostischer Spekulation zusammen, die von da an geeint im Neuplatonismus weiterfließen.

Der größte Nachfolger Plotins, *Jamblich*, entwirft um 300 für die heidnische Kultkirche das System einer orthodoxen Theologie und einer priesterlichen Hierarchie mit strengem Ritual. Das persönliche, religiöse Erlebnis tritt zurück zu Gunsten einer mystischen Kirche mit Weihungen, peinlicher Kulterfüllung, mit einem der magischen Handlung verwandten Ritus, mit einem Klerus²⁴⁴. Ein orthodoxer Fanatismus durchweht dieses System, und es kündigt sich darin schon die neue Zeit an, die durch den Versuch Julians charakterisiert ist. Julian will die heidnische Kirche für alle Ewigkeit aufrichten. Es ist falsch, den Versuch Julians als ein vereinzelter Unternehmen darzustellen. Julian hat nur das Programm Jamblichs durchgeführt²⁴⁴. Jamblich wird von Julian unmittelbar in die Nähe Platons gerückt und so als kanonisch erklärt²⁴⁵. Viele der Inschriften zu Ehren Julians lassen sich kaum anders übersetzen als:

es ist nur ein Gott und Julian ist sein Prophet²⁴⁶. Nur darum kann die römisch-katholische Kirche in den Organismus des römischen Reiches hineinwachsen, weil das heidnisch römische Reich im dritten Jahrhundert selbst eine Kirche ist.

Der Staat ist seit dem dritten Jahrhundert ganz in die Gemeinschaft der Gläubigen, in die Kirche völlig eingebettet. Die christliche Gemeinschaft umfaßt das Diesseits wie das Jenseits, die Rechtgläubigen wie die guten Engel und Geister. In dieser Gemeinschaft bildet der Staat nur eine kleinere Einheit der sichtbaren Seite des *corpus mysticum*. Die *civitas Dei* ist weder eine antike polis noch ein neuzeitlicher Staat²⁴⁷. Denn die polis und der Staat haben ihren Schwerpunkt im Diesseits, in einem bestimmten geographischen Ort. Die *civitas Dei* aber ist weder an einen Raum, noch an die Menschen eines Gebietes gebunden; sie läßt sich am ehesten mit der islamischen Gemeinschaft vergleichen. „Die mystische Gemeinde des Islam erstreckt sich vom Diesseits in das Jenseits, sie reicht über das Grab hinaus, indem sie verstorbene Muslime früherer Generationen, ja sogar die vorislamischen Gerechten umfaßt. Mit ihnen allen fühlt sich der Muslim zu einer Einheit verbunden, sie helfen ihm und auch er kann ihre Seligkeit noch durch Zuwendung eigener Verdienste steigern“²⁴⁸. Dies ist der Grund, darauf der augustinische Gottesstaat errichtet ist.

In den zweiundzwanzig Büchern des Gottesstaates legt Augustin das geistige Fundament für das Heilige Römische Reich des Mittelalters, das von Konstantin bis in die deutsche Kaiserzeit reicht. Die eschatologische Hoffnung auf das Reich, die sich in der Christenheit seit der Johanneischen Apokalypse nur als Chiliasmus äußern kann, verliert ihre letzte Stoßkraft und wird von Augustin in das System der Kirche gebannt²⁴⁹. Denn im Gegensatz zu den älteren Kirchenvätern bekämpft Augustin den Chiliasmus nicht, sondern er deutet den Chiliasmus so um, daß er seine eschatologische Spannkraft verliert. Der augustinische Chiliasmus trägt das Antlitz der Kirche, und dies ist nur möglich, weil Augustin die Grundrichtung des Chiliasmus *umkehrt*. Das chiliastische Reich wird allgemein als zukünftig gedacht. Aber eben diese Zukünftigkeit des tausendjährigen Reiches kehrt Augustin um: nach seiner Meinung verfehlt der zukünftige Chiliasmus den Sinn der Johanneischen Offenbarung. Denn „jetzt schon ist die Kirche das Reich Christi und das Himmelsreich“²⁵⁰. Das tausendjährige Reich der Apokalypse ist die Zeit der Herrschaft der Kirche. Das Reich Gottes ist in der Kirche vorgezeichnet und verwirklicht: „Unterdessen da der Teufel tausend Jahre gebunden ist, herrschen die Heiligen mit Christus auch tausend Jahre, eben diese tausend Jahre ohne Zweifel, die auch ebenso zu verstehen sind, nämlich von der gegenwärtigen Zeit der ersten Ankunft Christi“²⁵⁰.

7
Damit ist die Hoffnung auf das tausendjährige Reich endgültig aus der Kirche verdrängt und wird fortan die Sache von Sekten. An die Stelle der *allgemeinen* Eschatologie tritt die *individuelle* Eschatologie. In der Mitte steht jetzt das Schicksal der Seele, und die Endzeit ist verdrängt vom letzten Tag des menschlichen Lebens. Die individuelle Eschatologie beherrscht von Augustin an die christliche Religion der katholischen und protestantischen Konfession. Die allgemeine Eschatologie, die in sich die Hoffnung auf das Reich trägt, tritt im christlichen Raum von nun an als *Häresie* auf ²⁵¹.

Auf dem Grund der augustiniſchen *civitas Dei* ist der mittelalterliche Staat errichtet. Im christlichen Zeitalter gibt es nicht Staat und Kirche, sondern im *corpus christianum* ist der Staat jederzeit im Schoß der Kirche eingebettet. Der Staat ist wesentlich auf Gott gerichtet: *theonom* ²⁵². Ein Weltstaat aber, der nicht Gott zugewandt ist, verfällt den Dämonen. Der Gegensatz von göttlicher und dämonischer Wirklichkeit ist das innerste Motiv des augustiniſchen *de civitate Dei*. Der *civitas Dei* steht die *civitas terrena* gegenüber, die identisch ist mit der *civitas diaboli* ²⁵². Augustin vermeidet meist den Ausdruck *civitas diaboli*, weil er zu stark an den manichäischen Dualismus von Gott und Teufel erinnert.

Der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich wird für Augustin und die *mittelalterliche Geschichtsphilosophie* ²⁵³ zum Prinzip der Geschichte. Auch Augustin blickt über das *imperium Romanum* hinaus. Auf Rom folgt keine neue Welt, sondern das Ende. In diesen Aufriß spannt sich die ganze Geschichtssystematik des Mittelalters. Alle Heimſuchungen durch die Germanen werden nur als Strafe Gottes angesehen, die das Reich reinigen und bessern soll. Rom steht so lange wie die Welt steht ²⁵⁴. Hungersnöte, Seuchen, Erdbeben, Kometen und Finsternisse, noch mehr aber: soziale und politische Wirren werden im Westen immer apokalyptisch gedeutet. Die verheerenden Züge der Völkerwanderung und der Normannen, der Einsturz des alten Römerreichs, die drohende Herrschaft der Sarazenen werden leicht als jene „Kriege und Empörungen“ gedeutet, die die Evangelien als Vorzeichen des Endes kündigen. Um das Jahr 1000 steigert sich die allgemeine Erregtheit so, daß der Puls des mittelalterlichen Lebens stockt ²⁵⁵. Dennoch kennen die apokalyptischen Stöße der Völkerwanderung um das Jahr 1000 die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht ²⁵⁵ und fügen sich darum noch in das Schema des mittelalterlichen Systems. In diesem hat auch die bunte Fülle von apokalyptischem, mystischem und apokryphem Legenden- und Erzählungsgut Platz, darin das Ende in erwünschte Greifnähe rückt. „Antichristsagen, Umstände der letzten Ankunft und Zustände des Jenseits werden in den Summen erörtert und nicht minder dringt bis ins Einzelne ausgeformtes Mythengut in die universale Geschichtsschreibung“ ²⁵⁶. In den Periodisierungen der Weltgeschichte meldet sich

aber ein Element, das über das mittelalterliche System hinausweist und eine neue Weise der Weltauslegung in sich verhüllt. Denn in einer *summa theologica* hat eine richtungshafte, zielstrebige Betrachtung der Geschichte keinen Platz. Otto von Freisings *Historie* mündet in eine Eschatologie, die im ganzen Werke schon latent zu spüren ist: das Greisenalter der Menschheit ist gekommen, die müde Zeit, welche durch die tönernen Füße des Kolosses Daniels versinnbildet wird. Auch die verstärkte Spannung der Gegensätze weist nach Otto von Freising auf das nahe Ende²⁵⁶.

Die Dichtung vermittelt zwischen Geschichtsschreibung und Volkssage. Die anfänglich gelehrte Antichristliteratur, von Adso's *libellus de antichristo* ausgehend, wird durch die Spiele und im dreizehnten Jahrhundert durch die Dichtung der *Fahrenden* populär. „Durch Walther, Reimar von Zweter, Konrad von Würzburg, durch die großen Dichtungen Frau Avas und Heinrichs von Neustadt dringt weitere eschatologische Mythik aus der Kirche in Kunst und Volk hinaus“²⁵⁶. Alles politische und religiöse Geschehen wird sofort apokalyptisch gespiegelt: als chiliastischer Endreichstraum, der sich an Karl dem Großen, Barbarossa oder Friedrich dem Zweiten entzündet, oder als chiliastisches Papsttum in den Engelpapstsagen. All dies unklare Gären klärt sich auf in Joachim von Floris²⁵⁷.

Wohl ist in der Theologie *Joachims* alles geformt an christlichen Verheißungen und Erwartungen, aber übertragen auf eine neue Zeit, verkündigt mit einem *neuen* Geschichtsanspruch, der sich neben und im Laufe der Entwicklung gegen den geschichtlichen Anspruch der römischen Kirche stellt²⁵⁸. Denn in der joachimitischen Theologie der Geschichte folgt auf den status der Kirche ein neuer veränderter status der menschlichen Gemeinschaft: das Zeitalter des Heiligen Geistes. Wenn Joachim mit dem Jahre 1200 das neue Weltalter des Heiligen Geistes beginnen läßt, so spricht sich darin der Versuch aus, gegenüber dem *corpus christianum* des Mittelalters Selbstständigkeit zu gewinnen. Joachim zertrümmert das duale Geschichtsbild Augustins, welches die mittelalterliche Metaphysik bestimmt, und stellt die *ecclesia spiritualis* als etwas Drittes der Religion des Alten und Neuen Testaments entgegen.

Damit bekommt Joachim das Wesen der Neuzeit in den Blick und tauft sie zum Jahrtausend der Revolution. Denn die neue Zeitrechnung Joachims und seine Periodisierung der Geschichte muß im Zusammenhang mit allen folgenden apokalyptischen Wellen der Neuzeit erkannt werden. Notwendig setzt Joachim dabei die erste Welle mit dem ganzen Jahrtausend apokalyptischer Flut gleich, aber er erfaßt am ersten Aufbruch das Gesetz der Neuzeit²⁵⁹. Neben dieser Tat Joachims verblaßt der leidige Streit um den Beginn der Neuzeit. Ist doch das Schema: Altertum-Mittelalter-Neuzeit nichts anderes als ein verweltlichter Ausläufer der joachimitischen Prophetie von den drei Zeitaltern: des Vaters,

des Sohnes und des Heiligen Geistes. Jede revolutionäre Eschatologie ist seit Joachim der Meinung, daß mit ihr, jenseits von Altertum und Mittelalter, die nur Vorgeschichte gewesen sind, etwas Endgültiges beginne: das dritte Reich, das Zeitalter des Heiligen Geistes, in welchem die Erfüllung liegt.

Literaturhinweise

- ¹ Meyer II 139 f. ² a. a. O. 156 f. ³ Bickermann 18. ⁴ Volz 11. ⁵ Baumgartner 69-
⁶ a. a. O. 70 f. ⁷ 1 f. ⁸ 1903, 20 f. ⁹ 712. ¹⁰ 660 f. ¹¹ 324. ¹² v. Gall 165. ¹³ VII/235.
¹⁴ Eisler 680. ¹⁵ Herford 224. ¹⁶ Fuchs 5 f. ¹⁷ Tacitus hist. V/13. ¹⁸ Josephus bell. II/1,
¹⁹ Josephus antiq. XVII/9₃. ²⁰ Matth. 11₁₂. ²¹ antiq. XVIII/5₃. ²² Luk 1₂₄. ²³ Taanit
bab. 23 b. ²⁴ Matth. 31, Mark 1₄, Luk 3₃. ²⁵ Matth. 3₅. ²⁶ Otto 58. ²⁷ Matth. 3₆. ²⁸ 1926,
424. ²⁹ 91₅₋₁₀. ³⁰ Matth 24₂₇. ³¹ Matth 3₁₁. ³² Dibelius 56. ³³ Apg 19₁. ³⁴ Eisler 107.
³⁵ Kähler 32. ³⁶ Otto 5. ³⁷ Origenes c. Celsum VII/9. ³⁸ Mark 1₁₅, 15. ³⁹ Mark 1₄. ⁴⁰ Mark
1₁₄. ⁴¹ gegen Otto 52. ⁴² Matth 3₂. ⁴³ Luk 3₃. ⁴⁴ Matth 10₆. ⁴⁵ Mark 1₁₂. ⁴⁶ Goguel 165,
Otto 60. ⁴⁷ Matth 11₇. ⁴⁸ Apg 19, f. ⁴⁹ Lidzbarski J 104. ⁵⁰ Matth 11₁₁. ⁵¹ Matth 11₁₃.
⁵² Matth 5₂₁, 21. ⁵³ Matth 17₁₂. ⁵⁴ Schweitzer 1926, 16. ⁵⁵ Otto 34. ⁵⁶ a. a. O. 24 f.
⁵⁷ a. a. O. 41. ⁵⁸ Matth 6₉. ⁵⁹ Otto 80. ⁶⁰ Luk 10₃₈. ⁶¹ Otto 32. ⁶² Luk 11₂₀. ⁶³ Otto 78.
⁶⁴ Matth 11₅. ⁶⁵ Eisler 208. ⁶⁶ Matth 19₃₀. ⁶⁷ Talmud bab. Baba Batra 10 b. ⁶⁸ Eisler
163 f. ⁶⁹ Otto 46. ⁷⁰ Röm 1₃. ⁷¹ Mark 12₃₅ f. ⁷² Eisler 180. ⁷³ Littmann 27. ⁷⁴ Eisler 190.
⁷⁵ Schweitzer 1926, 395. ⁷⁶ Mark 1₂₇. ⁷⁷ Matth 11₄₋₆. ⁷⁸ 1926, 394. ⁷⁹ Matth 16₂₀. ⁸⁰ Otto
184. ⁸¹ Matth 16₁₇. ⁸² Eisler 216. ⁸³ Pieper 34. ⁸⁴ a. a. O. 10. ⁸⁵ 217 f. ⁸⁶ Luk 9₁. ⁸⁷ Luk
10₁. ⁸⁸ Gal 2₈. ⁸⁹ Luk 14₃₃. ⁹⁰ Mark 10₂₁. ⁹¹ Mark 9₃₄. ⁹² Matth 10₃₈. ⁹³ Matth 7₂₄. ⁹⁴ Matth
7₂₈, 29. ⁹⁵ Matth 11₁₂. ⁹⁶ Matth 5₂₁. ⁹⁷ Eisler 243. ⁹⁸ Jerem 2₂. ⁹⁹ Hosea 12₁₀. ¹⁰⁰ Eisler
248. ¹⁰¹ Mark 8₃. ¹⁰² Matth 6₃₅₋₃₅. ¹⁰³ Mark 13₇. ¹⁰⁴ Windisch 177. ¹⁰⁵ Matth 24₂₈. ¹⁰⁶ Exo-
dus 14₁₂. ¹⁰⁷ Matth 10₂₃. ¹⁰⁸ Schweitzer 1926, 406 f. ¹⁰⁹ Mark 6₃₀₋₃₃. ¹¹⁰ Matth 11₂₀₋₂₄.
¹¹¹ Matth 11₂₅₋₃₀. ¹¹² Mark 8₃₁. ¹¹³ Otto 207. ¹¹⁴ a. a. O. 212. ¹¹⁵ Jesaja 53_{11, 12}. (Über-
setzung Otto 211). ¹¹⁶ Mark 10₄₅. ¹¹⁷ Schweitzer 1926, 437. ¹¹⁸ Spengler II/256.
¹¹⁹ Petras 23 f. ¹²⁰ Baur 1837, 21 f. ¹²¹ a. a. O. 30 f. ¹²² Petras 25. ¹²³ a. a. O. 26.
¹²⁴ Bauer 11 f. ¹²⁵ a. a. O. 221. ¹²⁶ a. a. O. 4 f. ¹²⁷ a. a. O. 221 f. ¹²⁸ a. a. O. 302.
¹²⁹ a. a. O. 219 f. ¹³⁰ a. a. O. 327. ¹³¹ Petras 29 f. ¹³² Epistel 41. ¹³³ de rerum nat. V/18.
¹³⁴ Bauer 222. ¹³⁵ Eisler 735. ¹³⁶ Koloss 2₁₂. ¹³⁷ Apg 18₂₄ f. ¹³⁸ I. Kor 12_{12, 13}. ¹³⁹ Poehl-
mann I/527. ¹⁴⁰ Schweitzer 1930, 102 f. ¹⁴¹ Röm 5_{12, 18, 19}. ¹⁴² Röm 5_{14, 15}. ¹⁴³ I. Kor
15₄₄ β-40. ¹⁴⁴ Theol. Wörterbuch Art. Adam. ¹⁴⁵ Gen 1₂₇. ¹⁴⁶ Gen 2₇. ¹⁴⁷ Koloss 1₁₅.
¹⁴⁸ Jesaja 53. ¹⁴⁹ Röm 6_{3, 4}. ¹⁵⁰ I. Kor 15₁₆₋₁₉. ¹⁵¹ I. Kor 15₂₀₋₂₀. ¹⁵² Petras 42. ¹⁵³ I. Kor
12₁₃. ¹⁵⁴ Gal 2₁₀. ¹⁵⁵ Petras 44 f. ¹⁵⁶ Bauer 171 f. ¹⁵⁷ a. a. O. 58. ¹⁵⁸ Petras 34. ¹⁵⁹ Otto
203. ¹⁶⁰ Apg 1₁. ¹⁶¹ Mark 10₂₉. ¹⁶² Luk 10₈₋₁₂. ¹⁶³ Kittel 71. ¹⁶⁴ Jakbr 4₄. ¹⁶⁵ Jakbr 5₁₋₉.
¹⁶⁶ Troeltsch 48. ¹⁶⁷ Luk 13₃₀. ¹⁶⁸ I. Kor 15₂₃ f. ¹⁶⁹ Apg 8₁₂. ¹⁷⁰ I. Kor 2₂. ¹⁷¹ Schweitzer
1930, 113. ¹⁷² Werner 200. ¹⁷³ I. Kor 7₂₀. ¹⁷⁴ Eisler 757 f. ¹⁷⁵ Origenes c. Celsum V/16.
¹⁷⁶ Vischer 126. ¹⁷⁷ a. a. O. 71. ¹⁷⁸ a. a. O. 132 (Harnack). ¹⁷⁹ 12_{15, 21}. ¹⁸⁰ Schürer II/448.
¹⁸¹ Vischer 27. ¹⁸² Lohmeyer 1919, 33. ¹⁸³ 20_{1/3} und 20₆. ¹⁸⁴ 20-21₁. ¹⁸⁵ 17₅. ¹⁸⁶ Mark
13₂₂. ¹⁸⁷ Werner 107. ¹⁸⁸ 2₁ f. ¹⁸⁹ 3₁₁. ¹⁹⁰ 3₃ f. ¹⁹¹ Werner 111. ¹⁹² 23₃. ¹⁹³ Harnack 1909,
I/188. ¹⁹⁴ Werner 698. ¹⁹⁵ Frick 82. ¹⁹⁶ Quis dives salvetur 21₃. ¹⁹⁷ Strom I/26₁₇₂ vgl.
Frick 90. ¹⁹⁸ 329 f. ¹⁹⁹ 14. ²⁰⁰ Origenes-Balthasar 117 f. ²⁰¹ a. a. O. 69 f. ²⁰² a. a. O. 74 f.
²⁰³ a. a. O. 86 f. ²⁰⁴ Koch 36 f. ²⁰⁵ a. a. O. 38. ²⁰⁶ a. a. O. 28. ²⁰⁷ a. a. O. 120. ²⁰⁸ peri-
euches 26 Koetschau II/363. ²⁰⁹ Röm Com 3, 10. ²¹⁰ Koch 31. ²¹¹ a. a. O. 31/32.
²¹² a. a. O. 77. ²¹³ a. a. O. 32. ²¹⁴ Völker 62 f. ²¹⁵ a. a. O. 234. ²¹⁶ s. o. 37, Jonas 260.
²¹⁷ Werner 149. ²¹⁸ 14. ²¹⁹ Köhler 258 f. ²²⁰ Werner 151. ²²¹ Eisler 761. ²²² Ser 56.
Klostermann-Benz 11₁₃₀. ²²³ de princ. IV₂₄. ²²⁴ Nigg 75. ²²⁵ Werner 112. ²²⁶ Tertullian
Apologie 39. ²²⁷ 2₃ f. ²²⁸ Geffcken 31. ²²⁹ a. a. O. 19. ²³⁰ a. a. O. 11, Spengler II/243 f.
²³¹ Spengler II/243 f. ²³² Geffcken 16. ²³³ a. a. O. 29. ²³⁴ a. a. O. 35. ²³⁵ a. a. O. 36.
²³⁶ a. a. O. 204, Spengler II/243 f. ²³⁷ Spengler II/310. ²³⁸ Geffcken 202. ²³⁹ a. a. O.
214. ²⁴⁰ a. a. O. 200. ²⁴¹ a. a. O. 226 f. ²⁴² a. a. O. 74. ²⁴³ 300. ²⁴⁴ Geffcken 113. ²⁴⁵ a. a.
O. 134. ²⁴⁶ Spengler II/311, Geffcken 140. ²⁴⁷ Salin 47. ²⁴⁸ Horten XII. ²⁴⁹ Frick
138 f. ²⁵⁰ XX/9. ²⁵¹ Eger 47. ²⁵² Tillich 1930, 238. ²⁵³ vgl. Eicken 1 f. ²⁵⁴ Troeltsch 112.
²⁵⁵ Nigg 142 f. ²⁵⁶ Balthasar I/24. ²⁵⁷ Balthasar I/25. ²⁵⁸ Benz 3. ²⁵⁹ Rosenstock 20.

Drittes Buch

DIE THEOLOGISCHE ESCHATOLOGIE
EUROPAS

Das Gesetz der Neuzeit

Die Geschichte der neuzeitlichen Eschatologie läßt, wenn der Blick auf das wesentliche Geschehen geheftet bleibt, eine gesetzmäßige Rhythmik erkennen. Die Summe der Eschatologie läßt sich in der alten apokalyptischen Formel: Reich Gottes auf Erden zusammenfassen. Die Formel vom Reich Gottes auf Erden ist zweisinnig, und der Akzent liegt jeweils entweder auf dem Beginn oder auf dem Ende. Es ist zunächst die Vorstellung vom kommenden, zukünftigen Reich Gottes, die den gültigen Horizont eines Lebenskreises sprengt. Ein geschlossenes, gereiftes System das in sich selbst den ruhenden Pol gefunden, sich selbst absolut gesetzt und alle sprengenden Gewalten eingedämmt hat, wird zunächst durch die Prophetie vom Reich Gottes als *ecclesia spiritualis* aufgebrochen. Das innerliche Licht einer *ecclesia spiritualis* aber brennt die Mauern der äußeren Institutionen nieder. Das innerliche Licht wird zur verzehrenden Flamme und wandelt sich in ein Feuer auf Erden. Damit rückt das Ende der apokalyptischen Formel in die Mitte. Die Verkündigung des Reich Gottes drängt zur Verwirklichung. Dieser Rhythmus von Verkündigung und Verwirklichung, von „*ecclesia spiritualis*“ und „auf Erden“ durchzieht das eschatologische Geschehen.

Eine jede der apokalyptischen Wellen der Neuzeit variiert dieses Thema und hebt eine Seite hervor. Jede neue Eschatologie sprengt einen gültigen Horizont und wird deutlich, wenn sie als neue Stimmlage überlaut wird, denn die Sprache der revolutionären Eschatologie wendet einen Ton der Beweisführung an, der dem vorrevolutionären Menschtum fremd ist. Mit jeder neuen apokalyptischen Welle wird eine neue Syntax geschaffen, und der Sinnbruch in der Sprache läßt den alten und neuen Menschen einander wahnsinnig erscheinen. „Den Alten ist gesagt, ich aber sage euch. . .“, das ist die ewig wiederkehrende Situation apokalyptischer Zeiten, die wahrhaft aus den Fugen sind. Denn der alte Mensch ist dem neuen ein Leichnam, ein gewesener Mensch, wie die Russen die Emigranten bezeichnen, der neue Mensch ist dem alten ein Wahnsinniger: als solche sah der Aquinate Joachim und seine Jünger an¹.

Die joachimitische Theologie der Geschichte sprengt das System des mittelalterlichen Gottesstaates. Die Parole der *Ecclesia spiritualis*, zerstört die seit Augustin gültige Gleichung: Kirche = Reich Gottes, darauf der mittelalterliche Gottesstaat gründet. Joachim und die Spiritualen künden das Reich Gottes als *ecclesia spiritualis*, als ein geistiges Reich. Zu Ende geführt wird die joachimitische Geschichtstheologie durch die Theologie der Revolution Thomas Münzers. Denn Münzer

und die Täufer wollen das Reich Gottes, die *ecclesia spiritualis auf Erden* verwirklichen. Notwendig taucht darum bei Thomas Münzer das Problem der Gewalt auf, und seine Theologie rechtfertigt das Gewaltrecht des Guten. Die Theologie der Revolution ist die Theologie der Gewalt.

Der Zusammenbruch in Münster beschließt das Kapitel der täuferischen Revolution, die sich im Schatten des mittelalterlichen Gottesstaates vollzieht. Inzwischen zerbröckeln die christlichen Fundamente der mittelalterlichen Welt. Erst die Aufklärung schafft ein neues System, das gleichgewichtet ist und das in der *ratio* eine neue Mitte findet. In der Zeit des Rationalismus setzt sich die „Kirche der Vernunft“ dem Reich Gottes gleich. Daß die Göttin der Vernunft und ihre Kirche im katholischen Frankreich Triumphe feiert, ist nicht zufällig, und schon Dostojewski hat in seinen politischen Schriften den Zusammenhang zwischen Rationalismus und Katholizismus aufgedeckt. Das Zeitalter der Aufklärung erborgt sich seinen Geschichtsanspruch von der katholischen Kirche. Mittelalter und Aufklärung sind die beiden statischen Lebenskreise im europäischen Raume. Die Kirche des Mittelalters und die Kirche der Aufklärung setzen sich beide absolut und ruhen auf der Gleichung: die Kirche *ist* das Reich Gottes.

Die kulturselige Zeitewigkeit der Aufklärung wird durch das Erdbeben in Lissabon erschüttert. Es tauchen Tiefen auf, die das System der *ratio* nicht einfangen kann. Am Problem des Bösen entzündet sich die Dialektik des deutschen Idealismus, die über das Zeitalter des Rationalismus hinaustreibt. *Lessing* eröffnet die Reihe derer, die das Reich Gottes nicht in der Welt des Rationalismus verwirklicht sehen, sondern das Reich Gottes als ein zukünftiges prophezeien. Die Konstellation Joachims ist wiederhergestellt. *Lessing* greift auch zurück auf die joachimitische Prophetie vom ewigen Evangelium. Die „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist das erste Manifest des *philosophischen Chiliasmus*, der die Eschatologie des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel bestimmt. In der „Philosophie der Weltgeschichte“ bewegt sich Hegel in der Bannmeile Joachims. Das „Reich Gottes“ der Hegelschen Philosophie der Religion ist identisch mit dem „intellektuellen Reich“ (*ecclesia spiritualis*) der Hegelschen Geschichte der Philosophie. Zu Ende geführt wird die Hegelsche Philosophie der Geschichte durch die Philosophie der Revolution des Marxismus. Die Linkshegelianer wollen das Reich Gottes, das Hegelsche „intellektuelle Reich“ auf Erden verwirklichen. Marx will die Welt am Leitfadern der Hegelschen Vernunft revolutionieren. Die Arbeiterklasse weiß sich, nach Engels, als Erbin des deutschen Idealismus.

Mit dem Marxismus verbinden sich Gruppen utopischer Sozialisten, die noch direkt an die Täufer anknüpfen (*Weitling*). Notwendig taucht auch bei Karl Marx das Problem der Gewalt auf und er rechtfertigt das

Gewaltrecht der Revolution. Die Philosophie der Revolution ist die Philosophie der Gewalt (Sorel). Die Gezeiten im Ablaufe der Revolution sind nicht belanglos und zufällig, sondern rhythmisch und notwendig. Ideen und Ereignisse, die das Wesen des Menschen und das Antlitz eines Menschentums verändern, lassen sich nicht in Momenten zusammendrängen, sondern wollen lange durchlitten werden: sie vollziehen sich innerhalb einer geschichtlichen Ökonomie, die scheinbar getrennte Jahrhunderte in sich begreift¹. Weil der Geist der Eschatologie sich selbst von Mal zu Mal deutlicher erkennt, beschleunigen sich die Gezeiten des Ablaufs. Der zeitliche Ablauf der philosophischen Eschatologie ist rascher als der der theologischen Eschatologie.

Daß es sich bei dem gesetzmäßigen Rhythmus der Eschatologie nicht nur um eine einmalige spezielle Entwicklung des christlichen Europas handelt, lehrt der Vergleich mit der Entwicklung der jüdischen Eschatologie im selben Zeitraum. Der Sohar, das Grundbuch jüdisch-eschatologischer Mystik ist um die Zeit entsiegelt worden, da die Strömung der Spiritualen in Petrus Olivi ihrem Höhepunkt sich nähert. Die Eschatologie des Sohars wie überhaupt der spanischen Kabbala bewegt sich in Bahnen, die isotop zu denen Joachims und der Spiritualen verlaufen. Es sind wohl auch geschichtliche Zusammenhänge nicht von der Hand zu weisen. Wie die Eschatologie Joachims und der Spiritualen durch Münzer und die Täufer radikalisiert wird, so wird auch die Eschatologie des Sohars und der spanischen Kabbala in der Lurianischen Kabbala radikalisiert. Wie die Täufer und Münzer wollen auch die Adepten Lurias mit Gewalt, freilich durch die magische Gewalt des Gebetes das Reich Gottes auf Erden sichtbar herbeizwingen. Die messianische Welle Sabatai Zwis hängt innerlichst mit dem Lurianischen Stürmen des Endes zusammen. Und auch Münster, dieses konzentrierteste Geschehen des Täuferiums, hat in Safed, der Kabbalistenstadt, sein Gleichnis. In Safed sollte diejenige heilige Gemeinde entstehen, an die der Sohar wie die mittelalterlich jüdische Eschatologie die Erlösung knüpfte.

Ist die Geschichte der europäischen Eschatologie das innerste Geschehen der Geschichte, so wird sie instrumentiert durch die Geschichte der europäischen Revolutionen, welche das Außen dieses Innen ist. Eine Geschichte der europäischen Revolutionen aber ist identisch mit der Geschichte des Verlustes der christlich-katholischen Substanz Europas. Um 1800 will Novalis in seiner Schrift: Christenheit und Europa die Menschheitskreise Christenheit und Europa gleichsetzen. Solche Bestrebungen sind um 1800 nur noch Romantik, aber am Ursprung Europas im vorjoachimitischen Abendland besteht Einheit zwischen katholischer Christenheit und europäischem Menschentum.

Das *ptolemäische* Weltbild bestimmt die mittelalterliche Kirche. Die Welt ist so, wie sie ist, ein Abbild ihres Urbildes, und durch die Steigerung

ihrer eigenen Eigentlichkeit nähert sich das weltliche, unvollkommene Abbild seinem Urbild. Die ptolemäische Erde hat den Himmel über sich, und alles, was auf ihr geschieht, ist Abbild des Urbildes: Symbol. Das ptolemäische Menschentum, dessen Welt sich noch als das Abbild ihres eigenen Urbildes weiß, sucht die Erfüllung in der Steigerung auf die Idee hin. Die Kirche als Leib Christi ist Mittäterin dessen, was Christus tut. Die mittelalterliche Kirche ist *charismatisches* Christentum. Die Mitte der mittelalterlichen, christlichen Religion ist die Messe, in der sich Himmel und Erde vereinigen². Die Geschichte der europäischen Revolutionen ist die Geschichte der Abwendung vom ptolemäischen Kyrios-Christos-Kult, vom charismatischen Christentum des Mittelalters. Das Wort Revolution findet sich bei den Vätern des modernen Weltbildes, bei Kopernikus und Galilei. Durch sie erlebt das neuzeitliche Menschentum sein geschichtliches Dasein als *Revolution*. Im Hauptwerke des Kopernikus von 1543, aber auch schon bei Dante, heißt Revolution die Umdrehung der Himmelskörper und Himmelswelten. Schon das erste Geschlecht nach Dante wendet die Vorstellung vom Gestirnumlauf auf die Ereignisse in den kleinen italienischen Stadtstaaten an. Die ewigen Verfassungsänderungen in diesen Kleinstaaten erscheinen wie ein Welt-schauspiel. Seitdem Galilei und seine Zeitgenossen, Rohan und Hobbes, den Menschen als Staubkorn auf dem Planeten bestimmt und ihn aus der Mitte des Kosmos geworfen haben, wagt man es, die verhängten Umwälzungen der großen Reiche als Revolutionen zu bezeichnen³.

Im *kopernikanischen* Weltbild ist die Welt eine Erde ohne Himmel². Die Erde spiegelt keinen Himmel wieder, und die Eigentlichkeit der Welt erreicht das kopernikanische Menschentum nicht, indem es die Welt einem oberen Urbild annähert, sondern indem es die Welt nach einem Ideal, das in der Zukunft liegt, revolutioniert. In der ptolemäischen Welt herrscht der platonische *Eros*, der oben und unten einander nähert, in der kopernikanischen Welt herrscht der *Geist*, der vorwärts strebt. Das Ethos des kopernikanischen Menschentums ist ein Ethos der Zukunft. Weil der Himmel, das Oben seinen Wertgehalt verliert, konzentriert sich der Wertwille auf die Zukunft. Weil sich der kopernikanische Raum seines Sinnes entleert, liegt die Erfüllung des kopernikanischen Menschentums in der Zeit und damit in der Geschichte.

Die Wendung vom ptolemäischen Weltbild zum kopernikanischen vollzieht sich nicht plötzlich und tritt nicht erst mit Kopernikus ein. Die Anfänge des kopernikanischen Weltbildes reichen zurück bis auf Joachim von Floris. Denn Joachim reißt die Scheidewand zwischen Irdischem und Himmlischem nieder, indem er die Erfüllung in eine fest datierbare, nahe Zukunft pflanzt. Das platonische Verhältnis von Abbild und Urbild, welches Origenes und Augustin zwischen irdischer Geschichte und himmlischer Lenkung aufstellen, verwandelt sich für Joachim in

eine innergeschichtliche Potenzreihe: das jenseitige Reich des Himmels wird zum Endreich des Geistes⁴. In der joachimitischen Theologie der Geschichte wird Christus, der ruhende Pol des Christentums, in den trinitarischen Geschichtsprozeß hineingerissen. Während Christus für die mittelalterlich-katholische wie für jede christliche Kirche die absolute Mitte ist, die auch die Zeit in ein Vor und Nach spaltet, wird Christus in der joachimitischen und dann in der neuzeitlichen Theologie der Geschichte zu einer Potenz im Prozeß der Geschichte. Wenn schließlich Hussiten und Reformierte das Papsttum und die charismatische Kirche ablehnen, so fällt der letzte Wert und Bezugspunkt der katholischen Kirche: die Einheit der Christenheit. Und doch ist noch das lutherische Christentum stark mit dem Katholizismus verbunden, denn auch seine Grundlage ist Paulus. Darum kann es noch eine reformierte Kirche geben, weil das paulinische Erbe der Reformation die Gleichung von Kirche und Christus enthält. Wenn Luther noch im „Wort Gottes“ die neue Mitte schafft, um die sich die reformierte Gemeinde sammeln kann, so bedeutet das für Luther noch geheiligte, charismatische Wort Gottes für Münzer in joachimitischer Nachfolge nur einen Fetzen Papier. Damit sind die letzten Bindungen der christlichen Gemeinsamkeit gefallen, und der Weg steht offen für eine spirituelle Religion Sebastian Francks und Jakob Böhmes. Im Schatten Christi kommt Prometheus auf. Der mythologische Punkt, an dem Prometheus auftritt, ist im deutschen Idealismus immer gegenwärtig und zu einer belebten Fixidee geworden⁵. Schelling ruft Prometheus ausdrücklich als das Symbol der Philosophie an. „Ist es nicht offenbar, daß die Neigung, das Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen, in allen philosophischen Reden und Untersuchungen herrschend ist? Diese Form des Denkens ist ewig... eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte“⁶. Marx feiert Prometheus als „Heiligen des philosophischen Kalenders“⁷.

Im Reiche des Prometheus aber wird Antichrist zum Ehrentitel. In den letzten Sätzen von „Glauben und Wissen“ formt Hegel den *Tod Gottes* in einen „spekulativen Karfreitag“ um. Das Gefühl, daß Gott selber tot ist, dieser unendliche Schmerz, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, versteht Hegel noch als ein Moment der höchsten Idee, nämlich als ein Moment der absoluten Freiheit⁸. Mit Recht bemerkt Feuerbach: „die bisherige Philosophie fällt in die Periode des Unterganges des Christentums, der Negation desselben, die aber noch zugleich die Position desselben sein sollte. Die Hegelsche Philosophie verdeckte die Negation des Christentums unter dem Widerspruch zwischen Vorstellung und Gedanken“². Feuerbach aber versteht sich weiter noch von Luther her. In einer besondern Abhandlung über das „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ weist Feuerbach die Identität des subjektiven

Glaubensbegriffes von Luther und seinem „Wesen des Christentums“ auf¹⁰. Endlich beweist Bruno Bauer seinen Zeitgenossen, daß schon Hegel Atheist und Antichrist gewesen sei¹¹. Im Kreise der Berliner Freien ist Antichrist ein Ehrentitel, den sich auch Karl Marx zulegt. Bruno Bauer entdeckt die wahre Genealogie des Christentums und weist mit seiner These, die die Geburt des Christentums aus dem Zerfall der politischen Freiheit in der römischen Welt behauptet, auf den jungen Hegel zurück und voraus auf Nietzsches Genealogie der Moral¹². „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“: so leitet Karl Marx seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie ein¹³. Nietzsche sieht sich vor dem abflutenden Gewässer der christlichen Religion. Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens, die ernstesten und die lässigsten, sind durchprobiert. Es ist Zeit zur Geburt von etwas Neuem. Wenn Heine die Taufe witzelnd zum Entreebillet in die europäische Kultur herabdrückt, so schüttelt seit Nietzsche der gute Europäer auch die letzte christliche Hülle ab. Damit ist auch die Geschichte der europäischen Apokalyptik zu Ende, denn das corpus christianum, das auch noch den Protestantismus in sich schloß, ist aufgelöst.

Joachimitische Prophetie und Hegelsche Philosophie

Die Theologie Joachims, die Ernst Benz im Zusammenhang mit der Geschichte der Spiritualen vortrefflich erörtert, gründet auf der Apokalypse Johannis. Seit Tyconius¹⁴, einem Vorläufer Augustins, hat die Johanneische Apokalypse nicht mehr in der Mitte der christlichen Theologie gestanden, und schon darin zeigt sich, daß die Theologie Joachims das augustinische System der Geschichte hinter sich läßt. Die Apokalypse enthüllt sich für Joachim als die Schrift der Heilsgeschichte, darin diese vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende, verhüllt in Rätself, Bildern und Visionen dargestellt ist. Die einzelnen Personen und Figuren, die verschiedenen Symbole der Apokalypse weisen auf bestimmte Personen, Gruppen und Ereignisse der Heilsgeschichte hin. Aufgabe des Exegeten¹⁵ ist es, den richtigen Schlüssel zu diesen Figuren und Symbolen zu finden, um damit das Geheimnis dieser Schrift zu entsiegeln und so die Heilsgeschichte enträtselfen und enthüllen zu können. Die Theologie Joachims ist wesentlich auf die Heilsgeschichte ausgerichtet, und all seine Spekulationen sind grundlegend geschichtliche. Die

Heilszeiten sind gegeneinander abgegrenzt und doch aufeinander bezogen wie das Alte und Neue Testament. Ablauf, Ziel und Vollendung der Heilsgeschichte läßt sich am Verlauf der vergangenen Perioden der Heilsgeschichte ablesen: an der Zeit des Alten Testaments, von Abraham bis Christus, und an der Zeit des Neuen Testaments, welche in sich die Geschichte der christlichen Kirche bis auf die Epoche Joachims begreift. In den Heilszeiten entsprechen sich alle wichtigen Ereignisse in ihrer Rolle und Folge. Damit ergibt sich ein System von Gleichzeitigkeiten¹⁶, denn bestimmte Personen und Ereignisse spielen innerhalb der zeitlich durch Jahrtausende getrennten Heilszeiten die gleiche Rolle und besitzen dieselbe geschichtliche Stellung¹⁷. Die Theologie Joachims überzieht das Alte und Neue Testament mit einem Netz von Beziehungspunkten, innerhalb deren eine bestimmte Ordnung und Abstufung herrscht.

Das trinitarische Wesen Gottes deutet die joachimitische Theologie wesentlich geschichtlich, so daß in den drei Zeiten jeweils eine der drei göttlichen Personen hervortritt. Wie *Hegel* versteht *Joachim* die drei Personen der Trinität als die drei Weltperioden der Geschichte. In dem Zusammenhang der drei Weltperioden tritt die Einheit der drei göttlichen Personen in der Trinität hervor. Die erste Weltperiode ist die Zeit des Vaters, die zweite die Zeit des Sohnes, die dritte die Zeit des Heiligen Geistes. Wie die Personen der Trinität, so stehen auch die Weltperioden zueinander im Verhältnis der Steigerung¹⁷. Aus der trinitarischen Schau der Geschichte, die *Joachim* entwirft, ergibt sich das Wesen der Dialektik. Der Hegelsche Dreitakt von These-Antithese-Synthese versteht sich nur vom joachimitischen Rhythmus des Zeitalters des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Darum besteht *Hegel* auch in der Philosophie der Weltgeschichte¹⁸ auf dem inneren Zusammenhang zwischen Trinität und dialektischem Verständnis der Geschichte. In rein joachimitischen Sätzen erläutert *Hegel* das Wesen seiner Philosophie der Geschichte. Wesen und Verlauf der Geschichte sind im Wesen des dreieinigen Gottes begründet. „Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses . . . Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte. In dieser Religion sind alle Rätsel gelöst, alle Mysterien offenbart geworden; die Christen wissen von Gott, was er ist, insofern sie wissen, daß er dreieinig ist. . . Wer von Gott nicht weiß, daß er dreieinig ist, der weiß nichts vom Christentum“¹⁸.

Die Idee der christlichen Brautmystik, welche in der Vereinigung von Christus und seiner Braut, der Kirche, das metaphysische Urbild der geschlechtlichen Vereinigung sieht, deutet die joachimitische Theologie dialektisch. Die charismatische Kirche der zweiten Zeit verlangt nach einem Sohn, der Träger ihrer Verheißungen sein soll: „Die Mutter Kirche, schreiend in ihren Wehen, sagt beständig in ihren Gebeten das

Wort, das ihr Urbild Rahel zu ihrem Manne sagte: Gib mir Kinder, sonst muß ich sterben“¹⁹. Die zweite Zeit trägt also ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern drängt nach Erfüllung in einer neuen Zeit. Die Idee der Entwicklung bestimmt den Verlauf, die Aufhebung (Hegel) und Folge der einzelnen Weltepochen und Heilszeiten: „Auf drei Weltordnungen (status) weisen uns die Geheimnisse der Heiligen Schrift: auf die erste, in der wir unter dem Gesetz waren, auf die zweite, in der wir unter der Gnade sind, auf die dritte, welche wir schon aus der Nähe erwarten, in der wir unter einer reicheren Gnade sein werden, weil Gott, wie Johannes sagt, uns Gnade für Gnade gab, nämlich den Glauben für die Liebe und beide gleicherweise. Der erste status also steht in der Wissenschaft, der zweite in der teilweise vollendeten Weisheit, der dritte in der Fülle der Erkenntnis. Der erste in der Knechtschaft der Sklaven, der zweite in der Knechtschaft der Söhne, der dritte in der Freiheit. Der erste in der Furcht, der zweite im Glauben, der dritte in der Liebe. Der erste ist der status der Knechte, der zweite der Freien, der dritte der Freunde. Der erste der Knaben, der zweite der Männer, der dritte der Alten. Der erste im Licht der Gestirne, der zweite im Licht der Morgenröte, der dritte in der Helle des Tages. . . Der erste status bezieht sich auf den Vater, der zweite auf den Sohn, der dritte auf den Heiligen Geist“²⁰.

Aus denselben Prinzipien der Liebe und Freiheit konstruiert Hegel die Weltgeschichte im Hinblick auf ein Ende der Erfüllung. Hegel zeigt, „daß die Weltgeschichte nichts ist, als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwicklung des Begriffs der Freiheit“²¹. In dem Gang der Geschichte entwickelt sich der Geist aus der Knechtschaft zur Freiheit. Der Orient weiß nur, daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß einige frei sind, die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. Die Geschichte des Orients ist das Kindesalter der Weltgeschichte, die Zeit der Griechen und Römer das Jünglings- und Mannesalter und die germanische Welt, vornehmlich seine Epoche weiß Hegel als das „Greisenalter des Geistes“²².

Der Übergang vom alten zum neuen status vollzieht sich in der Weise der Aufhebung, deren Wesen Hegel bestimmt hat. Der neue status wächst aus dem alten, im Schoß und Schutz des alten so lange heran, bis er die Schale des alten sprengt und eine besondere Gestalt darstellen kann. „Soll der ordo, der sieht, daß eine solche Frucht aus ihm hervorgeht, Schmerz darüber empfinden, daß in ihm die teilweise Vollendung aufhört zu sein, wo die universelle Vollendung nachfolgt? . . . niemals, niemals, niemals geschehe das der Nachfolge Petri, daß sie verfaule vor Neid über die Vollendung des ordo spiritualis“²³. Das Ziel der Geschichte ist das Reich des Geistes, und die Kirche des Geistes ist die zukünftige, vollkommene und reife Ordnung der Gemeinschaft. Damit hebt die Theologie Joachims den Anspruch der Papstkirche auf, die sich bis zum

Weltende als die einzig gültige Gestalt des christlichen Geistes meint ²⁴. Die Institution des Papsttums unterliegt in der Entwicklung der Geschichte auf ihr Ziel hin demselben Gesetz der Aufhebung (Hegel), wie alle anderen geschichtlichen Ordnungen.

Die Ablösung der Papstkirche durch die *ecclesia spiritualis* schildert Joachim als ein Absterben. Oft bezeichnet Joachim die Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche als ein Übergehen, als ein *transire* ²⁵. Das *transire* von Joachim deckt sich mit dem Hegelschen Begriff der Aufhebung. *Transire* und *aufheben* sind doppelsinnig, je nachdem sie den Eintritt in eine neue geschichtliche Seinsform oder ein Hinübergehen in den Tod meinen. Zwei Momente umfassen also *transire* (Joachim) und *aufheben* (Hegel). Einmal die Veränderung der Ordnung der Gesellschaft (daher kann *transire* identisch werden mit *mutare vitam*) ²⁵, zweitens ist in der Art der Veränderung bereits mitgesetzt, daß der neue *ordo* gegenüber dem vorangegangenen eine höhere, geistigere und reinere Stufe darstellt ²⁶.

Ebenso „hegelisch“ ist in der Theologie Joachims, oder besser: entscheidend joachimistisch ist in der Philosophie Hegels die Ineinssetzung der Geschichte des Geistes mit dem Gang der Weltgeschichte. Während der erste *status* nur die *scientia*, die Einsicht in die menschlichen Lebensordnungen besitzt, kennt der zweite *status* schon die *sapientia ex parte*, ein beschränktes Wissen um das göttliche Geheimnis, und der dritte *status* hat die *plenitudo intellectus*, die Fülle der geistigen Erkenntnis. Im dritten *status* sind alle Geheimnisse offenbar, und man schaut die göttlichen Dinge nicht mehr in Rätseln und durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, sondern wie sie an sich selbst sind, von Angesicht zu Angesicht.

In der „Phänomenologie des Geistes“ beschreibt Hegel die Entwicklungsgeschichte des erscheinenden Geistes. In den Stufen des Wissens sind die systematischen Gedankenschritte und die historischen Bezüge untrennbar, weil sie einander durchdringen ²⁷. Diese Ineinssetzung der Geschichte des Geistes mit dem Gang der Weltgeschichte, welche Joachim und Hegel gemeinsam ist, wird durch ihre identische Idee des Geistes ermöglicht. Denn Joachim und Hegel sehen im Geist nicht das logische Ordnungsprinzip einer Formenwelt, sondern das Prinzip der Verwirklichung der Heilsgeschichte. Die *intelligentia spiritualis* meint nicht einen zeitlosen Akt der Einung mit Gott, wie ihn die Mystik in einem Augen-Blick vollzieht, sondern sie ist bei Joachim und Hegel, auf Grund der *geschichtlichen* Fassung der Idee des Geistes, als das geschichtliche Ziel der Zukunft und als zukünftige Erfüllung, also eschatologisch gedacht.

Die Geschichte des Geistes ist für Hegel das Innerste der Weltgeschichte. Zum Wesen des Geistes gehört die Bewegung und also auch

die Geschichte. Hegels Werk enthält nicht nur eine Philosophie der Geschichte und eine Geschichte der Philosophie, sondern das Ganze ist so grundlegend geschichtlich wie keine Philosophie zuvor und läßt sich nur mit der joachimitischen Geschichtstheologie vergleichen. Das Ziel der dialektischen Bewegung des Geistes ist das „absolute Wissen“, die plenitudo intellectus. Das „absolute Wissen“ wird auf dem Weg über die „Erinnerung“ aller schon dagewesenen Formen des Geistes erreicht. Dieser Weg über das gewesene Wesen des Geistes, über die Geschichte des Geistes, ist kein Umweg, sondern der einzig mögliche Weg zur Vollen- dung des Wissens. Die Geschichte ist Heilsgeschichte. Die Geschichte ist für den Geist nichts äußerliches, sondern der Geist ist zuinnerst nur als eine Bewegung des Sich-entwickelns. Die Dialektik des Werdens verläuft nicht ins Endlose, sondern sie strebt auf das Eschaton hin, darin die Erfüllung liegt. Indem der Geist das *Ende* erreicht, darin er seine *volle* Gestalt offenbart, ist die Geschichte des Geistes *voll-endet* ²⁷.

In den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie erläutert Hegel die Konstruktion der Phänomenologie des Geistes ²⁸. Die erste Epoche des Geistes reicht von Thales bis Proklus. Auf ihrem vollendeten Höhe- punkt bei Proklus geschieht die antike Versöhnung von Endlichem und Unendlichem, der irdischen und göttlichen Welt. Die zweite Epoche reicht vom Beginn der christlichen Zeitrechnung bis zum Beginn der Neuzeit. In ihr geschieht auf einer höheren Stufe, auf der Stufe der christlichen Kirche dieselbe Versöhnung des Irdischen und des Gött- lichen, um in der dritten Epoche der plenitudo intellectus, in der christ- lichen Philosophie, von Descartes bis Hegel, zuletzt durch diesen voll- endet zu werden. Die Systeme der Philosophie dieser letzten Epoche bringen die zunächst nur *geglaubt* gewesene Versöhnung *wissend*, im Denken begreifend, hervor ²⁸. Am vollen Ende steht das absolute System Hegels, darin die wirkliche Welt im christlichen Sinne „geistig“ geworden ist. Hegels Geschichte des Geistes ist nicht vorläufig an einer beliebigen Stelle geschlossen, sondern definitiv und bewußt „beschlossen“: „Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten“ ²⁹.

Die für Hegel in der Menschwerdung Gottes beglaubigte Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist das Thema seiner Philosophie. Denn alle Stufen des Geistes sind nur die Weisen, wie Gott ewig Mensch wird. Im Reich Gottes sind das Irdische und Himmlische endgültig ver- söhnt. Das Reich Gottes ist eine Wirklichkeit, darin Gott als der eine und absolute Geist herrscht. Das „Reich Gottes“ der Religionsphiloso- phie ist identisch mit dem „intellektuellen Reich“ der Geschichte der Philosophie und mit dem „Geisterreich“ der Phänomenologie ³⁰. Im Reich des Geistes ist die absolute Möglichkeit gegeben, „daß Staats- macht, Religion und die Prinzipien der Philosophie zusammenfallen,

die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste des Staates mit dem religiösen Gewissen, desgleichen mit dem philosophischen Wissen sich vollbringt“³¹.

Die Exegese Joachims deutet das metaphysische Geschick Christi, zu dem auch die Auferstehung gehört, als die Geschichte der Welt. Das ganze Leben Christi, sein menschliches und göttliches Dasein, ist Urbild des Schicksals der Welt. Leiden, Tod und Auferstehung Christi vollziehen sich auch an seinem Leib, am *corpus christianum*. Die Papstkirche der zweiten Zeit wird heimgesucht und stirbt ab, aber aus dem verfallenden *corpus christianum* entsteht der *ordo spiritualis*, in dem das *corpus christianum* zu einer neuen geistigen Form in der *ecclesia spiritualis* der dritten Zeit aufersteht. Verfall und Reformation versteht Joachim geschichtsdialektisch aufeinander bezogen³². Die Idee der Reformation, das *redire ad formam illam*, will nicht die urchristlichen Formen direkt auf die gegenwärtige Kirche übertragen. Denn das *redire ad formam illam* ist nur eine *similitudo*. Es handelt sich um die Analogie eines früheren geschichtlichen status auf einer höheren geschichtlichen Ebene. Die Erfüllung liegt in der Zukunft und nicht in der Vergangenheit. Die evangelische Urform ist nur ein Ansatz und unvollkommenes Gleichnis der kommenden Verwirklichung in der Herrlichkeit des Geistes³².

Ebenso beginnt für Hegel mit der Reformation die „Periode des Geistes“³³. Auch für Hegel sind Verfall und Reformation geschichtsdialektisch aufeinander bezogen. Die Reformation ist aus dem Verderben der Kirche hervorgegangen. Ganz joachimitisch zeichnet Hegel das Verhältnis der katholischen Kirche des Mittelalters zur reformierten Kirche der Neuzeit. Das Prinzip der geistigen Freiheit entfaltet sich in der Kirche der Neuzeit. „Die einfache Lehre Luthers ist die Lehre der Freiheit. . . der Prozeß des Heils geht nur im Herzen und im Geiste vor. In dieser Lehre werden so alle Äußerlichkeiten, die mannigfaltigen Formen und Zweige der Knechtschaft des Geistes abgetan. . . Indem das Individuum nun weiß, daß es mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, so fallen damit alle Verhältnisse der Äußerlichkeit weg. Es gibt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Inhalts der Wahrheit wie aller geistigen und zeitlichen Schätze der Kirche; sondern es ist das Herz, das innerste Bewußtsein, Gewissen, die empfindende Geistigkeit des Menschen, was zum Bewußtsein der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjektivität ist die aller Menschen“³³. . . „Das Mittelalter war das Reich des Sohnes. Im Sohne ist Gott noch nicht vollendet, sondern erst im Geiste; denn als Sohn hat er sich außer sich gesetzt, und es ist also ein Anderssein da, das erst im Geiste, in der Rückkehr Gottes zu sich selber, muß aufgehoben werden. Wie das Verhältnis des Sohnes ein Äußerliches an sich hat, so galt auch im Mittel-

alter die Äußerlichkeit. Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird. Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hinein zu bilden, aber so, daß dies noch die Form der Freiheit, Allgemeinheit gewinnen mußte“³⁴.

In der Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug. Hegel meint in seinem berühmten Satz die Dämmerung des Abends, aber er trifft auch zu von der Dämmerung des Morgens. Am Anfang der Neuzeit und am Ende der Neuzeit, am Anfang und Ende der letzten Epoche der christlich-europäischen Kirche, in der sich der christliche Logos in der Gestalt des Geistes offenbart, entsteht eben dieselbe Schau der Geschichte. Freilich am Anfang ist diese Schau vor-schauende Prophetie, am Ende zurück-schauende Prophetie, nämlich Geschichts-philosophie.

Hegel schreibt der Philosophie die Aufgabe zu, daß sie die Ereignisse und Wirklichkeiten nach-denken müsse, die Prophetie aber muß die Ereignisse und Wirklichkeiten vor-denken. Darum kann manchem Joachim als Schwärmer erscheinen. Vielleicht, so meint Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“, daß selbst „gewisse Schwärmer des 13. und 14. Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimmen Absichten, wenn sie lehrten, daß der Neue Bund ebenso wohl antiquieret werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Öconomie des nämlichen Gottes. Immer – sie meine Sprache sprechen zu lassen – der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts. Nur daß sie ihn übereilten; nur daß sie ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen waren, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit eins zu Männern machen zu können glaubten, die ihres dritten Zeitalter würdig waren. Und eben das machte sie zu Schwärmern. Der Schwärmer tut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft: aber er kann diese Zukunft nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen“³⁵.

Will man Joachim einen Schwärmer nennen, so muß man bedenken, daß er weder für ein himmlisches Jenseits schwärmt, wie so viele begeisterte Menschen der katholischen Kirche, noch für eine selbsterfahrene neue Lebensform, wie viele Menschen der häretischen Bewegung, sondern

Joachim sieht seine Idee in der Zukunft verwirklicht, in einer kommenden Weltzeit. Vielleicht aber ist Joachim gar kein Schwärmer, denn er erkennt das Gesetz der neuen Weltzeit, die er wissend eröffnet und die Hegel wissend beschließt. In Wahrheit beginnt mit Lessing die letzte Phase des geistigen Christentums. Es kündigt sich im deutschen Idealismus bis Nietzsche der Bruch mit dem christlichen Logos und der Ausbruch aus dem *corpus christianum* der europäischen Welt an.

Wie Hegel sich am Ende der letzten christlichen Weltzeit weiß, so sieht sich Joachim an den Anfang dieser Weltzeit gestellt: beide wissen sich in die Wende gestellt. Joachim weiß sich in die *Wende* gestellt, an der sich die neue Weltzeit bereits selbständig zu entfalten beginnt und die alte noch in ihrem vollen geschichtlichen Anspruch und im vollen Ausmaß besteht. So schieben sich zwei Weltzeiten ineinander, und diese Situation der *coartatio* wird für Joachim grundlegend für das Verständnis seiner eigenen Zeit. Auf Grund seiner Generationenspekulation kommt Joachim zu dem Resultat, daß um das Jahr 1200 die Ordnung der katholischen Kirche zu Ende geht und die *ecclesia spiritualis* um 1260 hervortreten wird. Die Zeit der Hauptwerke Joachims liegt zwischen 1190 und 1200. Joachim sieht sich so selbst in die Zeit der höchsten heilsgeschichtlichen Spannung, in den *kairos* hineingestellt, in dem die neue geistige Weltzeit anbricht und er selbst aufgerufen ist, der neuen Zeit der *ecclesia spiritualis* zum Durchbruch zu verhelfen. Die Erkenntnis, daß in seiner Zeit zwei Weltzeiten miteinander ringen, ist der eigentliche Impuls für das Auftreten Joachims³⁷.

Joachim steht bei Lebzeiten im Raume der mittelalterlichen christlichen Kirche, wie Hegel im System der bürgerlichen Gesellschaft. Joachim versichert, daß er alle seine Schriften dem Urteil der Kirche unterwirft, und nimmt etwaige Korrekturen der Kirche im voraus an. Frei zu sein für die Wahrheit und zugleich abhängig von der Kirche, scheint Joachim noch durchaus vereinbar. Ebenso kann es Hegel vereinigen, „Priester des Absoluten“ zu sein und zugleich Beamter des preußischen Staates³⁸. Das Schema der Geschichte, welches Joachim und Hegel entwerfen, erlaubt es ihnen, sich willig der noch geltenden Ordnung einzuordnen, was den Ausbruch der revolutionären Elemente verhindert. Doch der Konservatismus dieser Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter aber *absolut*. Denn den Prozeß der Weltgeschichte verstehen Joachim und Hegel als eine Bewegung des Fortschritts und somit als eine beständige Negation des Bestehenden (Friedrich Engels)³⁸. Die junge Generation der Spiritualen und Linkshegelianer, die in sich selbst die Verheißung Joachims vom *ordo spiritualis* erfüllt sehen und die Wirklichkeit am Leitfaden der hegelschen Vernunft verändern wollen, ziehen die revolutionären Konsequenzen aus der Geschichtsschau Joachims und Hegels. Die junge Generation der Spiritualen und Links-

hegelianer ist bereits mit dem System der bestehenden Ordnung der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft zerfallen. Die Kirche scheidet die Spiritualen aus dem Gesamt der mittelalterlichen Welt aus und verfolgt sie mit der ihr selbstverständlichen Grausamkeit als Ketzer, wie auch die bürgerliche Gesellschaft die Linkshegelianer aus sich herausstößt. Feuerbach muß wegen seiner „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ seine Erlanger Privatdozentur aufgeben und höchst privat auf einem Dorf dozieren, dem selbst die Kirche fehlt. Ruge verliert im beständigen Streit mit Regierung und Polizei seine Hallische Dozentur, und sein Versuch, in Dresden eine freie Akademie zu gründen, mißlingt. Um nicht ein zweites Mal ins Gefängnis zu kommen, flüchtet er nach Paris, dann nach der Schweiz und schließlich landet er in England. Bruno Bauer wird wegen seiner radikalen theologischen Ansichten seiner Dozentur enthoben, und der Plan von Karl Marx, sich in Bonn für Philosophie zu habilitieren, scheitert. Verfolgt von den Regierungen des Kontinents, flüchtet Karl Marx von Land zu Land, sein letztes Exil ist England ³⁸.

Die Spiritualen als Nachfolge Joachims

Die Verwirrung um Joachim wird sachlich durch die grundsätzliche Zweideutigkeit des transire ermöglicht, die das transire mit dem Hegelschen Begriff der Aufhebung gemein hat. Anfänglich sucht die katholische Kirche noch die joachimitischen Lehren in das System das mittelalterlichen Christentums einzuordnen. Die Theologie Joachims ist nicht ketzerisch, solange ihre zweideutige Verheißung von der Aufhebung (transire) der Papstkirche in die kommende Geistkirche Prophetie für die Zukunft bleibt und insofern Joachim selbst sich der Autorität der Papstkirche unterwirft und sich in das System des mittelalterlichen Gottesstaates einfügt.

Aber die revolutionären Elemente der joachimitischen Theologie der Geschichte kommen zur geschichtlichen Wirkung, und so muß die Kirche des Mittelalters die joachimitische Theologie verketzern. Denn die Aufhebung der Papstkirche in der Weltzeit des Geistes weist über die Ordnung der katholischen Kirche hinaus auf ein neues Menschentum, auf eine neue Möglichkeit einer Gemeinschaft, die Joachim in seinen wenigen Versuchen dennoch deutlich genug beschreibt: eine freie Gemeinschaft der Kirche des Heiligen Geistes, ohne Papst, ohne Sakrament, ohne kanonische Schrift, ohne dogmatische Wissenschaft, ohne Klerus. Die

Typologie der Geschichte, wie sie Joachim entwickelt, will nichts anderes als den Nachweis erbringen, daß jede Form und Äußerung des geistigen Christentums erfüllt und vollendet, was in den Anfängen der christlichen Religion als Offenbarung und Verheißung gegeben ist³⁹. Das geistige Christentum ist für Joachim wie für Hegel die wahre Explikation der in der urchristlichen Verheißung implizierten Idee.

Wenn Joachim das Bild der *ecclesia spiritualis* zeichnet, in der alle Äußerlichkeit der Institution, des Sakramentes, der Schrift und des Amtes aufgehoben ist, legt er die Axt an die Wurzel der mittelalterlichen Kirche. Denn die *ecclesia spiritualis* ist keine transzendente *civitas platonica*, sondern Joachim verheißt die Geistkirche als geschichtliche Größe der nahen Zukunft. Damit lenkt aber Joachim die junge Generation darauf, nicht mehr eine innere Reform der Papstkirche zu erstreben, sondern die Aufhebung der Papstkirche durch die Geistkirche zu verwirklichen³⁹. Indem Joachim auf Grund der Generationenspekulation die Zeit der *ecclesia spiritualis* für die nächsten Generationen berechnet, gibt er einer Gruppe dieser kommenden Generation die Möglichkeit, sich als Bringerin der Geistkirche zu deuten und ihr Geschichtsbewußtsein an dem Schema der von Joachim vorgezeichneten Geistkirche zu formen; noch mehr: er gibt einer künftigen Gruppe die Möglichkeit, den Anspruch der Papstkirche zu ersetzen, den Selbstanspruch theologisch und geschichtslgisch zu begründen, und nennt ihr die Gründe, um der Papstkirche das Recht der geschichtlichen Existenz abzusprechen. So schmiedet Joachim den zukünftigen Spiritualen die Waffen, mit denen sie die Papstkirche bekämpfen³⁹.

Joachim sieht die große Auseinandersetzung des *ordo spiritualis* gegen die bestehenden Mächte in der Endzeit des zweiten Reiches, da sich die Zeit des dritten Reiches vorbereitet, unter dem Motto von Christ und Antichrist. So gibt Joachim einer zukünftigen Gruppe, die sich selbst als Bringerin der Geistkirche versteht, die Möglichkeit, die Kirche, die sich gegen diesen Anspruch wehrt, als Antichrist³⁹ zu deuten — flammendes Kennwort, das von den Spiritualen ohne Unterbruch an Dante, von den Hussiten an Luther und Münzer weitergegeben wird.

Geschichtlich wirksam wird die joachimitische Theologie durch die *Spiritualen* der Franziskaner, die in Ernst Benz⁴⁰ ihren bedeutenden Historiographen gefunden haben. Das Werk des Stifters und der Selbstanspruch des Ordens, die geschichtliche Begründung seiner reformatorischen Wirksamkeit in der allgemeinen Kirche, setzt eine latente Spannung und Hoffnung auf das Ende voraus. In das latente eschatologische Klima der Franziskaner schlägt die joachimitische Prophetie blitzhaft ein und formt die Vorstellungen der Spiritualen vom Geist-Reich, von der Geist-Zeit, und der Geist-Kirche⁴⁰. Der Einbruch der joachimitischen Prophetie

in die franziskanische Frömmigkeit schafft die Revolutionäre des Ordens. Die Spiritualen werden dadurch revolutionär, daß sie sich selbst und die großen Ereignisse ihrer Zeit als die Erfüllung der joachimitischen Prophetie deuten, in ihrem Sinne wirken und so dem Kommen zum Durchbruch verhelfen ⁴¹.

Die Gruppe der Franziskaner von Pisa, wohin die Schriften Joachims 1241 gebracht werden, wird zur Missionstruppe der joachimitischen Prophetie. Überall verbreiten sie heimlich den joachimitischen Samen. Früh finden sich schon Spuren joachimitischer Ideen unter Laien. Die Verbreitung unter Laien wird durch die Tertiärerorden der Franziskaner ermöglicht, und es ist wahrscheinlich, daß die Wiedertäufer direkt aus dem Kreise der franziskanischen Tertiärer hervorgegangen sind ⁴². Joachimitische Laien und Mönche bilden regelrechte Konventikel, die sich von Pisa aus über ganz Italien, Frankreich und Katalanien ausbreiten. Es sind meist Intellektuelle, die sich den joachimitischen Gemeinschaften anschließen. Irgendwo in Südfrankreich „kommen viele Notare und Richter und Ärzte und andere Gebildete in der Kammer des Frater Hugo zusammen, um von der Lehre des Joachim zu hören“ ⁴³. Die joachimitische Propaganda der Spiritualen dringt aber auch in breitere Schichten des Bürgertums. In den joachimitischen Konventikeln liegen die Anfänge des Beginentums. Die joachimitische Geschichtstheologie ist der geistige Grund des Beginentums ⁴⁴. In den Beginengemeinden genießt die Apokalypsenpostille Olivis, die bekannteste Schrift aus dem Kreise der Spiritualen, kanonisches Ansehen. Auszüge aus dieser Schrift werden in die Volkssprachen übersetzt und gleich den Evangelien verehrt.

Der Wettstreit zwischen Dominikanern und Franziskanern wird auf dem Boden der joachimitischen Geschichtstheologie zum Kampf um die endzeitliche Führerschaft in der Kirche. Vorerst suchen die Spiritualen noch die Führerschaft in der Kirche selber und verteidigen auch in Gefolgschaft des Papstes die Freiheit der Kirche gegen die Staufer ⁴⁵. Die politische Idee des Reiches tritt seit Friedrich II. mit einem messianischen und endzeitlichen Anspruch auf, wodurch das Papsttum gegen seinen Willen in eine revolutionäre Situation gedrängt wird. Kaum kann man aber von einer „Papstrevolution“ sprechen, denn das Papsttum bleibt gegenüber dem „linken Flügel“ in seinem Gefolge immer mißtrauisch ⁴⁶. Der Tod des Staufenkaisers ermöglicht erst die entscheidende Wendung der Spiritualen, denn jetzt werden die Kräfte der Spiritualen frei, um sich endgültig mit der katholischen Kirche auseinanderzusetzen.

Schon die erste Schrift aus dem Kreise der Spiritualen ist mit einer Spitze gegen den mittelalterlichen Gottesstaat verfaßt. Gerard faßt die Schriften Joachims unter dem Titel: das Ewige Evangelium zusammen und versieht sie mit einer Einleitung. Das Stichwort vom ewigen Evangelium faßt in sich die Leit motive der joachimitischen Theologie der

Geschichte zusammen. Das ewige Evangelium „ist das Evangelium, das aus dem Evangelium Christi hervorgeht; denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“⁴⁷. Das ewige Evangelium ist also nicht das Evangelium Christi, das identisch ist mit dem von der Kirche kanonisierten Neuen Testament, sondern ein Neues. Joachim meinte wohl mit dem ewigen Evangelium kein geschriebenes. Die Zeit des Ewigen Evangeliums berechnet Joachim für die nächsten Generationen voraus. Von dieser Zeit der Vollendung weiß sich Gerard nur noch durch wenige Jahre getrennt. Der zentrale Inhalt der neuen Zeit aber ist die Verkündigung des Ewigen Evangeliums. So kommt Gerard zu folgender Gleichung: das Schrifttum Joachims selbst ist das Ewige Evangelium. Damit wird aber auch die *intelligentia spiritualis* identisch mit der geschichtlichen typologischen Exegese, wie sie Joachim betreibt⁴⁸. Die *intelligentia spiritualis* ist also jener historische Sinn, mit Hilfe dessen noch Hegel es unternommen hat, die Göttlichkeit des Daseins zu beweisen.

Erst die zweite Generation der Spiritualen formt die Geschichtstheologie der Geistkirche. Olivi Peter legt diese in einem Schreiben an die Königssöhne von Anjou in nuce nieder und formuliert das Gesetz der Dialektik für Geschichte und Natur: „Wer die Ordnung des Universums bedenkt, dem tritt auf vielfache und überaus wunderbare Weise das hierarchische Gesetz Christi entgegen, das er selbst feierlich vor aller Welt bekannt gegeben hat: wenn das Saatkorn in die Erde fällt und stirbt, dann bleibt es selbst allein; wenn es aber stirbt, bringt es vielfache Frucht“⁴⁹. Die Dialektik vollzieht sich als Leiden, Tod und Auferstehung. „Denn darin ist der universelle Lauf und Fluß aller natürlichen Veränderung und Bewegung gegründet, daß der Untergang des einen die Zeugung des anderen ist und daß die stoffliche Größe durch das Formlose zur Form hindurchgeht, und was noch wunderbarer ist, daß seine Unförmigkeit zugleich der Ursprung und das Fundament der Formen ist.“ Die geschichtliche Verwirklichung Gottes vollzieht sich durch den Gegensatz und die Negation, durch die *corruptio*, durch das Leiden und die Formlosigkeit.

Die Dialektik der Verwirklichung aus dem Gegensatz und der Negation bestimmt das Wirken Gottes bei der Schöpfung. „Denn die Schöpfung erfordert es als ihr Fundament und ihr Vorspiel, daß Gott aus dem Nichts sein Werk schaffe und daß die bereits geschaffenen Werke so dem Machtwort des höchsten Gottes gehorsamlich sich fügen, daß sie sich, wie er will, auf seinen einfachen Wink aus jedem Ding in jedes beliebige verwandeln“⁴⁹.

Das Gesetz der Dialektik, der Verwirklichung Gottes aus der Gegenwart gilt nicht nur für den Bereich der Natur, sondern offenbart sich besonders deutlich im Heilswerk Gottes: in der Geschichte. „Daher kommt es auch, daß die Wurzel aller Gnade und der himmlischen und über-

himmlischen Kirche im Zentrum der humilitas und sozusagen im zentralen Nichts ihr Fundament und ihren Zuwachs hat“⁴⁹. Die göttliche Dialektik der Geschichte stellt sich dar durch den Tod und die Auferstehung Christi. Das Gesetz, daß sich alles Leben durch den Tod, durch die Austreibung der alten Form vollzieht, gilt auch für das menschliche Leben. „Wir bestätigen es in unserem ganzen Leben und Sterben auf vielfache Art, insofern, als die Samen und Früchte, von denen wir leben, nicht Leben empfangen, es sei denn, daß sie zuerst sterben. Vollzieht sich nicht auch unser erster Ausgang aus dem Mutterschoß so, daß wir in ihm ein gefängnisartiges Grab erhalten, aus dem wir dann endlich ins Licht heraustreten, als stünden wir vom Grabe auf und aus einem engen Kerker und düsteren Zuchthaus der Freiheit geschenkt? “⁵⁰ Zuletzt wendet Olivi die Dialektik der Geschichte auf die Heilsgeschichte der christlichen Kirche an, welche er nach dem Vorbild Joachims in sieben Epochen sich verwirklichen sieht. Schon die Urgeschichte der christlichen Kirche bestätigt die Universalität der Dialektik der Geschichte. Denn „nach diesem wunderbaren Gesetz wurde die Kirche Christi im Schoß der Synagoge empfangen und brach in bitterer Geburt durch und ging aus ihr hervor... Nach diesem Gesetz und Plan ging auch das Volk Israel aus dem Feuerofen und der harten ägyptischen Knechtschaft hervor und teilte das rote Meer durch die starke Hand Gottes und ging trockenen Fußes hindurch. So steigt auch beschwingt das ganze Heer der Erwählten aus dem Exil dieser Welt und der tyrannischen Macht des Satans auf dem Weg des irdischen Todes wie durch die Mitte des Roten Meeres zu den himmlischen Reichen auf“⁵⁰. Die eigene Gegenwart deutet Olivi, ganz von Joachim inspiriert, als die Zeit der Öffnung des sechsten Siegels und der Ausgießung der Schale des sechsten Engels⁵¹.

In nuce nimmt dieser Brief Olivis, der sich völlig im Banne Joachims bewegt, die Hauptbilder und Hauptfiguren der Apokalypsenpostille vorweg, denn diese nennt nur die Figuren der Endzeit mit konkreten Namen⁵². Das Hauptproblem der Apokalypsenpostille Olivis ist die Aufhebung der Papstkirche der zweiten Zeit durch die Geistkirche der dritten Zeit, die sich *jetzt* vollziehen soll. Was in der joachimitischen Prophetie zukünftiger Anspruch des ordo spiritualis ist, wird in der konkreten Situation der Spiritualen kirchenpolitisches Programm⁵³. Die franziskanische Geist-Kirche verlangt für die ihr zugeordnete Weltzeit dieselbe Macht, wie sie die Papst-Kirche in der zweiten Zeit für sich beansprucht⁵³. Die Männer des Geistes, „welche die klare Erkenntnis der Schriften haben, sind würdig über den Prinzipat der Kirche erhöht zu werden und die gerade und unbeugsame und unüberwindliche Macht als eine eiserne Rute zu empfangen, mit der sie die irdischen Laster der Völker zerbrechen und die Fülle der himmlischen Weisheit empfangen, um die

Kirche zu lenken und die himmlischen Dinge zu betrachten“⁵³. Die Papstkirche besitzt in der neuen Zeit keine Geistmacht und kein Herrschaftsrecht über die Gläubigen mehr. Die Personalsukzession der Päpste ist aufgehoben und übertragen auf den *ordo spiritualis*⁵⁴. „Der Ruhm, welcher der Synagoge und ihren Priestern bereitet war, wenn sie an Christus geglaubt hätten, wurde auf die Urkirche übertragen und auf ihre Hirten. So wird auch der Ruhm, welcher der Endkirche des fünften status (will sagen der römischen Papstkirche) bereitet war, auf die Erwählten des sechsten status (will sagen die franziskanische Geistkirche) übertragen werden, wegen ihres Ehebruches“⁵⁵. Weil sich die Papstkirche aus fleischlicher Trägheit ihrer Aufhebung in die Geistkirche jetzt in der angebrochenen Geistzeit widersetzt, ist sie jetzt die Kirche des Antichrist⁵⁶.

In den Sekten wird die dialektische Geschichtstheologie auf die einfache Gleichung von Papst-Kirche = Antichrist zusammengestrichen⁵⁷. In seinem „Brief an alle“ entwickelt Dolcino die wichtigsten Gedanken seiner Geschichtsanschauung, ebenfalls als Interpretation der Apokalypse, ganz von joachimitischen Ideen bestimmt. Die Epocheneinteilung Dolcinos durchzieht das Thema des Verfalls⁵⁸. Die Institution einer neuen Heilszeit mit einer neuen Heilsordnung bestimmt sich jeweils durch den Verfall des alten status. Wie einst die Franziskaner sich in einer Zeit des allgemeinen Verfalls als die Erneuerer des evangelischen Lebens ansahen, so wissen sich die Apostelbrüder als die Erneuerer in der letzten Epoche der Heilsgeschichte nach dem Verfall der Franziskaner. Die Theorie des Verfalls wird auf den Orden der Franziskaner angewendet, unter welchem auch die ganze Geschichte der Kirche steht. Deutlich ist die Zeit Konstantins durch die Zulassung von Erwerb und Besitz, von Geld und Eigentum aller Art als der Termin für den großen Abfall der Kirche bezeichnet. Die „reiche und geehrte Kirche“ der zweiten Zeit ist von Anfang an die „böse Kirche“⁵⁹.

Sichtbar verbindet sich bei Dolcino die Theologie der Geschichte mit einer Utopie der Gesellschaft. Die Apostelbrüder verlassen den Weg der mönchischen Propaganda und schreiten zur bewaffneten Empörung. Darum müssen die Apostelbrüder und Dolcino in den Bauern ihre Stütze suchen. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters mehren sich die Bauernaufstände und Bauernkriege. Die Ideen Dolcinos bereiten die Bauernerhebung des Val Sesia vor. Gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts folgt der Aufruhr der französischen Jacquerie, die ebenso rasch und gründlich niedergemacht wird, endlich aber schäumt Deutschland auf, das ganze fünfzehnte Jahrhundert hindurch von Bauernunruhen erfüllt⁶⁰.

Legitimiert werden die großen Bauernaufstände des Mittelalters durch die Vorstellung des absoluten Naturrechts, welches sich mit der

christlichen Freiheit und Gleichheit, sowie mit dem Urstandsgesetz verbindet⁶³. Das christliche Naturrecht wird meist egalitär und kommunistisch gefaßt, und sofern auch die Gewalt legitimiert werden soll, wird immer auf das Alte Testament und die Apokalypse zurückgegriffen. Darum wollen die Mächte der Ordnung die zehn Gebote nur als „der Juden Sachsenspiegel“ gelten lassen, und die Apokalypse erscheint ihnen „als aller Rottenmeister Gaukelsack“, während der häuerliche Chiliasmus sich zugleich nach Moses und Johannes richtet⁶⁴. Das Bündnis von Bauerntum und Chiliasmus kennzeichnet das ganze Spätmittelalter und wird besonders im Hussitismus deutlich. Eindeutig verlagert sich die Idee des Reich Gottes auf die Utopie eines Reich Gottes auf Erden: „eine neue ideale Welt nimmt genauere Umrisse an und erleuchtet sie“⁶⁵.

Die Sekte versteht sich als Nachfolge der Urgemeinde (sequor), erst durch das Ketzerrecht der Kirche wird die Sekte abgetrennt von der allgemeinen christlichen Gesellschaft (secare). Während die Kirche überwiegend konservativ und relativ weltbejahend ist und darauf ausgeht, die Massen zu beherrschen und die Gesellschaft universal zu umfassen, sind die Sekten verhältnismäßig kleine Gruppen, welche darauf aus sind, die Intensität des christlichen Lebens zu verwirklichen⁶⁶. Während sich die Kirche den Staat und die herrschenden Schichten dienstbar macht und so selber in die allgemeine Ordnung einbezogen wird, verhalten sich die Sekten gegen Welt, Staat und Gesellschaft indifferent, duldend oder feindlich, und stützen sich daher auf die Unterschichten oder auf Elemente, die sich im Gegensatz zu Staat und Gesellschaft befinden⁶⁶. Und dennoch verbirgt die irdische Partikularität der Sekte ihre absolute Universalität. Denn die Auflösung der Christenheit in solche kleinen, die entartete Massenkirche verlassende Gemeinden ist den Sekten selbst mit der Vorstellung einer Herrschaft Christi über die Welt nur unter der Voraussetzung vereinbar, daß der große, von der Apokalypse geweissagte Massenabfall und der Rückzug der Christenheit auf wenige Getreue jetzt eingetreten sei⁶⁷. Dieses Grundmotiv der Sekte wird allerdings nur in den ekstatischen Höhepunkten der Häresie, etwa im Täuferium, offenbar⁶⁸. Die Sekten sind kein Orden mehr, man haßt die Orden und will keine Häupter; man will die Freiheit und Gleichheit der Urzeit⁶⁹. Die Intensität des christlichen Lebens begrenzt die Kirche, welche die allgemeine Christenheit umfaßt, auf das Mönchtum. Das Mönchtum birgt die Tendenzen im Raume der Kirche, die sich sonst nur in der Sekte verwirklichen. An der Grenze zwischen Orden und Sekte steht die franziskanische Stiftung. Als Stifter eines neuen Ordens scheint sich Franz freilich nur in die Reihe seiner Vorgänger zu fügen. Die Entfremdung der Ordensbrüder von der Welt durch die völlige Armut scheint sich nur dem Grade nach von den Intentionen früherer Ordensstiftungen zu unterscheiden. Jedoch ist bei Franz die Absicht unverkennbar, in der Form

seines Ordens das echte Christentum, die Religion Jesu zu erneuern, und so wird auch seine Absicht von den Zeitgenossen verstanden ⁷⁰. In den Tertiariergesellschaften wird der Abstand zwischen Mönchstum und Laientum verwischt. „Vereinfachung des Lebens und der religiösen Organisation, Leidenschaft für die Urkirche und wörtliches Verständnis der Heiligen Schrift, genaue Befolgung des Wortes und der Lehren Christi, vollständige und gleichsam mechanische Wiederholung des apostolischen Lebens: das ist der gemeinsame Untergrund, auf den sich die verschiedenen Sekten erheben, mit Unterschieden, die außerordentlich groß sein können“ ⁷¹. In den Zielen der Sekten mischen sich religiöse und soziale Momente, jene ausdrücklich und bewußt, diese meist unsicher und verhüllt. Im taboritischen Sturm mischt sich joachimitisches Gut, das über die Begharden, Dolcinisten und die italienischen Chiliasten den Weg nach Böhmen findet, mit altslawischen Gewohnheiten und Kriegskommunismus. Ganz deutlich werden die joachimitischen Einflüsse im Täuferum, denn in diesem wird die Reformation der Franziskaner neu belebt ⁷². Darum ist die Scheidung, welche Troeltsch zwischen Täuferum und Mystik legt, vollkommen verfehlt und zerreißt alle geschichtlichen Zusammenhänge. Es gibt kein Täuferum, das sich nicht auf eine Mystik stützt. Überall ist es bei den Täufern der „Geist“, auf den im Gegensatz zum Buchstaben das Gewicht gelegt wird. Auch haben alle Spiritualisten, auch solche wie Denck und Franck, die am Täuferum irre wurden, sich trotzdem mit diesem innerlich am meisten verwandt gefühlt ⁷³. Die These von Albrecht Ritschl steht, trotz den Einwänden von Troeltsch und Holl, zurecht, „daß die Wiedertäufer direct aus dem Kreise der franziskanischen Tertiärer, insbesondere der Observanten hervorgegangen sind“ ⁴². Sicher bestimmt die Reformation Luthers mit, daß die Sekten, insbesondere das Täuferum, emporschießen. Aber, und dies übersieht Holl ⁷⁴, die Reformation ist nur katalytisch an der Sektenbewegung ihrer Zeit beteiligt. Die Reformation stellt das christliche Leben in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft und verleiht der rechtlichen Ordnung des Staates den Wert einer hervorragenden Bürgerschaft für die Führung des christlichen Lebens ⁷⁵. Das Täuferum will aber das christliche Leben in einer Weise umformen, die den Absichten Luthers und Zwinglis gerade entgegengesetzt ist. Motive und Ziele, Mittel und einzelne Regeln des Täuferums verstehen sich sämtlich vom mittelalterlichen Ideal der Vollkommenheit. Die Taufe der Erwachsenen ist das Band der Gemeinde der Heiligen, und so fügt sich diese einzige Neuerung als Konsequenz in die Religiosität des franziskanischen Christentums ⁷⁶. Während die Reformation in keiner Verwandtschaft mit der Mystik steht, findet die mystische Theologie im Täuferum eine Heimat ⁷⁷. Die Wiedertäufer stammen aus Ständen, die bereits seit dreihundert Jahren der Wirkungskreis der Bettelorden sind.

Die Sitten und Absichten der Wiedertäufer stimmen mit der Regel der franziskanischen Tertiärer und auch mit der ersten Regel des Franz von Assisi derart überein, daß der genetische Zusammenhang nicht zu übersehen ist. In allem springt die Identität der täuferischen Revolution mit dem Franziskanertum in die Augen ⁷⁸. Nur weitet sich die Idee des absoluten Lebens vom Mönchtum auf die Gesamtheit aus, und weil das Täufertum ebendies nicht verwirklichen kann, verharrt es in der unerlösten Katholizität. So ist das Täufertum nichts anderes als die Erneuerung des Sturmes der franziskanischen Spiritualen ⁷⁹.

Thomas Münzer, Theologie der Revolution

Was in der spiritualen Mystik des Mittelalters innerliches Licht gewesen ist, wird in der Theologie Münzers zur „verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet“. So ergibt sich als Konsequenz, daß das Geist-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden des Geistes, daß die Verwirklichung des Geistes zugleich sein Verlust an die Welt ist ⁸⁰. Bisher nur innerlich gehegte Hoffnungen werden plötzlich nach außen gekehrt und erfüllen mit einer besonderen Wucht das geschichtliche Geschehen. Das Urteil über Münzer ist noch immer umstritten, vielleicht weil seine Sache noch gefürchtet ist. Unzweifelhaft das Beste über Thomas Münzer stammt von Ernst Bloch, der aus eigener innerer Affinität das Wesentliche an Münzer erfaßt ⁸¹. Ernst Bloch hat auch den großen lutheranischen Historiker Holl gezwungen, Münzer „ernster“ zu nehmen, „als es sonst in der Kirchengeschichte üblich ist“ ⁷⁴.

Wenn sich auch unreife Züge und monomanische Pathetik bei Münzer finden, so ist sein Wollen doch auf das Absolute ausgerichtet ⁸². Wenn Münzer auch Außerordentliches verlangt, so zerschellt er nicht bloß an Illusionen. Wenn er auch nicht ebenso viel Talent hat, die Wirklichkeiten praktisch zu ergreifen und tatkräftig zu handeln, als er hochfliegt in seinen Träumen und geschickt ist, in den Tiefen des Volkes zu wühlen, so liegt dies daran, daß er nur von gärenden Halbheiten umgeben ist ⁸³. Entscheidend ist, daß Münzer seine Wirksamkeit nicht auf eine kleine Gemeinde, eine rechtgläubige Sekte beschränkt, sondern sich an alle revolutionären Elemente seine Zeit wendet. Nicht grundlos bestehen die Fürsten auf Münzers Auslieferung, denn in seinem Wirken sind soziale Revolution und Chiliasmus in gewaltiger Weise verbunden. Orgiastische

Energien und Ekstasen erfahren im täuferischen Chiliasmus eine weltliche Gebundenheit: der über die Welt hinausdrängende Mut wird zum Sprengstoff in der Welt, das Unmögliche gebiert Mögliches, das Unbedingte das wirkliche Geschehen⁸⁴. Überall, wo die schwärmerisch-mystische Sektenbewegung emporzischt, ist Münzer dabei⁸⁵. Hussitische Einflüsse sind in der schwarmgeistig unterwühlten Textilstadt Zwickau lebendig, wo Münzer im Jahre 1520 Niklas Storch begegnet. Seine chiliastisch-taboritischen Parolen und die Lehre vom inneren Wort wirken unauslöschlich auf Münzer. In Prag, wo Münzer den hussitischen Einschlag stark glaubt, ist sein Maueranschlag, den er deutsch, tschechisch und lateinisch anbringen läßt, denkwürdig. Der Aufruf verrät, was auch erhaltene Bücherrechnungen bestätigen, daß sich Münzer in jenen Jahren mit Euseb, Hieronymus, Augustin beschäftigt. Unter seinen nachgelassenen Schriften finden sich Taulers Sermones, die er zusammen mit der *Theologia Deutsch* besonders verehrt. Selbstverständlich sind ihm die Schriften Joachims bekannt: „bei mir ist das Zeugnis Abbatis Joachim groß“⁸⁶.

Münzers Theologie ist zuletzt ein einziges Aug in Aug mit Luther. Indem beide sich messen, vollzieht sich über sie hinweg die Entscheidung zweier Prinzipien: der *Reformation* und der *Revolution*⁷⁴.

Es wird meist übersehen, daß sich Luthers Reformation auf die *Kirche* bezieht und nicht hinaus will auf eine kirchenfreie Mystik und Laienreligion. Die Kirche ist der Ort, wo der Mensch als Sünder der Offenbarung Gottes begegnet. Weil die ptolemäische Erde den Himmel über sich hat als Wohnung Gottes, gewinnt alles, was auf ihr geschieht, symbolische Bedeutung. Die Gemeinde weiß sich als „Leib Christi“, als Mittäterin dessen, was Christus tut. Die Kirche der ptolemäischen Zeit ist die charismatische Kirche, die die Gleichzeitigkeit des Himmlischen und Irdischen in sich schließt. Die Gleichordnung vom Wort der Schrift und der Kirche setzt eben diese Gleichzeitigkeit voraus, die besagt, daß Unten und Oben Blick in Blick zueinander stehen². Die Wendung vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild vollzieht sich nicht plötzlich und setzt sicher nicht erst mit Kopernikus ein, sondern sie reicht weit bis ins Mittelalter zurück. Dennoch klammert sich im allgemeinen das Mittelalter noch an die Voraussetzung, daß der sichtbare Himmel über der Erde die Wohnung Gottes sei, während die Neuzeit diese zu Illusion gewordene Voraussetzung fallen läßt und bekennt, daß die Aussicht nach drüben verrannt ist. Während im massigen, romanischen Turm die Einheit von Himmel und Erde gesichert erscheint, zuckt im nervös aufwärts hastenden Turm der Gotik bereits die Angst um den bevorstehenden Verlust des Himmels⁸⁸. In der Zeit des Überganges vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild wird das Abendland

von dämonischem Fieber geschüttelt, denn das Wissen um den Verlust des Himmels, welches damals unmittelbar gegeben ist, wird zur ständigen Versuchung, von sich aus die Brücken nach drüben zu bauen und magisch die Verbindung von Himmel und Erde wieder herzustellen, die metaphysisch zerbrochen war.

Das kopernikanische Christentum, welches die Lage einer himmellosen Erde anerkennt, greift darum das Sakrament der charismatisch-ptolemäischen Kirche an, welches die Einheit von Oben und Unten voraussetzt und immer wieder in der Messe stiftet. Die Messe ist auf der kopernikanischen Erde Magie und Werk des Satans⁸⁹. Innerhalb der ptolemäischen Welt ist die natürliche Sittlichkeit das Werk des Menschen, durchstrahlt von der Nähe des Himmels, und sie versteht sich als Antwort auf das Gebot des Himmels. Unter einem leeren Himmel aber ist das Werk des Menschen gänzlich bedeutungslos für die Erlösung. Auf der kopernikanischen Erde kann die Erlösung allein das Werk der Gnade sein, zu der der Mensch nicht das mindeste beizutragen vermag. Alle menschliche Erfüllung des Gesetzes wird gegenstandslos, ja wandelt sich unfehlbar in Werkgerechtigkeit und Werkmagie, sobald sich irgend ein Anspruch des Verdienstes mit dem Werk verbindet⁸⁹. Während bei Platon, dessen Philosophie des Eros eben jene ptolemäische Einheit von Himmel und Erde voraussetzt, die Gerechtigkeit im öffentlichen, politischen Leben sich darstellt, ist bei Kant, dem Philosophen der kopernikanischen Erde, die Gerechtigkeit eine Angelegenheit des mit praktischer Vernunft begabten Subjekts⁹⁰. So wirkt sich im ptolemäischen Katholizismus die „Wiedergeburt“ auch als Heiligung des äußeren Lebens aus, als wahrnehmbare Annäherung des empirischen Lebens an das Gott gemäße Gesetz. Dagegen kommt im Protestantismus, im kopernikanischen Christentum, der Wiedergeburt kein irdisch positiver Sinn zu, der das Leben gestalten würde. Der Wiedergeborene, der Auserwählte bleibt immer, so lange er lebt, gerecht und Sünder zugleich. Und zwar Sünder seiner Sichtbarkeit, gerecht seiner Unsichtbarkeit nach. Wenn auch Gerechtigkeit und Sündertum in einem einzigen Ich beisammen sind, so sind sie ebenso scharf voneinander geschieden, wie der Himmel von der Erde und wie die Erlösung von der Versöhnung. Zwischen Gerechtigkeit und Sündertum steht das Kreuz⁸⁹. Der Widerspruch der Reformation gilt der Voraussetzung der ptolemäisch-charismatischen Kirche des Katholizismus, daß der Mensch die Macht habe, aus einem Sünder ein Gerechter zu werden, aus der menschlichen Sphäre in die göttliche hinein zu wirken. Deshalb lehnt die Reformation die *theologia naturalis* der Scholastik wie auch die katholische Ethik ab, die dem sittlichen Werk des Menschen einen religiös-relevanten Wert zuerkennen⁹⁰. So verachtet der Protestantismus, insbesondere das Luthertum, das werktätige Leben, die ganze arge, gänzlich vom Himmel abgeschnittene

Welt in einer Weise, wie es die mittelalterliche Kirche, die auf den Voraussetzungen des ptolemäischen Weltbildes ruht, nie getan und löst demgemäß das Leben von jeder christlichen Leitung und jedem überhaupt möglichen Bezug auf die Rechtfertigung des Menschen los ⁹¹. „In seinem Reich, darin Christus König und Herr ist, lehret er nicht wie wir sollen ackern, pflügen, säen, ernten, haushalten, Geld sammeln, Krieg führen, Land und Leute regieren. Im weltlichen Reich macht der Kaiser wie er will“ ⁹².

Natur und Gnade, welche der Katholizismus übereinander stuft, sind im Luthertum, da die kopernikanische Erde keinen Himmel mehr über sich hat, getrennt und verstehen sich als fortlaufend alternierende Gesichtspunkte. Die doppelte Moral verlegt Luther schließlich in die Bibel selber und teilt sie zwischen den beiden Testamenten auf, so daß sich der Riß zwischen Natur und Gnade, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Amt und Christ, zuletzt sogar in Gott nicht schließen will ⁹³. Die völlige Emanzipation der preisgegebenen Welt ermöglicht schließlich die weltliche Welt, in der sich aller Geist wehrt der Macht unterordnet. Der Protestantismus schwankt so zwischen Kreuzestheologie und einer beinahe spießbürgerlich zu nennenden Weltfreudigkeit. Er ist pessimistischer als der Katholizismus, weil er in der himmellosen, kopernikanischen Welt die Unmöglichkeit des für die Seligkeit relevanten Werkes des Menschen erkennt, aber er ist doch auch optimistischer, weil er sich befreit weiß von der Forderung, das irdische Leben seinem Urbild anzunähern ⁹⁴. So enthüllt sich Luther als die theologische Variante von Machiavelli, und der Staat wird im selben Maße mächtig, wie sein theologischer Machiavelli den Glauben von aller tätigen Verpflichtung innerhalb der Sozietät enthebt ⁹¹.

Die Reformation bringt eine ungeheure Reduktion des Dogmas, welches die Stufenleiter zwischen Himmel und Erde darstellt, mit sich ⁹⁵. Das Dogma wird im Protestantismus auf der Subjektivität des Glaubens neu begründet. Die Freiheit des Christenmenschen, das pro me Luthers, fñgt sich in das Erwachen des Ich, welches konstitutiv den Grund der menschlichen Struktur verändert. Die Gnade ist nicht mehr eine Substanz, die sakramental einzugießen ist, sondern der freie Liebeswille Gottes, der sich im Glauben offenbart ⁹⁶. Damit entfällt jede Vermittlung der Gnade durch Hierarchie und Sakrament, und hierin begegnet Luther den Tendenzen der spiritualen Laienmystik. Aber im Luthertum entfällt einzig die priesterlich-sakramentale Vermittlung, und um so stärker rñckt das Sakrament des Wortes in die Mitte, das den freien Liebeswillen Gottes überhaupt erst offenbart ⁹⁷. So bezieht sich im Luthertum aller Glauben auf das Wort der Schrift, das allein den Willen Gottes vermittelt. Das Wort ist das Sakrament der lutherischen Kirche, durch welches die lutherische Kirche die Objektivität und die Unabhängigkeit

der Anstalt vom Subjekt wieder herstellt.⁹⁸ Das Luthertum errichtet eine neue Kirche auf der himmellosen kopernikanischen Erde. Aber als Kirche kann auch das Luthertum nicht auf den politisch-polizeilichen Zwang verzichten, der eine äußerliche Christenheit aufrecht erhält. So kommt es zur landeskirchlichen Organisation, die die spiritualistischen Tendenzen, die dem jungen Luther nicht fremd gewesen sind, durch Inquisition unterdrückt und die dogmatischen Häresien mit Landesverweisung, ewigem Gefängnis und Tod bestraft⁹⁹.

Die Freiheit des Christenmenschen entbindet die Seele aus ihren Fesseln und begleitet die Geburt des Ich. Die Freiheit des Christenmenschen aber besitzt das Zeichen, um die Macht und den Zwang der Kirche, die das objektive Sakrament vermittelt, zu brechen. Es ist verständlich, daß unter dem Anhauch der Reformation viele Christgemeinden emporschießen, die mit der Freiheit des Christenmenschen ernst machen wollen, frei vom staatlichen und hierarchischen Zwang, und die die Gemeinschaft der Christenmenschen auf Freiheit gründen wollen. Ein äußerlich erkennbares Zeichen dieser Gemeinden ist die Spättaufe, welche in sich die Forderung nach einer Gemeinde von wiedergeborenen freien Christenmenschen birgt. Die Spättaufe jedoch ist nur das Zeichen dieser Gruppen, der Inhalt ihres Sehns aber ist die apostolische Gemeinde¹⁰⁰. So kann es nicht ausbleiben, daß dieses auf die apostolische Gemeinde ausgerichtete Menschentum mit dem Luthertum in Gegensatz gerät.

Alles gärende Sehnen des Täufertums spitzt sich zu in Thomas Münzer, der Aug in Aug mit Luther redet und bekennt: „Endlich ist das meine ernstliche Meinung: Ich predige einen solchen Christenglauben, der mit dem Luthers nit übereinstimmt, sondern der da in allen Herzen der Auserwählten auf Erden gleichförmig ist. Und wengleich ein geborener Türk da wäre, so hätte er doch den Anfang desselbigen Glaubens, das ist die Bewegung des heiligen Geistes“¹⁰¹. Schon im Prager Aufruf rückt Luther in die bedenkliche Nähe der Ablasskrämer, wenn Thomas Münzer erzählt, daß „er von gar keinem Gelehrten die Ordnung Gottes, so in alle Kreaturen gesetzt, vernommen. Ich hab wohl gehört von ihnen die bloße Schrift, die sie gestohlen haben aus der Bibel als Mörder und Diebe, welche sie selber von Gott aus seinem Munde keinmal gehört haben“¹⁰². Die Schriftgelehrten haben den armen Buchstaben im Maul und das Herz ist wohl über hunderttausend Meilen davon. Ist aber das Wort wie das Sakrament, so ist die Seele arm und ihr Geheimnis wohnt nicht in ihr selbst, sondern außer ihr. In Wahrheit aber sind „die Herzen der Menschen das Papier oder Pergamen, da Gott mit seinem Finger seinen unverrückbaren Willen und ewige Weisheit mit Tinte einschreibt; welche Schrift ein jeglicher Mensch lesen kann, so er anders aufgetane Vernunft hat“¹⁰². „Darum haben alle

Propheten die Weise zu reden: dies sagt der Herr. Sie sprechen nicht: dies hat der Herr gesagt, – als ob es vergangen wäre, sondern sie sagens in gegenwärtiger Zeit“¹⁰³.

Wird in der „Protestation“ und im „Gedichteten Glauben“ Luthers Namen noch nicht genannt, obwohl die Wendung gegen ihn deutlich genug ist, so enthüllt die „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“ den Abgrund zwischen Luther und Münzer. Darin predigt Münzer „mit dem Hammer“¹⁰⁴. Denn die Schrift gibt *Zeugnis*, die Schriftgelehrten aber sagen, sie gibt den *Glauben*. Viel verkehrter als die Schriftgelehrten zu Christi Zeiten machen die neuen Schriftgelehrten „einen Spottvogel aus dem Geist Christi und sind also kühn, daß sie wagen, schreien und schreiben: Geist hin, Geist her, ich lob mein Schreiben, ich habs getan“¹⁰⁵. So „werden denn die armen dürftigen Leut also hoch betrogen, daß es keine Zung genug erzählen kann. Mit allen Worten und Werken machen sie es ja also, daß der arme Mann nicht lesen lerne vor Bekümmernis der Nahrung. Und sie predigen unverschämt, der arme Mann solle sich von den Tyrannen lassen schinden und schaben. Wann wird er denn lernen die Schrift lesen, ja, lieber Thoma, du schwärmest. Die Schriftgelehrten sollen schöne Bücher lesen, und der Bauer soll ihnen zuhören, denn der Glaub kommt durchs Gehör“¹⁰⁶. In der rasenden, „hochverursachten Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt“¹⁰⁷, faßt Münzer sein Urteil über die Lutherische Wort-Kirche zusammen: „Man wird euch fortan mit einer neuen Logik bescheißen, mit der Täuscherei des Wortes Gottes“¹⁰⁸. Die jetzigen Schriftgelehrten, und Luther ist nur der allerehrgeizigste Schriftgelehrte, tun nichts anderes als vor Zeiten die Pharisäer, „rühmen sich der heiligen Schrift, schreiben und klecken alle Bücher voll und schwatzen immer je länger: glaube, glaube - und verleugnen doch die Ankunft des Glaubens, verspotten den Geist Gottes und glauben gar überall nichts“¹⁰⁹.

Den Vorwurf Luthers, daß Münzer „wolle Aufruhr machen“¹¹⁰, wie es der Sendbrief an die Berggesellen beweist, nimmt Münzer auf und begründet die *Theologie der Revolution*. Denn eines sagt Luther, „und das allerbescheidenste verschweiget er, wie ich klärlich vor den Fürsten ausarbeitete, daß eine ganze Gemeind Gewalt des Schwertes hab, wie auch den Schlüssel der Auflösung, daß die Fürsten keine Herren, sondern Diener des Schwertes seien; die solltens nit machen, wie es ihnen wohl gefällt, sie sollen recht tun. Darum muß auch aus altem guten Brauch das Volk daneben sein, wenn einer recht gerichtet wird nach dem Gesetz Gottes, ei warum? So die Obrigkeit das Urteil wollte verkehren, so sollen die umstehenden Christen das verneinen und nit leiden, denn Gott

will Rechenschaft haben vom unschuldigen Blut. Es ist der allergrößte Greuel auf Erden, daß niemand der Dürftigen Not sich will annehmen; die Großen machens, wie sie wollen“¹¹⁰. Luther will sich „mit Christo in erdichteter Gütigkeit decken und saget im Buch von Kaufshandlung, daß die Fürsten sollen getrost unter die Diebe und Räuber streichen. Im selbigen verschweiget er aber den Ursprung aller Dieberei. Sieht zu, die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei sind unsere Herren und Fürsten, nehmen alle Kreaturen zum Eigentum, die Fisch im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihnen sein. Darüber lassen sie dann Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: Gott hat geboten, du sollst nit stehlen; er dienet aber ihnen nit, so sie nun allen Menschen verursachen, den armen Ackermann, Handwerksmann und alles, das da lebet, zu schinden und schaben. So er sich dann vergreift am allergeringsten, so muß er hängen. Da sagt der Doktor Lügner Amen. Die Herren machen das selber, daß ihnen der arme Mann Feind wird. Die Ursach des Aufruhrs wollen sie nit weg tun. Wie kann es die Länge gut werden? So ich das sage, muß ich aufrührisch sein, wohlan!“¹¹⁰

Mit dem Riß zwischen den Testamenten, zwischen Gesetz und Evangelium legt Luther den Schnitt mitten durch Christus hindurch. Der Grund des Glaubens ist aber nicht der „halbe“ Christus, sondern der „ganze“. „Wer den bitteren Christum nicht will haben, wird sich am Honig totfressen“¹¹¹. Mit schmeichelnder Gütigkeit verteidigt Luther die Gottlosen mit den Worten Christi. Luther „verachtet das Gesetz des Vaters und heuchelt durch den allertuersten Schatz der Gütigkeit Christi und machet den Vater mit seinem Ernst des Gesetzes zuschanden durch die Geduld des Sohnes und verachtet also den Unterschied des heiligen Geistes und verderbet eins mit dem andern, allsolange, daß schier kein Urteil auf Erden bleibt und daß Christus allein geduldig sei, auf daß die gottlosen Christen ihre Brüder wohl peinigen“¹¹². Zuletzt weist Münzer Luther auf sein Bündnis mit dem Fürstentum hin: „Du nimmst und stiehlest den Namen Gottes Sohn und willst von deinen Fürsten Dank verdienen. . . Du weist aber wohl, wen du sollst lästern! Die armen Mönch und Pfaffen und Kaufleut können sich nit wehren. Darum hast du sie wohl zu schelten. Aber die gottlosen Regenten soll niemand richten, ob sie schon Christum mit Füßen treten?“¹¹³. . . daß du zu Worms vorm Reich gestanden bist, Dank hab dafür der deutsche Adel, dem du das Maul also wohl bestrichen hast und Honig gegeben. Denn er wännete nit anders, du würdest mit deinen Predigen böhmische Geschenk geben, Klöster und Stift, welche du jetzt den Fürsten verheißest. So du zu Worms hättest gewankt, wärest du eh erstochen vom Adel worden, denn losgegeben“¹¹⁴. . . Mönch, willst du tanzen, so hofieren dir die Gottlosen alle“¹¹⁵.

In der Schutzrede und Antwort wider Luther rast tiefste Enttäuschung und Erbitterung über Luther, der zuerst die Hilfe aller spiritualistisch-revolutionären Elemente angenommen und ihnen Hoffnungen machte und erst, als es nicht mehr anging, auf beiden Achseln zu tragen, sich auf die stärkere Seite des Fürstentums schlug. Da zu Anfang des Bauernkrieges die Aufständischen sich an Luther wenden, führt er gewürfelte Sprache und gibt beiden Parteien unrecht, schiebt aber den Bauern allein das christliche Leiden zu ¹¹⁶. Die Bauern aber fahren fort und greifen mit der Faust drein, so wird es für Luther deutlich, „daß eitel erlogen Ding sind gewesen, was sie unter dem Namen des Evangeliums in den zwölf Artikeln haben fürgewendet“ ¹¹⁷.

Luthers Schrift: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, richtet sich in Sonderheit „gegen den Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert und nichts denn Raub, Mord, Blutvergießen ausrichtet“ ¹¹⁷. Luthers Schrift ist die Antwort auf Münzers Schutzrede. Auf Münzers „so ich das sage muß ich aufrührisch sein, wohlan!“ ¹¹⁸ antwortet Luther, daß „ein aufrührerischer Mensch, den man dessen bezeugen kann, schon in Gottes und kaiserlicher Acht ist: daß wer am ersten kann und mag, denselben erwürgen, recht und wohl tut. Denn über einen öffentlich aufrührerischen ist ein jeglicher Mensch, beides, Oberrichter und Scharfrichter. . . denn Aufruhr ist nicht ein schlichter Mord, sondern wie ein Großfeuer, das ein Land anzündet und verwüestet. . . das allergrößte Unglück. Darum soll hier zuschmeißen, würgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann und bedenken, daß Giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres nicht sein kann, denn ein aufrührerischer Mensch“ ¹¹⁹.

Luther greift den Vorwurf Münzers auf, daß er das Gesetz des Vaters verachtet und den Vater mit seinem Ernst des Gesetzes zuschanden macht durch die Geduld des Sohnes: „Es hilft die Bauern auch nicht, daß sie vorgeben Genesis 1 und 2, es seien alle Dinge frei und gemeine geschaffen und daß wir alle gleich getauft sind. Denn im Neuen Testament hält und gilt Moses nicht. Sondern es steht unser Meister Christus und wirft uns mit Leib und Gut unter den Kaiser und weltlich Recht, da er spricht: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. So spricht auch Paulus zu allen getauften Christen: Jedermann sei der Gewalt untertan. Und Petrus: seid Untertan aller menschlichen Ordnung. Diese Lehre Christi sind wir schuldig zu leben, wie der Vater vom Himmel gebeut. . . denn die Taufe macht nicht Leib und Gut frei, sondern die Seele“ ¹²⁰. Weil die Bauern „immerfort toben“ muß Luther „die weltliche Obrigkeit unterrichten, wie sie hierin mit gutem Gewissen fahren soll“ ¹²¹. Die Obrigkeit soll mit gutem Gewissen dreinschlagen. „Es gilt auch nicht Geduld oder Barmherzigkeit. Es ist des Schwertes und Zornes Zeit hier und nicht der Gnaden Zeit. . . Solch wunderliche Zeiten sind jetzt, daß ein Fürst den Himmel mit Blut verdienen kann, besser denn andere

mit Beten ¹²². . . Darum, liebe Herren, laufet hier, rettet hier, helft hier. Erbarmet euch der armen Leute. Steche, schlage, würge hier, wer da kann. Bleibst du darüber tot, wohl dir. Seligeren Tod kannst du nimmermehr erleiden. . . Hier spreche ein jeder fromme Christ Amen. Denn das Gebet ist recht und gut und gefällt Gott wohl, das weiß ich“ ¹²².

In Münzers Theologie entbindet sich die Seele von allen Schlacken der Äußerlichkeit und überrennt alle irdischen Mächte, entwertet alle sakramentalen Instanzen und begreift die Gnade als ihren eigenen tiefsten Abgrund: als Ankunft des Glaubens. Je heftiger aber Münzer die Instanzen außer sich ablehnt, umso eindringlicher stellt sich die Frage nach den Kriterien echten Geistes, jenseits von Sakrament und Schrift. Wie kann die Seele Gottes „objektiv“ gewiß werden, wo doch Gott kein „Objekt“ ist, das durch Sakrament oder Schrift vermittelt wird?

Merkliche große Torheit ist es, so leitet Münzer einen Brief ein, „daß jedermann meint, Gott soll ihm geschwind zu Hülfe kommen, so doch niemand eilet zu leiden. Denn wo keine Armut des Geistes ist, da kann auch das Regiment Christi nit aufgehen“ ¹²³. Auf daß der Glaube in die Seele einziehe, muß „das Ohr zu hören gefegt sein vom Getön der Sorgen und Lüste. Denn so wenig wie der Acker ohne die Pflugschar vermag, mannigfaltigen Weizen zu tragen, so wenig kann einer sagen, daß er ein Christ sei, so er durch sein Kreuz nicht zuvor empfänglich wird, Gottes Werk und Wort zu erwarten“. In der „Erharrung erleidet“ der Mensch das Wort, und „ein unversuchter Mensch, der mit Gottes Worten viel pochen will, wird nichts ausrichten, denn Wind fangen“ ¹²⁴.

So ist die Entgröbung das erste Zeichen: „Es schwatze ein jeder vom Glauben, was er will. Den wollüstigen Ehrgeizigen ist ganz und gar nichts zu glauben, denn sie predigen, was sie selber nicht versucht haben, und vergiften dem heiligen Geist die heilige Schrift“ ¹²⁵. „Ehe es aber dazu kommt, daß der Mensch seiner Seligkeit gewiß wird, kommen so viele Wasserströme, und derselben grausames Brausen, daß dem Menschen vergehet die Lust zu leben, denn die Bulgen dieses wilden Meeres verschlingen manchen, der da meint, er habe schon gewonnen. Darum soll man diese Bulge nicht fliehen, sondern meisterlich brechen wie die gelehrten Schiffleut, denn der Herr will niemandem sein heilig Zeugnis geben, er habe sich denn zuvor durchgearbeitet mit seiner Verwunderung“ ¹²³. Die so hohe Verwunderung gebiert und schafft den Durchgang im Abgrund der Seele. „Wer aber diesen Durchgang nicht gehabt, der weiß vom Glauben ganz und gar nichts“ ¹²⁶.

Vom Stadium der Verwunderung über den Glauben führt der Weg durch den Durchgang in die Langeweile, die Qual der inneren Öde der Seele. Diese Fahrt durch die Qual der Hölle gleicht den andrängenden Wassern,

die aus der Tiefe wirbeln, um das Ich zu überfluten. „Wenn ein Mensch seines Ursprungs gewahr wird im wilden Meer seiner Bewegung, wenn er nun mitten im Schwang ist, so muß er tun, wie ein Fisch, der dem faulen Wasser von oben hernieder nachgegangen ist, kehrt wieder um, schwimmt, klimmet das Wasser wieder hinauf, auf daß er in seinen ersten Ursprung könne kommen. Das heiß ich die Langweil“¹²⁷, und dieses Stadium der Langweile muß der Mensch, der Einzelne und die Gemeinde durchschreiten, so sie erneut werden sollen. „Auch muß zuvor das Volk ganz hart gestraft werden, der unordentlichen Lüste wegen, die also üppig die Zeit verkurzweilen, ohn allen bleibenden Mut zu ernstern Betrachtung des Glaubens. Darum wissen gar wenig Menschen von der anfänglichen Bewegung des Geistes zu sagen. Ja, drum ists ihnen also spöttisch, daß sie die Langweil nit gekostet haben, durch welche Gottes Werk allein gefunden wird“¹²⁸.

Doch die Ankunft des Glaubens begleiten noch die schwersten Wehen: der tiefste Unglaube: „Moses wollte der lebendigen Zusage Gottes nicht glauben. Denn in ihm mußte der Unglaube ganz hoch zuvor erkannt werden, sollte er anders ungedichtet sich auf Gott verlassen, daß er sicherlich wüßte, daß der Teufel ihm keinen Hund vorm Lerben schlug. Hätte doch Moses Gott für einen Teufel halten können, wenn er der Kreatur Hinterlist und Gottes Einfalt nicht erkannt hätte an der Ordnung, die in Gott und Kreaturen gesetzt ist“¹²⁹. Wenn sich ein Mensch in die Schrift vertieft, „so wird er finden, daß alle Väter, die Patriarchen, Propheten und sonderlich die Apostel, ganz schwer zum Glauben kommen sind¹²⁹. . . Drum ists ein unaussprechlicher Jammer und gar verdrießlicher Greuel, daß die ungläubigen Menschen wollen den Christenglauben den Leuten vorpredigen, den sie doch selber nicht haben erfunden und erfahren, wissen auch nicht wie einem Gläubigen zumut ist. Sie wäñnen oder lassen sich bedünken, der Glaub sei also leichtlich zu bekommen, wie sie alle fast ruhmredig davon schwatzen. . . Mit solch leichtfertiger Zusage dichtet die trunkne Welt einen vergifteten Glauben, der da viel ärger ist, denn der Türken, Heiden und Juden Glauben“¹³⁰. Denn jeder kann klärlich finden, wie der Unglaube entdeckt wird in allen Auserwählten. Die Väter haben sich in der Furcht Gottes verteidigt, „bis daß der Glaub des Senfkorns den Unglauben überwunden hat, welches mit großen Zittern und Bekümmernis gefunden wird“¹³⁰.

Die Ankunft des Glaubens, wie sie Thomas Münzer schildert, läßt nicht zufällig an jene Analysen denken, die *Kierkegaard* von der religiösen Existenz gibt. Alle Analysen *Kierkegaards* zielen auf das Eine: den Menschen aus allen Objektivitäten heraus zu sprengen und ihn ganz auf sich selbst zu stellen. So ist der Mensch vor das Nichts gestellt, und damit überhaupt erst gestellt, nämlich vor die Entscheidung: entweder

zu verzweifeln oder den Sprung in den Glauben zu wagen. Die Aneignung des christlichen Glaubens vollzieht sich als Wiederholung der lutherischen Kritik an der katholischen Objektivität. „Nimm die Aneignung vom Christlichen weg, was ist dann Luthers Verdienst? Aber schlage ihn auf und fühle in jeder Zeile den starken Pulsschlag der Aneignung... Hatte das Papsttum nicht Objektivität und objektive Bestimmungen und das Objektive, das Objektive, das Objektive im Überfluß? Was fehlte ihm? Aneignung, Innerlichkeit“¹³¹. Luthers pro me übersetzt sich Kierkegaard über Luther hinausgehend, der noch die Objektivität im Schriftwort wahrte, mit „Aneignung“ und „Subjektivität“¹³². Gott kann im Menschen nur offenbar werden durch die Aneignung von Seiten der subjektiven Innerlichkeit. Gott ist die Wahrheit, aber Wahrheit ist Subjektivität. Wenn ein Mensch „nicht den Glauben hat, so ist weder Gott noch auch ist Gott da, unerachtet, Gott ewig verstanden, ewig ist“¹³³. Gott ist nur in der Subjektivität.

Mit dem Maßstab der Innerlichkeit zerbricht Kierkegaard die Objektivität des geschichtlichen Christentums und mißt die in Kirche und Staat einerseits und in Theologie und Philosophie andererseits verweltlichte Christenheit am Maßstab der Entfremdung von der ursprünglichen Christlichkeit¹³². Das religiöse *Gefühl* (Feuerbach) steigert sich zur *Leidenschaft*, welche die 1800 Jahre wegschafft, als habe sie es gar nicht gegeben und innerlich gleichzeitig wird mit der ursprünglichen Christlichkeit. Das Höchste der Innerlichkeit in einem existierenden Subjekt ist die Leidenschaft. Der Leidenschaft entspricht die Wahrheit als ein Paradox. Daß die Wahrheit zum Paradox wird, das liegt gerade begründet in ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt¹³².

Notwendig stellt sich auf dem Grund der Innerlichkeit die Frage nach dem Kriterium der *Wahrheit*, und Kierkegaard hebt selbst dieses Problem im Text seiner Schrift durch Sperrdruck hervor: „Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit ist, das Wahre, zu dem es sich verhält. Wenn dies, wozu es sich verhält, nur die Wahrheit ist, das Wahre, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es so zur Unwahrheit sich verhielte“¹³⁴. So kann es kommen, daß der eine betet „in Wahrheit“ zu Gott, obwohl er einen Götzen anbetet; der andere betet „in Unwahrheit“ zum wahren Gott, und betet darum „in Wahrheit“ einen Götzen an. Denn nur in der Subjektivität ist Entscheidung, wogegen das Wollen der Objektivität die Unwahrheit ist. Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Ent-

scheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist gerade sie selbst. Also sind das subjektive *Wie* und die Subjektivität die Wahrheit. Die Wahrheit ist innerlich und nicht äußerlich, ein *Wie* und kein *Was* ¹³⁵.

Weil aber die Wahrheit auf die Subjektivität gestellt ist, so ist in der Aneignung des Glaubens der leidenschaftlichen Innerlichkeit auch das Moment der objektiven Ungewißheit festgehalten. Das Stadium der „objektiven Ungewißheit“ ist identisch mit dem Stadium des „Unglaubens“ von Thomas Münzer. Objektiv hat der Mensch nur die Ungewißheit, aber gerade dies spannt die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit an, und die Wahrheit ist gerade dieses Wagestück, mit der Leidenschaft der Unendlichkeit das objektiv Ungewisse zu wählen. Der Glaube ist eine Kategorie der Verzweiflung. Der Widerspruch bringt die Leidenschaft zur Verzweiflung. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit ¹³⁶.

Das Christentum, welches nach Kierkegaard die ewige wesentliche Wahrheit verkündigen will, verkündigt sich gerade als das Paradox. Stärker kann es nicht ausgedrückt werden, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, daß die Objektivität nur abstößt. „Die Mitteilung des Christlichen muß doch zuletzt mit dem Zeugen enden, denn christlich verstanden liegt die Wahrheit doch nicht im Subjekt (wie Sokrates es verstand), sondern ist eine Offenbarung, die verkündigt werden muß“ ¹³⁷. Aber eben Kierkegaard tritt nicht als Wahrheitszeuge auf, denn dies ist nur einem Apostel erlaubt, nicht aber einem Genie ¹³⁸. Zeugen für die Wahrheit kann der Apostel aber nur in der Gemeinde. Die Innerlichkeit Kierkegaards aber bleibt immer auf die einzelne Existenz beschränkt. In seiner eigenen christlichen Kategorie als religiöser Schriftsteller wird Kierkegaards religiöse Existenz immer von der ästhetischen eingeholt, umklammert und entwertet. Darum wird Kierkegaards Glaube, weil er letztlich Leistung seiner eigenen, individuellen Existenz als Genie ist, zweideutig als persönliche Hygiene, die in der Überlegung endet, ob der Mensch, wenn er leidet: „Tropfen nehmen“ soll oder „glauben“ ¹³⁹.

Auf dem Grund der Innerlichkeit bleibt ein Abstand zwischen Kierkegaard und Münzer: Kierkegaard schließt sich auf dem Grund der Innerlichkeit in seine eigene Subjektivität ein, während Münzer die Innerlichkeit als Grund des Glaubens für die ganze Gemeinde Gottes legt und so die *religiöse* Existenz des Einzelnen (Kierkegaard) in die *soziale* Existenz der Masse (Marx) aufhebt. Die religiöse Wirklichkeit der Leidenschaft des inneren Handelns (Kierkegaard) ist bei Münzer mit hineinverwoben in die soziale Existenz der gesellschaftlichen Praxis (Marx). Während am Ende der bürgerlichen Welt die Kritik zerfällt in eine Kritik des bürgerlichen *Christentums* (Kierkegaard) und in eine Kritik des bürgerlichen *Kapitalismus* (Marx) ¹⁴⁰, ist in Münzers Kritik an der Christenheit

gleichzeitig und gleichwertig ihre religiöse und weltliche Existenz getroffen. Man kann euch, schreibt Münzer an die Bergknappen, „von Gott nichts sagen, dieweil sie über euch regieren“¹⁴¹. „Mit der Ankunft des Glaubens muß allen widerfahren, daß wir fleischliche, irdische Menschen sollen Götter werden... auf daß sich das irdische Leben schwinge in den Himmel“¹⁴².

Zusammenbruch der christlichen Eschatologie

Mit der Schlacht bei Frankenhausen ist das Wirken Thomas Münzers nicht zu Ende, vielmehr erst in Münster, „im nachgespielten, geistigsten Akt des Bauernkriegs“¹⁴³, läutet zusammen, was Münzer gepredigt hat. In Münster erst flammt die chiliastische Revolution blitzartig empor. Das Täuferium bricht in Zürich hervor, wo die Reformation Zwinglis rasch verzweigt, und verbreitet sich ungeheuer rasch überall hin, da es alles um sich scharf, was von der Reformation nicht befriedigt und enttäuscht ist. Das sich von Zürich als Mittelpunkt fortpflanzende Täuferium kreuzt Münzer in Süddeutschland, und es ist wohl auf dessen starken Impuls zurückzuführen, daß sich Waldshut und die mährischen Brüder auf einer beschleunigteren, chiliastisch gravitierenden Kurve bewegen¹⁴². Die täuferischen Gemeinden überdecken ganz Mitteleuropa¹⁴⁵, und sinnfällig vereinigen sich überall katholische und protestantische Gewalten, um das Täuferium, das die Grundlagen der sich bereits selbst zersetzenden feudalen Gesellschaft erschüttert, mit Feuer und Schwert auszurotten. Die habsburgerische Inquisition zerbricht die böhmische Residenz des Täuferiums. Reste des böhmischen Täuferiums werden nach Ungarn versprengt. Von dort verjagt ziehen ihre Nachkommen nach der Ukraine, wo die mährische Gemeinde Fäden zu russischen Sekten spinnt, bis sie das Gesetz der allgemeinen Wehrpflicht im neunzehnten Jahrhundert nach den Vereinigten Staaten treibt, „wo jetzt noch am Missouri ihre Bruderhöfe blühen, ihre weltabgeschiedenen Kolonien, abgesprengt und fast museal, ein wahres Ikarien des christlichen Sozialismus“¹⁴⁶.

Andere Teile des Täuferiums finden Zuflucht in den Niederlanden. Diese täuferischen Splitter fügen sich rasch zu einer neuen Sekte der Melchioriten zusammen, die sich für den Weg der Gewalt entscheidet¹⁴⁵. Von dort schlägt der täuferische Blitz in Münster ein. Aufgewühltes Täuferium aus Holland, bald auch aus weiten Teilen des Reiches strömt

nach dem himmlischen Jerusalem. Doch das himmlische Jerusalem geht unter und erleidet das Schicksal des echten, von Titus belagerten Jerusalems. Damit verschwindet die kriegerische Richtung des Täuferturns, während die friedlich abwartende, aber doch chiliastisch durchsetzte unter David Joris noch kurze Zeit lebendig bleibt. Schließlich aber endet das Täuferturn in der „Erneuerung“ durch Meno Simons¹⁴⁵. Die täuferische Revolution macht „ihren schalen Frieden mit der Welt, nicht anders wie im größeren Ausmaß einst das Urchristentum, und sogar die einzelnen Weisen des protestantischen oder katholischen Ausgleichs finden sich überraschend wiederholt“¹⁴⁷.

Die letzten Wellen des Täuferturns schlugen an die Küste Englands und strömen in den calvinischen Protestantismus ein¹⁴⁵. Das Puritanertum ist schon bei Cromwell und viel stärker noch in den amerikanischen Kolonialstaaten täuferisch durchsetzt. Denn vermöge der geforderten Selbstzucht und dekalogischer Kontrolle ist das Puritanertum täuferischen Einflüssen offen. So kann gerade auch die Proklamation der Menschenrechte und sogar die der Gewissensfreiheit einer konfessionslosen Spiritualität im Schutz und Verlauf eines radikalisierten Calvinismus geschehen, während das Luthertum a limine beiden Grundprinzipien der bürgerlich-demokratischen Verfassung fern steht¹⁴⁸. Harrisons Regimenter sind im Cromwellschen Heer der Sammelpunkt des Täuferturns¹⁴⁹. Im Parlament der Heiligen suchen die Anhänger Harrisons Gesetz und Gerichtshof zu beseitigen, um für die Wiederkunft Christi ein von aller Weltlichkeit befreites Volk zu bereiten. Darüber hinaus soll das Privateigentum und alle irdische Autorität angesichts des kommenden Reich Gottes¹⁴⁹ zertrümmert werden. Das Parlament der Heiligen bricht auseinander in eine gemäßigte Cromwellsche Majorität und in eine chiliastisch-radikale Minorität, an deren Spitze Harrison steht¹⁴⁹. Während die Führer der Leveller¹⁵⁰ und der Digger¹⁵¹, deren Ideen noch auf Robert Owen¹⁵² wirken, so daß in England unmittelbare Fäden zum modernen Sozialismus hinüberlaufen, schließlich bei den Quäkern Anschluß finden, stirbt Harrison, der Gründer der Sekte der Millenarier oder Quintomonarchisten, nach blutig niedergeschlagenem Aufstand im festen Glauben, daß er bald wiederkommen werde zur Rechten Christi, da aufgerichtet wird das Reich Gottes. Damit verschwindet das revolutionäre Täuferturn in England und terminologisch auch in Europa aus den Wirksamkeiten und äußern Wirklichkeit der Geschichte. Die Stunde des homo spiritualis hat geschlagen, und der homo oeconomicus tritt in der bürgerlichen Gesellschaft sein Regiment an.

In der lutherischen Reformation liegt aller Ton auf der Individualeschatalogie, denn die Sozietät ist der Welt anheimgestellt. Mit deutlicher Spitze gegen den täuferischen Chiliasmus, der in der Augsburger Konfession ausdrücklich, wie einst der frühchristliche Chiliasmus vom Konzil

zu Ephesus, als jüdische Lehre verworfen wird, wird das Reich Christi als ein rein innerliches gelehrt¹⁵³.

Erst im *Pietismus* meldet sich zunächst ganz schwach und zage wieder die Hoffnung auf das Reich. Im Pietismus meldet sich das Ideal der Sekte im protestantischen Kirchenraume. Freilich fehlt dem Pietismus jene welthistorische Aufgipfelung mittelalterlich-täuferischer Spiritualität, die den Abbruch des weltlichen Regiments und die Stunde des Reich Gottes bläst. Der Pietismus erschöpft sich, vor allem in Deutschland, in einer winkelhafte, nur kirchliche und theologische Kreise angehenden Existenz¹⁵⁴. Wenn die protestantische Kirche auf der Offenbarung des Wortes Gottes gründet, das sie mit dem Text der Schrift ineins setzt, ist chiliastischen Strömungen neuer Antrieb gegeben. Die Schrift wird dann nicht nur als eine Summe der Weisheit Gottes verstanden, sondern auch als Theologie der Geschichte, und damit wird die geschichtsimmanente Deutung der Apokalypse gefördert. *Coccejus* begründet in seinem *Panegyrcus de regno dei* diese biblische Theologie in den Niederlanden¹⁵⁵, mitten unter den Erneuerungsversuchen der protestantischen Geistigkeit durch Gisbert Voet, Brakel, Witzius¹⁵⁶. Das Reich Christi ist nicht mehr mit lutherischer Innerlichkeit identisch, sondern wird als göttliche Bewegung im Zeitlauf der Welt verstanden. Aus den biblischen Urkunden wird eine Geschichte des Reich Gottes herausgelesen als Geschichte des in Stufen sich vollziehenden Gnadenbildes Gottes. Das Reich Gottes ist aber auch inwendig, und sein eigentlicher Sitz ist der menschliche Geist¹⁵⁷. So verbinden sich bei *Coccejus* zwei Motive, das biblizistische, wonach schon im Alten Testament der Gnadenbund Gottes mit dem Menschen besteht, und das rationale, wonach das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von Anfang an natürlich auf das Reich Gottes angelegt ist¹⁵⁸. Im Pietismus kommt mehr das erste Motiv zur Geltung, das zweite aber besonders in der Theologie der Aufklärung¹⁵⁸.

Der „vergeistigte Chiliasmus“ des *Coccejus*, der sich zaghaft darauf beschränkt, die Erfüllung der Weissagungen in Vergangenheit und Gegenwart nachzuweisen, aber immer furchtsam bleibt, für die Zukunft zu prophezeihen, weicht bald unbedingteren Gestalten. „Als nach Brakel und Labadie der Chiliasmus unter Theodor Undereyck nach Deutschland verpflanzt wird, tritt neben die kirchlich gemäßigte Richtung, die von *Campegius Vtringa* und *Friedrich Adolf Lampe* fortgeführt wird, eine radikalere. Der unruhige Agitator *Heinrich Horche* verkündet auf Grund von Visionen das nahe Gericht und findet in *Samuel König*, dem Haupt des Berner Pietismus, einen Gesinnungsgenossen“¹⁵⁹. *J. W. Petersen* und seine Frau machen 1685 die „Entdeckung des Chiliasmus“ und verbreiten ihn mit viel Lärm in zahllosen Schriften. Selbst *Francke* wendet sich der Lehre zeitweise zu, während *Spener* und der *Hallische*

Pietismus vorsichtig nüchtern bleiben. Spener verzichtet auf die Hoffnung, den jüngsten Tag zu erleben, die sein Schwager Horb zum Glaubensartikel erhoben hat¹⁶⁰.

Im andern großen Zweig des Pietismus, dem württembergerischen, entsteht die reichsgeschichtliche Theologie, dessen einflußreichster Wortführer Johann Albrecht *Bengel* ist¹⁶¹. Bengel sieht „die biblischen Bücher nicht als bloße Spruch- und Exempelbüchlein an, nicht als vereinzelte Überbleibsel des Altertums, daraus nichts Ganzes herauszubringen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes und herrlich zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein ganzes für sich ist, und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle“¹⁶¹. Die Heilige Schrift gibt „ein doppeltes Denkmal, einmal die Erkenntnis von Gott, dem Schöpfer, Erlöser, Tröster, von den Engeln, von Menschen, von der Sünde, von der Gnade usw. und diese Erkenntnis ist die notwendigste. Dann aber auch die Art und Weise der göttlichen Haushaltung in Erziehung des Menschengeschlechts, in den gegebenen, erfüllten oder zu erfüllenden Verheißungen von Christo, in der Regierung des Volkes von den ersten Zeiten bis zu den letzten“¹⁶². Das in Gott gegründete, die sichtbare und unsichtbare Welt und viele Ewigkeiten umfassende Reich Gottes ist das innere Band aller Werke, Taten und Offenbarungen Gottes. Im Gegensatz zum orthodoxen Luthertum versteht Bengel die Offenbarung Johannis als die Urkunde vom Reich Gottes. „So weit das Reich Gottes reicht, so weit geht dies Buch mit seinem unvergleichlich reichen Inhalt und in seiner unvergleichlich nervösen Kürze. In der Tat hält dies Buch in sich die allerwichtigsten Geheimnisse und speziellesten Umstände des Reiches Gottes und der Widerwärtigkeiten, durch welche es sich durchschlagen muß“¹⁶².

Mathematik und Heilige Schrift mischen sich bei Bengel in einer Weise, die an die Kantaten und Passionen Johann Sebastian Bachs erinnert, der die Sehnsucht des protestantischen Barocks mit der Musik ähnlich erfüllt, wie Bengel mit seinen apokalyptischen Schriften¹⁶³. Freilich ist die Eschatologie des Barocks zweideutig, denn ein großer Teil seiner eschatologischen Dichtungen sind persönliche Konfessionen eines Menschentums, das die vage, ersehnte Ewigkeit in den Formen eines ihm verdorrten Glaubens denkt¹⁶⁷. In Moscheroschs Satire „Das jüngste Gericht“ nützt der bittere Schwank die Situation des Weltgerichts als komische Lage von unerwarteter, psychologischer Brauchbarkeit. Aber auch der Chiliasmus von Bengel ist unterirdisch mit der Aufklärung verbunden, „nicht nur durch sein mathematisches Meistern der Geschichte und der Offenbarung, sondern noch durch gewisse ge-

meinsame Lehren, die sich aus der pietistischen Gnosis Jakob Böhmes und Weigels herleiten lassen“¹⁵⁹. Die Vorstellung vom „Säkulum des Geistes“ läßt sich sowohl als aufklärerisches „Vernunftreich“ wie als chiliastisches „tausendjähriges Reich“ deuten. Der Adam Kadmon der Kabbala, welcher als kosmischer gesetzhafter Urmensch bei Jakob Böhme wieder aufsteht, wird in der pietistisch-aufklärerischen Mystik verweltlicht, indem aus der naturhaften Einwohnung dieses göttlichen Gesetzes als „Christus“ oder als „Jungfrau Sophia“ in der Einzelseele die innere Gleichheit aller Menschen und so die Gleichgültigkeit aller äußeren Konfession gefolgert wird¹⁵⁹. Schon Peter Poiret zieht diesen Schluß, und die gegenkirchliche Polemik Dippels und Gottfried Arnolds baut auf ihm auf. Johann Christian Edelmann vollzieht in den „Unschuldigen Wahrheiten“ endlich die ausdrückliche Gleichsetzung der Sophia-Einwohnung mit den „eingeborenen Ideen“ des Rationalismus¹⁶⁵.

Literaturhinweise

- ¹ Rosenstock 23. ² Reisner 1935, 99 f. ³ Rosenstock 3 f. ⁴ Balthasar I/25. ⁵ a. a. O. I/145. ⁶ IV/342. ⁷ Marx HM I/26. ⁸ XII/235. ⁹ Briefe I/408. ¹⁰ Löwith 464. ¹¹ a. a. O. 472. ¹² a. a. O. 475. ¹³ HM I/263. ¹⁴ Frick 136. ¹⁵ Grundmann 19 f. ¹⁶ a. a. O. 43. ¹⁷ Benz 6. ¹⁸ Hegel-Lasson II/722. ¹⁹ Benz 10. ²⁰ a. a. O. 9. ²¹ Hegel-Lasson II/937. ²² Löwith 49. ²³ Benz 21. ²⁴ Grundmann 115. ²⁵ Benz 23. ²⁶ Grundmann 117. ²⁷ Löwith 47. ²⁸ a. a. O. 56 f. ²⁹ XV/689. ³⁰ Löwith 68. ³¹ Enz § 552. ³² Benz 26 f. ³³ Hegel-Lasson II/877 f. ³⁴ a. a. O. 881. ³⁵ § 86 f. ³⁶ Benz 24. ³⁷ a. a. O. 33. ³⁸ Löwith 94 f. ³⁹ Benz 46 f. ⁴⁰ 175 f. ⁴¹ a. a. O. 177. ⁴² Ritschl I/30. ⁴³ Benz 179. ⁴⁴ a. a. O. 180. ⁴⁵ a. a. O. 181. ⁴⁶ Rosenstock 107 f. ⁴⁷ Benz 245. ⁴⁸ a. a. O. 248. ⁴⁹ a. a. O. 259. ⁵⁰ a. a. O. 260. ⁵¹ a. a. O. 262. ⁵² a. a. O. 263. ⁵³ a. a. O. 291. ⁵⁴ a. a. O. 292. ⁵⁵ a. a. O. 293. ⁵⁶ a. a. O. 312. ⁵⁷ a. a. O. 357. ⁵⁸ a. a. O. 358. ⁵⁹ a. a. O. 361. ⁶⁰ Bloch 71. ⁶¹ a. a. O. 69. ⁶² a. a. O. 70. ⁶³ Troeltsch 411. ⁶⁴ Bloch 52. ⁶⁵ Volpe zit. Troeltsch 387 f. ⁶⁶ a. a. O. 362. ⁶⁷ a. a. O. 808. ⁶⁸ Bloch 241. ⁶⁹ Troeltsch 391. ⁷⁰ Ritschl I/13. ⁷¹ Volpe zit. Troeltsch 391. ⁷² Troeltsch 407. ⁷³ Holl 424. ⁷⁴ 425. ⁷⁵ Ritschl I/23. ⁷⁶ a. a. O. 31. ⁷⁷ a. a. O. 29. ⁷⁸ a. a. O. 32. ⁷⁹ a. a. O. 35. ⁸⁰ Marx HM I/17. ⁸¹ Mannheim 192. ⁸² Bloch 134. ⁸³ a. a. O. 136. ⁸⁴ Mannheim 193. ⁸⁵ Freund 9. ⁸⁶ Brandt 132. ⁸⁷ a. a. O. 65, 76, 77. ⁸⁸ Reisner 1935, 105. ⁸⁹ a. a. O. 132. ⁹⁰ a. a. O. 133. ⁹¹ Bloch 186. ⁹² E. A. II/199. ⁹³ Bloch 181. ⁹⁴ Reisner 1935, 139. ⁹⁵ Troeltsch 439. ⁹⁶ Bloch 198 f. ⁹⁷ Troeltsch 447. ⁹⁸ a. a. O. 453. ⁹⁹ 470. ¹⁰⁰ Bloch 79 f. ¹⁰¹ Brandt 71. ¹⁰² a. a. O. 59 f. ¹⁰³ a. a. O. 61. ¹⁰⁴ a. a. O. 164. ¹⁰⁵ a. a. O. 169. ¹⁰⁶ a. a. O. 168. ¹⁰⁷ a. a. O. 187. ¹⁰⁸ a. a. O. 195. ¹⁰⁹ a. a. O. 189. ¹¹⁰ a. a. O. 191 f. ¹¹¹ a. a. O. 129. ¹¹² a. a. O. 193. ¹¹³ a. a. O. 197. ¹¹⁴ a. a. O. 200. ¹¹⁵ a. a. O. 198. ¹¹⁶ Bloch 145. ¹¹⁷ Freund 112. ¹¹⁸ Brandt 192. ¹¹⁹ Freund 113. ¹²⁰ a. a. O. 114. ¹²¹ a. a. O. 115. ¹²² a. a. O. 116 f. ¹²³ Brandt 62. ¹²⁴ a. a. O. 126. ¹²⁵ a. a. O. 180. ¹²⁶ a. a. O. 167. ¹²⁷ a. a. O. 146. ¹²⁸ a. a. O. 178. ¹²⁹ a. a. O. 127. ¹³⁰ a. a. O. 166. ¹³¹ VII/61 f. ¹³² Löwith 490 f. ¹³³ Tagebücher I/284. ¹³⁴ VI/274. ¹³⁵ Löwith 495. ¹³⁶ VI/279. ¹³⁷ Tagebücher I/407. ¹³⁸ Löwith 499. ¹³⁹ Tagebücher I/400. ¹⁴⁰ Löwith 203. ¹⁴¹ Brandt 75. ¹⁴² a. a. O. 170. ¹⁴³ Bloch 112. ¹⁴⁴ a. a. O. 64. ¹⁴⁵ Troeltsch 813 f. ¹⁴⁶ Bloch 117. ¹⁴⁷ a. a. O. 125. ¹⁴⁸ a. a. O. 166. ¹⁴⁹ Troeltsch 818. ¹⁵⁰ a. a. O. 821. ¹⁵¹ a. a. O. 823. ¹⁵² a. a. O. 824 f. ¹⁵³ Nigg 214. ¹⁵⁴ Troeltsch 828. ¹⁵⁵ Ritschl I/130. ¹⁵⁶ Balthasar I/37. ¹⁵⁷ Weiß 42. ¹⁵⁸ a. a. O. 43. ¹⁵⁹ Balthasar I/38. ¹⁶⁰ Ritschl II/122. ¹⁶¹ Weiß 52. ¹⁶² a. a. O. 53. ¹⁶³ Nigg 283. ¹⁶⁴ Balthasar I/33. ¹⁶⁵ a. a. O. I/39.

Viertes Buch

DIE PHILOSOPHISCHE ESCHATOLOGIE
EUROPAS

Der Aufbau der philosophischen Eschatologie

Die kopernikanische Erde, über die sich kein göttlicher Himmel mehr breitet, ist der Umkreis, in den die Geschichte seit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Gottesstaates, seit Renaissance und Reformation tritt¹. Auf dieser himmellosen Erde ist auch das täuferische Reich Gottes errichtet. Weil der Glaube an das Drüben erschüttert ist, breitet sich in diesem Umkreis auch die Alchemie aus. Zwar fällt die Analogie des katholischen officium divinum mit dem chemischen magisterium ins Auge, doch bleibt auch der Abstand sichtbar. Denn in der christlichen Welt geschieht das eigentliche Werk der Erlösung durch den jenseitigen Gott oder dessen Mittler. In der Alchemie aber, wo die Brücken nach drüben bereits abgebrochen sind, muß der Mensch selbst das erlösende Werk ausführen und schreibt darum den leidenden und folglich auch den der Erlösung bedürftigen Zustand der im Stoffe gebundenen anima mundi, der in die Materie eingehauchten Weltseele zu³. Das katholische Werk des Menschen geschieht zu Ehren des erlösenden Gottes als Antwort auf das Wort der Erlösung. Der protestantische Mensch verzichtet auf jedes Werk zu Ehren Gottes, da er die ptolemäische Voraussetzung der Einheit von Himmel und Erde nicht mehr hat, und stellt die Erlösung der reinen Gnade anheim. Das alchemistische Werk gründet positiv auf der himmellosen kopernikanischen Erde und stellt die Bemühung des Menschen als Erlösers dar, der die im Stoffe schlafende und der Erlösung harrende Weltseele erlöst. Der katholische Christ verdient sich ex opere operato die Früchte der Gnade, der protestantische Christ, da er auf der kopernikanischen Erde steht und keinen Himmel mehr über sich sieht, dem er sein Werk opfern könnte, läßt sich die Gnade frei schenken, als reine Gnade. Der Alchemist hingegen erschafft sich ex opere operantis ein Heilmittel des Lebens, das ihm die Gnadenmittel der Kirche ersetzt oder das von Gott gewirkte Werk der Erlösung ergänzt.

So faßt *Paracelsus*, an der Wende zwischen dem ptolemäischen Mittelalter und der kopernikanischen Neuzeit stehend, den Menschen als Operator auf, der die unvollkommene Welt im „Auftrage Gottes“ der Vollendung entgegenführt. Doch „nur allzuleicht geht die alchemistische Formel des deo concedente in ein deo accedente über. Die transzendente Bindung löst sich in eine akzidentielle, wesenlose Beziehung auf, die der werktätigen Selbsterlösung schließlich gestattet, sich völlig autonom zu gebärden⁴“, was auch die Nachfolger des Paracelsus tun. Die paracelsische Weltanschauung ruht auf dem Grund der joachimistischen Eschatologie. Paracelsus erwartet die Wiederkunft der aposto-

lischen Gemeinde: ein neues Volk, ein neues Gesetz soll entstehen. Paracelsus glaubt an eine kosmische Wiedergeburt bei der alles Alte in ein vollkommen Neues umgewandelt wird⁵. Zweifellos knüpfen die paracelsischen Heilserwartungen an die Geschichtstheologie Joachims an, denn an mehreren Stellen spricht Paracelsus von den drei joachimitischen Weltaltern, vom Zeitalter des Vaters, des Sohnes und vom künftigen Reich des Heiligen Geistes im Sinne der spiritual-franziskanischen Eschatologie. Paracelsus weissagt auch das Erscheinen des Elias, und seine Nachfolger identifizieren ihn sogar selbst mit der Gestalt Eliae. Elias, der Artist oder Reparatorem omnium, ist der große Erbe und Kündler alchemistischer Tradition, der die verborgenen Geheimnisse des Kosmos an den Tag bringen wird⁵. In diesem Sinne reden auch die Rosenkreuzer von der Gestalt des Elias als dem Vorboten des neuen Zeitalters, und die Pietisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert nähren ihre Hoffnungen aus der gleichen Quelle. Die pietistische Lehre von der Wiedergeburt verbindet sich mit paracelsischem Gedankengut. Der Titel einer Schrift Dippels beleuchtet diese Zusammenhänge schlagartig: „Retirade der lutherischen Orthodoxy hinter eine von einigen Leibnizischen Ingenieurs aufgeworfene Schanze.“

Leibniz steht an der Wende zwischen alchemistischer Weltanschauung und naturwissenschaftlicher Weltanschauung. Einerseits bleibt Leibniz „seit seinen Studienjahren in Nürnberg der alchemistisch-rosenkreuzerischen Tradition in viel höherem Grade verpflichtet, als das aus den philosophisch-geschichtlichen Darstellungen hervorgeht“⁶. Andererseits eröffnet Leibniz mit das Zeitalter der modernen Naturwissenschaft, die auf der „kopernikanischen Wendung“ gründet und die Kant in seiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft gültig beschreibt. Während sich im Mittelalter die Erkenntnis nach den Gegenständen richtet, ist es das Axiom der neuzeitlich-wissenschaftlichen Metaphysik, daß sich die Gegenstände nach der Erkenntnis des Subjekts richten müssen⁷. Das kopernikanische Menschentum versteht die Welt nicht mehr als unabhängig vom erkennenden Subjekt entstanden, etwa von Gott geschaffen, sondern begreift die Welt vielmehr als eigenes Produkt⁸. Diese Wendung stammt nicht erst von Kant, sondern gründet auf der Wendung vom ptolemäisch-mittelalterlichen Weltbild zum kopernikanisch-neuzeitlichen. Kant hat nur die Folgen dieser Wendung für die Metaphysik klar beschrieben. Aus eben jener Wendung entsteht auch Vicos Geschichtsphilosophie, der meint, daß die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben⁸. Vom cogito ergo sum des Descartes führt ein grader Entwicklungsweg über Hobbes, Spinoza zu Leibniz, dessen entscheidendes, mannigfach variiertes Motiv das Axiom ist, daß der Gegenstand der Erkenntnis deshalb und insofern vom Subjekt erkannt werden kann, weil und inwie-

fern er vom Subjekt selbst erzeugt worden ist⁸. „Und die Methoden der Mathematik und der Geometrie, die Methode der Konstruktion, der Erzeugung des Gegenstandes aus den formellen Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit überhaupt, später die Methoden der mathematischen Physik werden damit zum Wegweiser und Maßstab der Philosophie, der Erkenntnis der Welt als Totalität⁹.“ So erklärt es sich, daß die ganze philosophische Entwicklung der Neuzeit in stetiger Wechselwirkung mit der Entwicklung der Naturwissenschaften vonstatten geht, deren Entwicklung wiederum mit der sich ständig rationalisierenden Technik in Wechselwirkung steht.

Der *mos geometricus* ist die Forderung der vollen Verstehbarkeit der Welt bis zum Ideal einer *mathesis universalis*, die etwa von der Astronomie als „Weltformel“ geboten wird¹⁰. Das „Wissen“ bildet selbständig neue Kategorien des Seins aus: die Weltgesetze, nach denen die Wissenschaft die Erscheinungen zu durchklären trachtet, sind ewig-zeitlos „in mente divina“. Es entspricht einem „mechanismus metaphysicus“, daß Gott die beste Welt gewählt hat¹⁰. Die zeitliche Welt entfaltet die in ihr präformierten Ideen bis sie sich mit den Ideen Gottes decken. So wird das „Gesetz“ des Fortschritts den übrigen naturwissenschaftlichen zugesellt ohne daß fürs erste sein postulativer Charakter erkannt wird¹⁰. Das Gesetz des Fortschritts aber wird durch die Haltung der Zuversicht getragen. Das Einzelne muß seine Schranken überwinden. Weil sich der Einzelne vollenden muß, dieses Leben aber dazu nicht ausreicht, wird die Annahme der Unsterblichkeit „notwendig“. Sowohl der lutherisch heilsgewisse, wie der leibnizsche entwicklungsgewisse Mensch spricht überlegen: Tod wo ist dein Stachel¹¹. Die Haltung der Zuversicht bezieht sich auch auf das moralische Schicksal der Seele, das in den Theodiceen verhandelt wird. Die Theodiceen, welche die Bestrebungen des Jahrhunderts von Leibniz bis Nicolai in Theologie und Philosophie, in Pietismus und Dichtung am besten wiedergeben, versuchen die „Ehrenrettung“ des Guten und die „Widerlegung“ des Bösen¹².

In der leibnizschen Theodicee aber deutet sich tiefer eine neue Geschichtsphilosophie¹³ an, in deren Mitte das Reich Gottes steht und die über Lessing an den deutschen Idealismus weitergegeben wird. Noch Hegel versteht seine „Philosophie der Weltgeschichte“ als „die wahrhaftige Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte“¹⁴. Leibniz und der deutsche Idealismus fassen im Gegensatz zum dogmatischen Rationalismus die Irrationalität des Gegebenen als Aufgabe¹⁵. In der Weise der Mathematik, deren Aufgabe es ist, den zunächst als gegeben erscheinenden Inhalt als erzeugt zu erweisen, wird auch in der Metaphysik der Theodicee die Faktizität in Notwendigkeit aufgelöst. Diese Grundtendenz der leibnizschen Philosophie wird in der Philosophie Maimons als Auflösung des Problems vom Ding an sich und von der

„intelligiblen Zufälligkeit“ wieder aufgenommen. Von Maimon aus gehen entscheidende Wirkungen auf Fichte und durch ihn auf die spätere Entwicklung des deutschen Idealismus ¹⁵.

In der Theodicee wird die Vorsehung mit „Entwicklung nach dem Gesetz der Vernunft“ und diese mit der „Erziehung des Menschengeschlechts“ identisch, in welcher die „Strafe“ nur als Durchgang sinnvoll ist. Damit ist die Konstellation der origenistischen Theologie wieder hergestellt. Wie bei *Origenes* Christliches und Antikes sich begegnen, so wird im siebzehnten Jahrhundert die christlich apokalyptische Eschatologie mit dem statischen Weltbild der Wissenschaft in eins gesetzt, das sich über die Renaissance auf die Tradition der Antike beruft. Aus der Begegnung von Antikem und Christlichem wird die origenistische apokatastasis geboren, die zwischen der antiken ewigen Wiederkunft und der christlichen Ausgespanntheit auf das Eschaton vermittelt. Die Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge“ begeistert ebenso den mystischen Pietismus wie die pietistische Aufklärung. Der Pietismus teilt mit der Aufklärung die Zuversicht bezüglich der endgültigen Aufhebung des Bösen ¹⁶. Böhme-Schüler, Petersen und Arnold und die meisten Anhänger des mystischen Pietismus verbreiten die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, welche die Geister so ganz fesselt, daß sie allmählich die chiliastischen Naherwartungen verdrängt und zum eigentlichen Mittelpunkt des eschatologischen Fragekreises in der pietistischen Aufklärung wird ¹⁷. *Oetinger* nimmt die Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge“ in seinen Schriften rückhaltslos an, will diese Lehre aber esoterisch behandelt wissen ¹⁷. Von *Oetinger* übernimmt sie *Philipp M. Hahn*, und so geht sie auf weite Kreise des württembergischen Pietismus über. *Oetingers* nähere Erklärung von der Selbstverzehrung des Bösen weist deutlich auf die Eschatologie des deutschen Idealismus, vornehmlich auf *Schelling* voraus. In seiner *Sokrates-Apologie* wird *Eberhard* zum Wortführer der apokatastasis-Lehre, und über *Gottsched* und *Klopstock* schließt sich der Kreis zur Aufklärung ¹². Durch die Lehre der Wiederbringung aller Dinge wird aber die Idee von der ewigen Hölle widersprüchlich und immer mehr aufklärerisch-optimistisch verneint. Erst *Lessing* nimmt auf *Leibniz* zurückgreifend die Frage in ihrer ganzen Tiefe wieder auf: an dieser Stelle zerbricht das Schema der Aufklärung.

Das Gesetz des Fortschritts, welches von der Haltung der Zuversicht getragen wird, betrifft vor allem auch die Geschichte, in der ja die Idee des Fortschritts nahe liegt. Aus dieser Haltung erwächst auch die eigentliche Geschichtswissenschaft ¹², die ein ungeheures Material erschließt und so dem aufklärerischen Menschentum eine Lebensgeschichte der Menschheit liefert, an deren Ende dieses sich selbst setzen kann. *Voltaire* ordnet als erster den Stoff der Geschichte nach dem Prinzip des immanenten Vernunftgehaltes und schafft damit den Begriff der Kulturgeschichte.

Das Schema der aufklärerischen Kulturgeschichte ist die einfach aufsteigende Linie nach den drei Seelenkräften des „allgemeinen“ Menschen abgeteilt: Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Vernunft. Die Vernunft wird als Überwindung der Vorstufen zum endgültigen Geschichtsziel, das mit der Epoche der Aufklärung identisch gesetzt wird¹².

Die unvermittelte Einheit eines extrem-geschichtlichen (teleologischen) und extrem-ungeschichtlichen (axiologischen) Moments bildet, wie im *Mittelalter*, das eigentliche Kennzeichen des Systems der *Aufklärung*. Eine absolute Ferne zu den letzten Dingen verbindet sich mit einem naiven Richten von ihnen her, das auch den Chiliasmus trifft. Semlers Spott über die Johanneische Offenbarung mündet in Corrodis „Kritischer Geschichte des Chiliasmus“, die eine „Krankheitsgeschichte der Seele“ beschreibt¹⁸. Die kritische Geschichte des Chiliasmus ist vom Standort kulturseelig deistischer Zeitewigkeit der Aufklärung geschrieben. Reimarus endlich zerstört die letzten Reste der christlich biblischen Eschatologie, indem er das „Wunder“ der Auferstehung textkritisch als „Betrug“ der Jünger versteht.

Indem der Rationalismus, wie die Scholastik des Mittelalters, mit dem Anspruch auftritt, die universale Methode zur Erkenntnis des gesamten Seins vorzustellen, wird die Frage nach der Beziehung des rationalen Systems zu den irrationalen Gegebenheiten des Lebens entscheidend¹⁹. Denn ein jedes rationales System stößt notwendig an die Schranke der *Irrationalität*¹⁹. So wird etwa die Vorstellung der Aufklärung vom gradlinigen Fortschritt der Geschichte durch die Tatsache möglicher Rückläufe und Entartung erschüttert. Als Symptom kann das Erdbeben von Lissabon gewertet werden, das die ganze Welt der Aufklärung aufs tiefste erschüttert: denn mit einem Schlage wird es klar, was sonst verhüllt und verdeckt blieb, daß das System des Rationalismus auf eine unüberwindliche, nicht erwartete Schranke gestoßen ist. Soll nicht die Grundlage der neuen Weltansicht selbst ins Wanken geraten, so muß ein neues Schema der Entwicklung, das Fortschritt und Entartung verbindet, gefunden werden²⁰. Damit eröffnet sich eine neue Weise der Eschatologie: die Geschichtsdiagnostik des Idealismus kündigt sich an.

Für die Geschichte des deutschen Idealismus aber ist es ausschlaggebend, daß die altchristliche Eschatologie, gleichsam unterirdisch und apokryph, neben der Aufklärung im Pietismus sich fortsetzt, und sich so das Wissen vom radikal Bösen erhält. Wo das Gewicht der irrationalen Seite des Seins nicht gesehen wird, herrscht, nach Meinung des deutschen Idealismus, der philosophische „Dogmatismus“ der Aufklärung, der die Formen seiner Begrifflichkeit mit den Strukturen der Wirklichkeit naiv gleichsetzt²¹. Indem die Philosophie des deutschen Idealismus die Illusionen des philosophischen *Dogmatismus* der Aufklärung zerreißt, stößt sie bald auf die Schranke der Gegebenheit, und wenn der deutsche

Idealismus die Welt in ihrer Ganzheit umfassen will, muß er den „Weg nach Innen“ gehen²². Vielleicht klarer als die philosophischen Systeme enthüllt Schiller diesen Grund des deutschen Idealismus, wenn er meint: „denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“²³. So wird im deutschen Idealismus das *ästhetische Prinzip* weit über die Ästhetik hinaus gespannt und zum Grund des Lebens gemacht²⁴. In der Welt der Vorstellung aber, in der Kunst oder in der Idee, kann alles innerlich geschlichtet sein, denn keine Tat ist gefordert, die den Bann der Innerlichkeit bricht. An diesem Punkte begegnen sich die transzendent-theistische (Kierkegaard) und materialistisch-atheistische (Marx) Schau als revolutionäre Kritik der Kunst und der Philosophie. Ihre Kritik setzt am Hegelschen Begriff der Wirklichkeit ein. Ununterbrochen wendet sich Kierkegaard dagegen, die Wirklichkeit durch Vernunft zu begreifen, denn nie kann ein System die Wirklichkeit fassen. Die Erhebung des factum brutum der Gegebenheit selbst, das im System des deutschen Idealismus mit der Negation identisch ist, zu der allein entscheidenden Wirklichkeit verbindet Kierkegaard mit den Linkshegelianern und Marx²⁵. Denn auch die Kritik von Marx an Hegel richtet sich gegen die von Hegel behauptete Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, die Hegel nur „im Begriffe“ versöhnt, womit die Existenz zur Idee mystifiziert wird. Indem Hegel die Empirie mystifiziert, wird der Inhalt seiner idealistischen Philosophie „krassester Materialismus“, weil das Hegelsche System das faktisch Bestehende philosophisch rechtfertigt: „die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern“²⁶.

Lessing

Inmitten des Kampfgewühls der Weltanschauungen zwischen rationalistischer Aufklärung, aufgeklärtem Pietismus, protestantischer Orthodoxie und den ersten Ansätzen des deutschen Idealismus steht Lessing. In Lessing wird die Frage nach dem Wesen der Geschichte bewußt gestellt: Wie verhält sich das geschichtslose Vernunftchristentum zur historischen Entwicklung des Christentums, oder allgemeiner: welches Verhältnis besteht zwischen dem Apriori des Systems zum Aposteriori der Geschichte?²⁷ In der Ringparabel leitet Lessing alle geschichtlichen Zuflüsse ins Becken Nathanscher Religiosität. Lessing veröffentlicht auch

die Fragmente des Wolfenbüttler Ungenannten. In diesen Fragmenten zertrümmert *Reimarus* endgültig die Grundfesten der altchristlichen Eschatologie, indem er den historischen Jesus von der Idee des Christus isoliert und die historische Gestalt Jesu in die Geschichte einordnet. Die Auferstehung, die das Geheimnis des Christentums in sich beschließt, wird als Betrug der Jünger dargestellt. Mit Semler und Reimarus weiß Lessing sich in seinem Urteil über die Apokalypse Johannis einig.

Und doch, schon Hegel weist darauf hin, lebt Lessing in ganz anderen Tiefen des Geistes als seine Freunde und die Welt im allgemeinen es ahnen. Vielleicht verdeckt Lessings literaturgeschichtliche Stellung die Tiefen seiner Existenz, die sich in den *theologischen* Schriften, abseits von aller literarischen Tätigkeit, aussprechen. Allen objektiven Aussagen des Glaubens hält Lessing sein Credo entgegen: „Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß, macht mir sie gerade am verdächtigsten“. Denn „warum kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten als einen künftigen Tag? Dieser Grund gegen die Astrologie ist ein Grund gegen alle geoffenbarte Religion. Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Kunst gäbe, das Zukünftige zu wissen, so sollten wir diese Kunst lieber nicht lernen. Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtet, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben“²⁸.

Mit einem Schlag stellt sich Lessing über beide Fronten: über die Mathematik der Heilsökonomie Bengels, über die Phänomenologie des Jenseits Oetingers, die himmlische Topographie Swedenborgs, den gesicherten dogmatischen Besitz der Wahrheit eines Goetze, aber ebenso über Eberhards rationalistische Gegenbeweise und aufklärerischer Aufhebung der Hölle²⁹. Der grundsätzliche Einwand Lessings geht über das *Daß* der einzelnen Aussage hinweg und stellt ihr *Wie* in Frage. Es geht gegen eine objektiv-gegenständliche Eschatologie, die sich als Wissenschaft gebärdet, für eine subjektive Innerlichkeit des Eschatons. Mit Reimarus bricht eben jede metaphysisch-christliche Eschatologie zusammen, und die Möglichkeit einer kantisch-transzendentalen Eschatologie taucht auf. Diese stützt sich nicht mehr auf die längst fragwürdig gewordenen Krücken der Schrift und weiß sich auch nicht im sicheren Besitz der aufgeklärten Wahrheit des Rationalismus, sondern die *transzendente Eschatologie* setzt allem die *Subjektivität* als Grund voraus und macht diese zur Bedingung aller Möglichkeit der Erkenntnis: als Selbsterkenntnis, Selbst-apokalypse³⁰. Die Transzendentalphilosophie wird im deutschen Idealismus „geradezu Methodik der inneren Apokalypse“³⁰. Alle Apokalypse der Natur und Geschichte, alle Posaunen und Zornschalen, alle Weltbrände und neuen Paradiese sind nur die aufgeschlagene Bühne und Gleichnis, instrumentieren nur die eine wirkliche Apokalypse, die des Menschen³¹.

Unter dieser Voraussetzung der transzendentalen Eschatologie kann Lessing auf die exoterischen Gleichnisse der metaphysisch-christlichen Eschatologie zurückgreifen. Lessing beruft sich hiefür auf Leibniz, der „damit nichts mehr und nichts weniger tat, als was alle alten Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu tun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unsere Philosophen (der Aufklärung) viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System beiseite und suchte jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand“³². In diesem Aufsatz verteidigt Lessing die Ewigkeit der Hölle in Form einer Verteidigung der Meinung Leibnizens. „Will ich Leibnizen in noch größern Verdacht bringen, daß er den Orthodoxen nur geheuchelt habe? oder will ich ihn in allem Ernste bis zum Ärgernis unserer Philosophen orthodox machen? Keines von beiden.“ Jenseits von beiden exoterischen Fronten der altchristlichen Orthodoxie und der rationalistischen Aufklärung stellt Lessing die Meinung Leibnizens. „Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr *exoterisch* behandelt hat und daß er sich *esoterisch* ganz anders darüber ausgedrückt haben würde“³³. Aber eben jener aufklärerischen Esoterik, die sich im Besitz der Wahrheit weiß, zieht Lessing mit Leibniz die altchristliche Eschatologie vor. „Vielmehr bin ich überzeugt, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja, gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte: weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme, als die gegenseitige Lehre. Er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriffe noch mehr Wahres liege, als in den ebenso rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Verteidiger der Wiederbringung: und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu tun, als mit den letztern zuwenig“³³. Mit Leibniz versteht Lessing unter den ewigen Strafen „jene unzertrennte Fortschreitung, welche beide Stände, Himmel und Hölle durch unendliche Stufen verbindet, ohne daß jemals weder der eine, noch der andere seine relative Benennung verlieret“³⁴. Damit steht Lessing schon in der Eschatologie des deutschen Idealismus, darin „die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Basis des Himmels ist“³⁵. Denn „die gängliche Scheidung, welche die gemeine Denkungsart zwischen Himmel und Hölle macht“, widerstreitet „mit dem Wesen der Seele, weil die Seele keiner lautern Empfindung fähig ist; das ist keiner solchen Empfindung fähig, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre: geschweige, daß sie eines Zustandes fähig sein sollte, in welchem sie nichts als dergleichen lautere Empfindungen, entweder von der einen oder von der anderen Art, hätte. . . Wenn es wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat, und der schlimmste nicht ohne alles

Gute ist: so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden“³⁴. Erst jetzt läßt sich die Tiefe der letzten Schrift Lessings ausloten, welche die magna charta des philosophischen Chiliasmus ist. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“ reiht sich Lessing zu den Größten der christlichen Theologie: Origenes und Joachim. Origenes ist der tragende Grund der Erziehung des Menschengeschlechts. Denn die Leit motive der origenistischen Theologie: *pronoia* und *paideusis*³⁶, durchziehen auch die Eschatologie Lessings. In der origenistischen Heilsökonomie gibt es nur den Weg der Erziehung³⁷. Denn, wenn die Vorsehung Gottes darauf ausgeht, die Seelen zurückzuführen, wobei aber auch die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben soll, so gibt es nur den Weg der Erziehung³⁸. Allein auf diesem Weg kann das Ziel der Vollkommenheit aller erreicht werden, ohne daß die Freiheit gekränkt wird. Deshalb wird bei *Origenes* wie bei *Lessing* Vorsehung, *pronoia*, mit *paideusis*, Erziehung identisch. Die Erziehung der freien Vernunftwesen durch die Vorsehung ist für Origenes das „Zentrale des Christentums“, das „in jedem einzelnen Teile seiner Theologie zum Ausdruck kommt“³⁹. Origenes denkt sich die Erziehung verwirklicht „durch die Schöpfung der sichtbaren Welt, durch die Philosophie, durch das Judentum, durch den Logos, durch das Leben in der Kirche und durch die künftige Entwicklung“³⁹. Auf alle Probleme der Theodicee gibt die Idee der Entwicklung Antwort. Die eigentliche Tat des Origenes ist „das Christentum zum pädagogischen Idealismus umgeformt zu haben“⁴⁰.

Dieses „Resümee“ des Systems des Origenes paßt vielleicht eher auf Lessing, denn sicher läßt sich die Eschatologie Lessings als pädagogischer Idealismus kennzeichnen. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“ entfaltet Lessing den pädagogischen Idealismus: „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht“⁴¹. „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte“⁴². Lessing stellt sich die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts vor. Die Erziehung gewährleistet die Freiheit des Menschen, welche auch die Offenbarung nicht kränken will. „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; . . . nur geschwinde und leichter, also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen nicht auch kommen würde“⁴³.

Aus der Idee der Erziehung ergibt sich, daß die göttliche Vorsehung ihr Ziel in Stufen erklimmt. „Wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem

Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann, ebenso hat auch Gott bei der Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen“⁴⁴. Die Stufen der Offenbarung führen nach dem Sündenfall⁴⁵, welcher besagt, daß der Mensch sich nicht auf der von Gott bestimmten Höhe gleich allein halten konnte, zunächst über Israel. Gott wählte „sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung; und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können“⁴⁶. . . „Diesem rohen Volke also ließ sich Gott anfangs bloß als den Gott seiner Väter ankündigen, um es nur erst mit der Idee eines auch ihm zustehenden Gottes bekannt und vertraut zu machen“⁴⁷. „Allein wozu diese Erziehung eines so rohen Volkes, eines Volkes, mit welchem Gott so ganz von vorne anfangen mußte? Ich antwortete: um in der Folge der Zeit einzelne Glieder desselben so viel sicherer zu Erziehern aller übrigen Völker brauchen zu können. Er zog in ihm die künftigen Erzieher des Menschengeschlechtes. Das wurden Juden, das konnten nur Juden werden, nur Männer aus einem so erzogenen Volke“⁴⁸. So weist die Geschichte Israels auf Christus. „Ein besserer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen zu reißen. — Christus kam“⁴⁹. Inzwischen war aber auch der andere Teil des Menschengeschlechts, Griechen und Römer, „in der Ausübung seiner Vernunft soweit gekommen, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere Bewegungsgründe bedurfte, als zeitliche Belohnung und Strafen waren, die ihn bisher geleitet hatten“⁵⁰. „Es war die Zeit, daß ein andres, wahres, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewönne. Und so war Christus der erste, zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“⁵¹.

Die Idee der Erziehung bestimmt auch die künftige Entwicklung. „Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem einzeln. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen“⁵². Mit noch größerem Recht als von Origenes, der noch ganz andere Schichten in sich birgt, läßt sich von Lessing sagen, daß er das Christentum zum pädagogischen Idealismus umformt. Ist die Idee des pädagogischen Idealismus von Origenes her bestimmt, so ist das Ziel der Lessingschen Eschatologie durch die joachimitische Prophetie geformt. Das Alte Testament und das Neue Testament sind die Elementarbücher der Menschheit. „Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter, das ihm entwachsene Kind länger als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen ist schädlich“⁵³. Wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können, können wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren. „Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts

(Joachim und Spiritualen) einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten, und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimmen Absichten, wenn sie lehrten, daß der neue Bund ebenso wohl antiquiert werden müsse, als der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Oeconomie des nämlichen Gottes. Immer — sie meine Sprache sprechen zu lassen — der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts“⁵⁴.

Die joachimitische *ecclesia spiritualis* ist keine *civitas platonica*, sondern wird als eine kommende verstanden. Ebenso ist auch bei Lessing die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums nicht eine Utopie, sondern als eine kommende gedacht. Überhaupt ist das Wesen der *Utopie* vom *Chiliasmus* zu scheidn, denn die Utopie gehört zu einem wesentlich politischen Menschentum und entspringt dem politischen Geiste⁵⁵. Der Staat ist das Gefäß, darin sich der Sinn dieses Menschentums erfüllt. Nur daß in der Utopie die idealen Bedingungen, die, wie Plato sagt, allein „im Gedanken“ möglich sind, künstlich erzeugt sind. So allein ist die Gegenwart des Staates von seiner Idealität geschieden. Auch in der Idealität der Utopie bleibt der wirkliche Staat Orientierungspunkt⁵⁵. So wird es verständlich, daß das Griechentum und die Renaissance die beiden Höhepunkte in der Geschichte der Utopie sind. Morus nimmt in seiner „Utopie“ wirklich antike Tradition auf. Im Chiliasmus dagegen sind nie die politischen oder der Politik ähnlichen Kräfte am Werke, vielmehr die anarchischen. Freilich auch das chiliastische Reich ist „auf Erden“, und sogar sein geographischer Ort kann als irdisches Jerusalem angegeben sein. Trotz dieser „Ortsbestimmung“ aber ist das chiliastische Reich kein irdisches Land mehr, und das scheidet grundsätzlich den Chiliasmus von der Utopie⁵⁵. Ein Vergleich einzelner Ordnungen in der Utopia mit den Ereignissen in Münster beleuchtet schlagartig die Verschiedenheit von Utopie und Chiliasmus. Das tausendjährige Reich wird nicht gegründet, sondern es kommt, es liegt nicht irgendwo, sondern es ereignet sich, es wird nicht entdeckt, sondern es wird erwartet.

Der philosophische Chiliasmus ist anarchisch, und von Lessing wird der lebhafteste Widerwille gegen „das Lächerliche und Unseligmachende aller moralischen und politischen Maschinerien“ berichtet. In einer Unterredung kommt Lessing einmal so sehr in Eifer, daß er behauptet die gesamte „bürgerliche Gesellschaft müsse noch ganz aufgehoben werden, und so toll wie es klingt, so nah ist es dennoch der Wahrheit. Die Menschen werden erst dann gut regiert werden, wenn sie keiner Regierung mehr bedürfen“⁵⁶. Diese „innere Umwandlung“ soll der freie Bund „der Edelsten und Weisen“ herbeiführen, die sich über alle nationalen, religiösen und

bürgerlichen Schranken hinweg im idealen Bund der Freimaurer die Hände reichen.

So klingt auch im philosophischen Chiliasmus das Motiv vom Reich Gottes, das auf Erden ist, leise an. Dies Motiv des „auf Erden“ wird im Laufe der Geschichte des philosophischen Chiliasmus immer stärker. Bei Kant laufen „die Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ auf den „ewigen Frieden“ hinaus, der gesichert wird „durch den wechselseitigen Eigennutz . . . es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volkes bemächtigt“⁵⁷. Ist bei Hegel Welt und Geist im Welt-geist noch im Gleichgewicht, so überwiegt bei den Linkshegelianern das Moment der „Welt“: der Geist der Zeit wird zum Zeitgeist (Ruge) und der Welt-geist zur Ideologie der Welt (Marx).

Fritz Gerlich hat als erster das marxistische System unter dem Prinzip des Chiliasmus durchleuchtet. „Für den Nachweis des Ursprungs aber ist nötig, daß wir die Verbindungsstücke zwischen Lessing und Marx aufzuzeigen vermögen. Sie sind bezeichnet mit den Namen Kant, Fichte, Hegel und Weitling. Mit Hegel als dem Lehrer von Marx sind wir dann am Ziele, nämlich dem Marxismus, angelangt. Läßt sich diese Brücke von Marx zu Lessing schlagen, so ist damit auch die Verbindung zum Chiliasmus gegeben, auf dem Lessing fußt. Dann ist der Marxismus nicht nur dogmatisch, sondern auch historisch als ein Kind des neueren Chiliasmus erwiesen⁵⁸. Freilich bezeichnet Gerlich einseitig und sehr stark vereinfachend die „Stationen“, da er, wie seine Nachschreiber, das chiliaistische Moment am Rande der philosophischen Arbeit aufzeigt, anstatt das Eschaton, das im Herzen des deutschen Idealismus schlägt, aufzuweisen.

Kants Religionsphilosophie

Mit Recht setzt Kant den ersten Gedanken des Kopernikus an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft, denn das kantische System ist die Philosophie des kopernikanischen Menschentums. Die kopernikanische Welt ist eine Erde, über die sich kein Himmel mehr wölbt, der das Urbild der Erde ist. Das kopernikanische Menschentum nähert sich darum seinem Wesen nicht, wenn es die Welt einem oberen Urbild annähert. Weil der Raum zwischen Himmel und Erde sinnlos geworden, sucht das kopernikanische Menschentum die Welt nach einem Ideal zu revolu-

tionieren, das als Postulat nur im Laufe der Zeit verwirklicht werden kann. Das Ideal ist nicht mehr die platonische Idee, die oben beheimatet ist, sondern liegt in der Zukunft. In der ptolemäischen Welt, da die Erde über sich einen Himmel hat, herrscht der *platonische Eros*, der oben und unten einander nähert. In der kopernikanischen Welt, da oben und unten sinnlos werden, herrscht der *Geist*, der dialektisch vorwärtstreibt¹. Die Philosophie des kopernikanischen Menschentums ist die Philosophie des Geistes, und schon im Ansatz erweist sich Kant als der Philosoph des Geistes.

Während sich die Welt des ptolemäischen Menschentums im Dialog von Ich und Du vollzieht, Gott und Mensch in Rede und Gegenrede stehen, Himmel und Erde Partner eines Zwiegespräches sind, ist alles Wort im kopernikanischen Menschentum ohne Antwort: Monolog¹. Weil der Raum unendlich und leer wird, bewegen sich darin nur tote Körper nach unabänderlichen Gesetzen, die nur die Gesetze der autonomen Vernunft des kopernikanischen Menschentums sind. Ein Objekt kann vom kopernikanischen Menschentum nur insofern erkannt werden, als es von ihm selbst erzeugt worden ist. Dem kopernikanischen Menschentum, Baco von Verulam, Galilei, Torricelli wie später allen Naturforschern „ging ein Licht auf“. „Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen (!) müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachten Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf“. Nicht frei antwortet die Natur dem Wort des Menschen, sondern „die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt (!), auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“⁶⁰.

Ebendasselbe will Kant für die Metaphysik leisten, der „das Schicksal bisher noch nicht günstig gewesen ist, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte“⁶⁰. Kant hält dafür, daß „die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft... wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik gestattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuzahlen“⁶¹. Während man bisher angenommen hat, daß sich alle unsere Erkenntnis nach den Ge-

genständen richten müsse, unter dieser Voraussetzung aber alle Versuche, über sie etwas durch Begriffe a priori auszumachen, gescheitert sind, will Kant den umgekehrten Weg gehen. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen“⁶².

Weil der Himmel nicht mehr auf die menschliche Rede antwortet, will man ihn zur Aussage nötigen, wie ein bestallter Richter den Zeugen nötigt. Freilich hüllt der *genötigte* Himmel sich immer mehr in Schweigen, und das menschliche Wort sagt jetzt die Zeichen der re-flektierenden, sich selbst bespiegelnden Vernunft aus und dringt nur in den leeren Raum und nicht zu Gott. Darum wird das *Gebet* als innerer, förmlicher Gottesdienst „ein abergläubischer Wahn“⁶³. Allein der „Geist des Gebets“ ist noch zugelassen, der ohne Unterlaß im Menschen stattfinden kann. Denn „in jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen mittelst der *Idee* von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können. In der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an . . . Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwendung von Wahnsinn habe; und ebenso beurteilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf eine Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemand außer sich vor Augen hat“⁶⁴.

Die *Wendung* vom ptolemäischen zum kopernikanischen Menschen-tum vollzieht sich nicht plötzlich. Sie beginnt nicht erst mit Kopernikus, sondern die Anfänge der Wendung reichen bis zu Joachim zurück, der das Gleichnis von Abbild und Urbild im Zeitalter des Heiligen Geistes als überwunden erklärt. An die Stelle der Einung von Himmel und Erde, welche sich für die katholische Kirche im Mysterium der Messe vollzieht, tritt das Erdreich des Geistes. Die „kopernikanische Wendung“, welche die Wendung vom Eros zum Geist beinhaltet, vollzieht sich in der

Philosophie erst deutlich im kantischen System. *Geist* ist das Kennwort aller Joachimiten: von den Spiritualen, Münzer und Sebastian Frank über Böhme und Lessing zum deutschen Idealismus. Mit dem „Geist“ wird das Sakrament der katholischen Kirche, das Wort der lutherischen Kirche, das Dogma der Orthodoxie, der Dogmatismus in der Philosophie, das System der bürgerlichen Gesellschaft bekämpft.

Während sich aber der Heilige Geist Joachims und der Spiritualen noch als Offenbarung, freilich mehr in der Art einer Erleuchtung versteht, bekommt der vernünftige Geist im Akt der *re-flectio*, der Selbstbespiegelung, sich selbst in seiner Grenze als die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit in den Blick. Denn das Sein des Geistes hat sein Wesen aus sich heraus und setzt sich so auch selbst seine Grenze. Der *nomos* ist der wahre *autos*. So enthüllt sich die letzte Eschatologie des Geistes als Identität von *nomos* und *autos*. Der *nomos* ist in der Autonomie mit dem *autos* identisch. Die letzten Dinge sind nicht mehr der *heteros nomos*, Gott und die Welt Dinge, sondern die Voraussetzung des eigenen Geistes. An die Stelle der metaphysischen Eschatologie tritt die transzendente Eschatologie. In der Enthüllung der Vernunft wird der Schleier des Heiligtums zu Saïs gelüftet, auf daß die Vernunft sich selbst in der Enthüllung begreife⁶⁵. Die Enthüllung der Vernunft ist nicht den andern Entdeckungen gleichgeordnet, sondern lagert sich vielmehr den übrigen vor: denn nur durch die Enthüllung der Vernunft werden alle anderen Eschata überhaupt legitimiert. „So wird die Transzendentalphilosophie geradezu Methodik der inneren Apokalypse“⁶⁵.

Ist aber die transzendente Eschatologie nicht nur wie bei Lessing geahnt, sondern wirklich durchgeführt, so kann Kant noch mit mehr Recht als Lessing auf die exoterischen Gleichnisse der metaphysischen Eschatologie zurückgreifen. Damit beobachtet Kant „jene Klugheit, für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind“⁶⁶, die aber Lessing bei Leibniz anzutreffen meint. Auch Kant setzte „willig sein System beiseite und suchte die exoterischen Gleichnisse“ der metaphysischen Eschatologie auf, weil er erkannte, daß sie „mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme“ als das System des Rationalismus. „Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriffe, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriffe noch mehr Wahres liege, als in den ebenso rohen und wüsten Begriffen“ der Aufklärung: „Und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu tun, als mit den letzteren zu wenig.“⁶⁷.

In einem fast verschollenen Aufsatz über „Das Ende aller Dinge“, der in seiner Tendenz und Motivation ganz dem Leibnizaufsatz Lessings entspricht, werden die metaphysischen Aussagen der christlichen Eschatologie zum *als ob* der transzendentalen Eschatologie. Der Gedanke an

ein „Ende aller Zeit“ hat „etwas Grausendes in sich, weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt“⁶⁸: an den Abgrund der Vernunft, „und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden“. Denn dieser Gedanke beschreibt gültig das Wesen der „Vernunft in moralischer Rücksicht“⁶⁸. „Im Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit . . . stoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner anderen, als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird“⁶⁸. Die transzendente Eschatologie fragt über alle objektiven Aussagen der christlichen Eschatologie hinaus: „Warum erwarten aber die Menschen *überhaupt* ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Teil des menschlichen Geschlechts)? . . . Der Grund des Ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts, die bis zur Hoffnungslosigkeit groß sei; welchem ein Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Teil der Menschen nach) anständige Maßregel sei“⁶⁹.

Die objektiven Aussagen der Eschatologie haben den Wert eines *Mythos*. „Da wir es hier bloß mit Ideen zu tun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben), ganz über unseren Gesichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das spekulative Erkennen überschwänglich, darum noch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzutrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben“⁷⁰. So schreitet Kant zur Erläuterung der Weissagung der Johanneischen Apokalypse fort, „daß hinfort keine Zeit mehr sein soll“, die „nichts weiter sagen will, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach (der homo Noumenon, dessen Wandel im Himmel ist), gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre“⁷¹. Aber daß „einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Verän-

derung (und mit ihr die Zeit selbst aufhört), ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert“⁷². Und doch „ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl, als physischen), die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Übel, vergleichungsweise gegen den besseren, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln, die, ob sie zwar von den größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich dadurch, daß der *Endzweck* endlich einmal *erreicht* wird, denken kann“⁷³.

Darüber gerät Kant „in die *Mystik* (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihren immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transzendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo eine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt“⁷³. Dies lediglich darum, „damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht, eigentlich ein Begriff mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat“⁷³.

So endet die transzendente Eschatologie im Geheimnis der Vernunft und enthüllt den *tragischen Dualismus* des kopernikanischen Menschentums. Dieser tragische Zwiespalt hat seinen Mythos im *Prometheus* gefunden. „Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Äschylos, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde. Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Seele. Er büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentflieharen Wirklichkeit an-

geschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche Tat entstanden ist“⁷⁴. Mit Recht erinnert Schelling in dieser grandiosen Erörterung über Prometheus an Kant. Denn die kantische Philosophie ist die Philosophie des prometheischen Menschentums. Die prometheische Philosophie des kopernikanischen Menschentums ist die kantische Philosophie des Ich⁷⁵. „Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine Tat seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Mut einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat“⁷⁶.

Das Rätselhafteste und zugleich „Bedenklichste“⁷⁶ der kantischen Philosophie wie des kopernikanischen Menschentums ist das prometheische Verhältnis zum Göttlichen. „Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer andern Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein Neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus getan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Über die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß“⁷⁶. Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine Tat durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: „es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegenteil zu erkennen haben. Denn das Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches“⁷⁶.

Die transzendente Philosophie stellt Kant auf den Grund der Subjektivität. Alle objektiven Aussagen der alten Metaphysik entlarvt Kant als dialektischen Schein und entleert die Welt, die nur den Naturgesetzen unterworfen ist, ihres Sinnes, indem er ihre intelligible Zufälligkeit steigert. Subjekt und Objekt setzt Kant in das eine Ich: ich bin mir meiner Selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich ent-

hält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache. Die Spaltung von Erscheinung und Wesen, die sich in der kantischen Philosophie mit der von Notwendigkeit und Freiheit deckt, trägt Kant in das Subjekt selbst hinein ⁷⁷. Das Subjekt selbst spaltet Kant in Phänomenon und Noumenon, und der unaufgelöste, unlösbare, als unlösbar verewigte Zwiespalt von Freiheit und Notwendigkeit ragt in die innerste Struktur des Menschen hinein. Während das empirische Ich völlig unfrei ist, ist das intelligible Ich völlig frei; „denn die Vernunft wird in ihrer Reinheit durch alle Sinnlichkeit gar nicht affiziert“ ⁷⁸. Naturkausalität und Freiheit können beide voneinander unabhängig und durcheinander ungestört in einem Ich stattfinden, denn die Freiheit ist keine psychologische Eigenschaft, sondern ein transzendentes Prädikat. Und doch läßt sich das intelligible Ich nicht als Ding an sich (Hermann Cohen) verstehen, das nur Norm wäre. Denn die empirische Handlung ist die Wirkung des intelligiblen Ich. Hier bricht bei Kant die *Dialektik* auf ⁷⁹. Die Tat wird durch eine empirische Kausalität und durch eine intelligible: die Freiheit bestimmt: „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftsidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist), unter den Tatsachen; und das ist die Idee der *Freiheit*, deren Realität, als einer besondern Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwinglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt“ ⁸⁰.

Um die Dialektik der *Freiheit*, die vom Menschen her *Wahl*, von Gott her *Gnade* ist, kreist Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In *drei Stufen* entfaltet sich das eschatologische Drama des Einzelnen wie der Gesamtheit. Das „erste Stück“ handelt „von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten; oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur“. Das „zweite Stück“ handelt „von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen“. Das „dritte Stück“ handelt endlich „vom Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“. Neben der ursprünglichen Anlage zum Guten findet sich in der menschlichen Natur auch der Hang zum Bösen, so daß der Mensch von Natur böse ist. Weil der natürliche Hang zum Bösen „am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist dieser Hang selber moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maxi-

men geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht Statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als freihandelndem Wesen angetroffen wird“⁸¹. Das radikal Böse aber ist nicht identisch mit „Bosheit“. Denn in der Bosheit wird das Böse als Böses zur Triebfeder der Maxime und dies ist teuflisch. Vielmehr ist das radikal Böse „Verkehrtheit des Herzens“, die „mit einem im allgemeinen guten Willen zusammen bestehen (kann) und aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ entspringt⁸¹. Es läßt sich „kein begreiflicher Grund“ angeben, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“⁸². Darum kann man nur sagen, der Mensch sei „durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus verderbt“ so daß die „Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten“ übrig gelassen wird⁸².

Diese Hoffnung aber „übersteigt alle unsere Begriffe, denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen“⁸².

Ein allgemeines Training dem Gesetze gemäßer Handlungen erzeugt eine empirische Tugend, *virtus phaenomenon*. Auch die historische Entwicklung der Menschheit verbürgt nur den kulturellen Fortschritt, der identisch ist mit einer „Änderung der Sitten“, auf das Prinzip der Glückseligkeit hin, nicht aber den moralischen Fortschritt, der auf dem Prinzip der Heiligkeit gründet. Die intelligible Tugend, *virtus noumenon*, „kann nicht durch allmähliche *Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden.“ Durch die Revolution in der Gesinnung entsteht „ein neuer Mensch“ durch „eine Art Wiedergeburt“ gleich wie durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens⁸³. Der moralische Fortschritt gründet nicht in der Besserung der Sitten, sondern in der Umwandlung der Denkungsart; und hier muß angefangen werden, „ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt“⁸⁴ und etwa vom gesellschaftlichen Unterbau die Revolution beginnen läßt. Daß die Revolution stattfinden kann, wird durch das göttliche Fünkeln im Seelengrund ermöglicht, welches das radikal Böse nicht zerstören kann. „Die Unbegreiflichkeit

dieser, eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage, muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag“⁸⁵.

So mündet die kantische Anthropologie ins Aporetische, das sich immer deutlicher als Gnade enthüllt, die sich die Vernunft nicht „als einen erweiterten Besitz“⁸⁶ aneignen kann. „Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu tun haben, um etwas zu erlangen. Eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegenteil, nämlich, daß das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die Tat eines anderen Wesens sein werde“⁸⁷. Die Möglichkeit der Umkehr gründet in der *Gnade*. Denn „das Sittlich-Gute ist vom Sittlich-Bösen nicht wie der Himmel von der Erde, sondern wie der Himmel von der Hölle unterschieden“⁸⁸. So kann „das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsternis, nicht als aneinander grenzend und durch allmähliche Stufen (der größeren und minderen Heiligkeit) sich ineinander verlierend gedacht, sondern durch eine unermeßliche Kraft voneinander getrennt vorgestellt werden“⁸⁸. Die Entfernung „des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und sofern, was die Tat, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes, betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen“⁸⁹. Diese Antinomie löst sich so, daß zwar vom Standort des Menschen aus der kontinuierliche Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Bessern „immer mangelhaft bleibt“, so daß das Gute, der Tat nach, „jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz“ erscheint; von Gott aber in seiner reinen, intellektuellen Anschauung, wird wegen der Gesinnung des Menschen sein Fortschritt zum heiligen Gesetz „als ein vollendetes Ganzes, auch der Tat nach beurteilt“. So kann der Mensch erwarten, „unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein“⁸⁹.

Ist schon die Maxime der Heiligkeit, die an sich uneinholbar ist, nur von Gott her ineins gesetzt mit dem Streben des Menschen, so steigert sich die Gnade noch im zweiten Aspekte selbst: denn der Mensch „*findet sich doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich“⁹⁰. Nie kann der Mensch einen „Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu tun schuldig ist, herausbringen“⁹⁰, womit er seine Schuld abzahlen könnte. „So würde jeder Mensch sich einer *unendlichen Strafe* und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben“⁹⁰. Durch die „*Revolution in der Gesinnung*“ stirbt aber das „Subjekt der Sünde“ ab. Obgleich also der Mensch „physisch eben derselbe strafbare Mensch ist. . . so ist er doch in seiner neuen Gesinnung als intelligibles Wesen, vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieses die Tat vertritt, moralisch ein anderer“⁹¹. So erst ergibt sich „derjenige Überschuß über das Ver-

dienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus *Gnaden* zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben immer nur im bloßen Werden ist, uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch, so weit wir uns selbst kennen, so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil anfragen würde. Es ist also immer nur ein Urteilspruch aus Gnade“⁹². Die kantische Philosophie ist ebenso wie die Theologie Luthers umklammert von der Aporie der *Gnade*, die erst den „Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ ermöglicht.

Unentwirrbar verknüpft ist bei Kant die Eschatologie des Individuums und die Eschatologie der Gemeinschaft. Denn die Gefahren kommen für den Einzelnen „nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht“⁹³. Wenn es nicht möglich wäre, eine „auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch getan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unabläßlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten“⁹⁴. Weil aber „die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesen immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen“⁹⁵. Das ethische gemeine Wesen ist eine Pflicht von eigener Art, „nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“⁹⁶.

Das juristische gemeine Wesen, insbesondere der Staat, geht darauf aus, „die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“. Deshalb schaut das juristische gemeine Wesen nur auf die „Legalität der Handlungen“. In einem ethischen gemeinen Wesen aber muß auf die „innere Moralität“ der Handlung geachtet werden. So muß der oberste Gesetzgeber „auch ein Herzenskundiger sein, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, Jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als eines moralischen Weltherrschers. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich“⁹⁷. Ein moralisches Volk Gottes stiften kann nur Gott. „Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts untätig zu sein. . . Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“⁹⁸.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist, „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“ — „aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?“⁹⁹. In seiner Antwort enthüllt Kant den joachimitischen Kern seiner „Religionslehre“: „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt. Die sichtbare (Kirche) ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt... Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt.“

Die Kennzeichen der wahren Kirche sind erstens: die Allgemeinheit, „daß nämlich, ob sie zwar in zufälligen Meinungen geteilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie notwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen, also keine Sektenspaltung“⁹⁹; zweitens: „die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen anderen als moralischen Triebfedern“; drittens: „das Verhältnis unter dem Prinzip der Freiheit, sowohl das innere Verhältnis ihrer Glieder untereinander als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat“; viertens: „die Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach“⁹⁹. Das ethische gemeine Wesen hat als Kirche „eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung“. Sie läßt sich am besten mit einer Hausgenossenschaft vergleichen, „unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater“⁹⁹. So herrscht zuletzt reine Vernunftsreligion über alles, „damit Gott sei Alles in Allem“. — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind“ und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist“. „Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war“¹⁰⁰. Doch nicht „von einer

äußeren Revolution ist das alles zu erwarten, die stürmisch und gewalt-
sam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung tut“. Im Prinzip
der reinen Vernunftreligion selbst „muß der Grund zu jenem Überschritt,
zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Über-
legung gefaßt, durch allmählig fortgehendere Form zur Ausübung ge-
bracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revo-
lutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie
der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit
unbeschadet, einleiten“¹⁰⁰.

Die *Geschichte* des Christentums versteht Kant als *Abfall* vom Reich
Gottes. „Diese Geschichte des Christentums (welche, sofern es auf einen
Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen
konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter einen Blick faßt, könnte
wohl den Ausruf rechtfertigen: tantum religio potuit suadere malorum!“¹⁰¹
Sich selbst weiß Kant in den kairos gestellt. „Fragt man nun: welche
Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so
trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man
den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christen-
heit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nun unge-
hindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kon-
tinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer ver-
einigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema)
eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht“¹⁰². Zuletzt sucht
Kant noch die apokalyptischen Symbole in die reine Vernunftreligion
einzufügen. „Die Erscheinung des Antichrists, der Chiliasmus, die Ankün-
digung der Nahheit des Weltendes können von der Vernunft ihre gute
symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere, als ein nicht vorher
zu sehendes Ereignis vorgestellt, drückt sehr gut die Notwendigkeit aus,
jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der Tat aber, uns jederzeit
wirklich als berufene Bürger eines göttlichen Staats anzusehen“¹⁰³. „Die
Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der
Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen
sein würde, wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats als
die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner
Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äußeren Feinde, die
ebensowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet wer-
den, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem
der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird, und
an beiden Teilen, dem einen zum Heil, dem anderen zum Verderben, Un-
sterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöst wird, der
Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen
Menschen in eine Klasse tritt und so Gott Alles in Allem ist“¹⁰⁴.

Hegels Dialektik

Kant ist das Alte Testament, Hegel das Neue Testament des deutschen Idealismus. So hat der junge Hegel selbst sein Verhältnis zu Kant begriffen, dessen Gesetz der Pflicht er mit dem Gesetz des Alten Testaments in eins setzt. Sein eigenes System sucht Hegel streng aus dem Neuen Testament, insbesondere aus den Sprüchen Jesu in der Bergpredigt und dem Evangelium Johannis abzuleiten. In den Fragmenten der Jugendschriften, die Hermann Nohl, veranlaßt durch die Arbeit Diltheys über den jungen Hegel, herausgegeben hat, liegen die Fundamente des Hegelschen Systems noch offen dar. Theodor Haering hat in seinem minutiösen Werk versucht, den Takt des Hegelschen Gedankenschrifts noch in einer Weise kenntlich, wie dies später, da eine allseitig gesicherte Begrifflichkeit den Atem des Gedankens einfängt, kaum mehr möglich ist. Darum sind die theologischen Jugendschriften für das Verständnis aller weiteren Werke Hegels, wie auch seines fundamentalen Themas der Dialektik grundlegend und sollen hier ausführlich erörtert werden.

Wenn auch Kant das Soll des Gesetzes nicht als „Befehl einer fremden Macht“, sondern als „Folge des eigenen Begriffs“, als „Achtung für die Pflicht“ versteht, so ist damit die Positivität des Gesetzes nicht aufgehoben. Wenn sich Kant gegen die bloße Legalität wendet, indem er zeigt, „das Gesetzliche sei ein allgemeines, und seine ganze Verbindlichkeit liege in seiner Allgemeinheit“¹⁰⁵, so ist damit die Positivität nur zum Teil weggenommen, denn das Pflichtgebot ist eine Allgemeinheit, die dem Besonderen entgegengesetzt bleibt, und dieses ist das Unterdrückte, wenn sie herrscht. „Zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten, oder dem Moguliten mit dem Puritaner, und zwischen dem seinen Pflichtgebot Gehorchenden ist nicht der Unterschied, daß jene sie zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern daß jener den Herren außer sich, dieser aber den Herren in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist“¹⁰⁵. Der Mensch des Befehls und der Mensch der Pflicht sind beide Knechte, nur daß jener den Herrn außer sich, dieser aber seinen Herrn in sich trägt. Kants *Moralität* ist selbst noch *Legalität*, denn das kantische Soll ist nicht im Sein aufgehoben.

Jesus aber, der das Gesetz durch die Liebe überwindet, schreitet auch über die kantische Moralität hinweg. „Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetze eines fremden Herrn setzte Jesus nicht eine teilweise Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, den Selbstzwang der kantischen Tugend entgegen, sondern Tugenden ohne Herrschaft und ohne

Unterwerfung, Modifikationen der Liebe“¹⁰⁶. Wenn Jesus „den Menschen in seiner Ganzheit wiederherstellen wollte, konnte (er) einen solchen Weg unmöglich einschlagen, der der Zerrissenheit des Menschen nur einen hartsinnigen Dünkel zugesellt. Im Geiste der Gesetze handeln konnte ihm nicht heißen, aus Achtung für die Pflicht mit Widerspruch der Neigungen handeln; denn beide Teile des Geistes (man kann bei diesem Zerrissen-sein des Gemüts nicht anders sprechen) befänden sich ja eben dadurch gar nicht im Geiste, sondern gegen den Geist der Gesetze, der eine, weil er ein Ausschließendes, also von sich selbst Beschränktes, der andere, weil er ein Unterdrücktes ist“¹⁰⁷. Dieser über die Moralität erhabene Geist weht in der Bergpredigt, wo an mehreren Beispielen der Versuch durchgeführt ist, „den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist als der Gehorsam gegen sie selber und sie entbehrlich macht. Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen, und die Herrschaft des Begriffs in einem Sollen sich ankündigt, so ist dagegen dasjenige, was über diese Trennung erhaben ist, ein *Sein*, eine Modifikation des Lebens“¹⁰⁷. Wenn auch das, was Jesus den Gesetzen entgegengesetzt und über sie stellt, als „Gebot“ ausgedrückt ist, „so ist diese Wendung in einem ganz andern Sinne Gebot als das Sollen des Pflichtgebots; sie ist nur die Folge davon, daß das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der ihm fremden Form des Begriffs gegeben wird; da hingegen das Pflichtgebot seinem Wesen nach als ein Allgemeines ein Begriff ist. Und wenn so das Lebendige in der Form eines Reflektierten, Gesagten, gegen Menschen erscheint, so hatte Kant sehr Unrecht, diese zum Lebendigen nicht gehörige Art des Ausdrucks: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, als ein Gebot anzusehen, welches Achtung für ein Gesetz fordert, das Liebe befiehlt. Und aus dieser Verwechslung des Pflichtgebots, das in der Entgegensetzung des Begriffs und des Wirklichen besteht, und der ganz außerwesentlichen Art das Lebendige auszusprechen, beruht seine tief-sinnige Zurückführung dessen, was er ein Gebot nennt: Liebe Gott über alles und den Nächsten als dich selbst — auf sein Pflichtgebot. Und seine Bemerkung, daß Liebe, oder in der Bedeutung, die er dieser Liebe geben zu müssen meint — alle Pflichten gerne ausüben — nicht geboten werden könne, fällt von selbst hinweg; weil in der Liebe aller Gedanke von Pflichten wegfällt“¹⁰⁸. Die Liebe als das von keinem Geschöpf erreichbare Ideal anzusehen, ist verkehrt, „denn ein solches Ideal, in dem die Pflichten als gerne getan vorgestellt würden, ist in sich selbst widersprechend, weil Pflichten eine Entgegensetzung und das Gernetun keine Entgegensetzung forderten“.

In der *Liebe* besteht „Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze, wodurch dieses seine Form als Gesetz verliert“¹⁰⁹. Die Übereinstimmung

von Neigung und Gesetz ist „das pleroma des Gesetzes“, ein Sein, das die Synthese des Subjekts und Objekts ist, in welcher Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben. „Eine Synthese, in der das Gesetz (das Kant darum immer ein objektives nennt) seine Allgemeinheit und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, — beide ihre Entgegensetzung verlieren“¹⁰⁹. Die Entgegensetzung der Pflicht und der Neigung hat in den Modifikationen der Liebe ihre Vereinigung gefunden. „Da das Gesetz nicht seinem Inhalt, sondern seiner Form nach der Liebe entgegengesetzt war, so konnte es in sie aufgenommen werden, in dieser Aufnahme aber verlor es seine Gestalt“¹¹⁰.

Während die kantische Ethik vom alles leitenden Prinzip der *Achtung* durchherrscht wird und die Wahrheit zwischen Mensch und Mensch gerade durch die Achtung als Prinzip der Unterscheidung gesichert wähnt, hebt der junge Hegel in der *Metaphysik der Liebe* eben diese Grenze der Unterscheidung im wahren Sein auf, das die Modifikationen der Liebe entfaltet. Im Sein der Liebe sind alle Trennungen, alle beschränkten Verhältnisse verschwunden. In der Liebe allein ist wahres Sein, denn „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend“¹¹¹. Kant aber würde die Grundlegung des Seins in der Liebe als eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart ablehnen; denn die Liebe ist eine pathologische Neigung und dem Menschen nicht als Substanz angemessen. „Freilich kann Liebe nicht geboten werden, freilich ist sie pathologisch, eine Neigung, — aber damit ist ihr von ihrer Größe nichts genommen, sie ist damit garnicht herabgesetzt, daß ihr Wesen keine Herrschaft über ein ihr Fremdes ist; sie ist aber dadurch so wenig unter Pflicht und Recht, daß es vielmehr ihr Triumph ist, über nichts zu herrschen, und ohne feindliche Macht gegen ein anderes zu sein: Die Liebe hat gesiegt, heißt nicht, wie die Pflicht hat gesiegt, sie hat die Feinde unterjocht, sondern sie hat die Feindschaft überwunden“¹¹². Während die Pflicht durch ihre Grenzsetzung außerhalb ihrer selbst immer noch ein objektives Gesetz beläßt, wird durch die Liebe die Macht des Objektiven gebrochen, denn die Liebe hat keine Grenze. Die Liebe ist „Einigkeit des Geistes, Göttlichkeit; Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen“¹¹². Unendlichkeit aber versteht Hegel nicht als das Grenzenlose, sondern als Voll-endung. Sie ist nicht identisch mit der negativen schlechten Unendlichkeit, die nicht, wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat.

In dem Fragment über die Liebe, das Hermann Nohl im Anhang bringt, erscheint die Hegelsche Dialektik im statu nascendi. Dieses Fragment stammt aus der Frankfurter Periode, von der Haering meint, daß sie „für Hegel die wichtigste und epochemachendste seines Lebens gewesen ist“¹¹³.

Wenn Vereinigung und Sein gleichbedeutend sind, so findet „wahre Vereinigung, eigentliche Liebe nur unter Lebendigen statt“¹¹⁴. In der Liebe „findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner Selbst und Einigkeit desselben; das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bindung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen“¹¹⁴. Zwiefach erläutert Hegel seine erste Aussage über die Dialektik: „Diese Einigkeit ist darum vollendetes Leben, weil in ihr auch der Reflexion Genüge geleistet worden ist; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Reflexion, der Trennung gegenüber; in dieser ist die Einigkeit und Trennung vereinigt, ein Lebendiges, das sich selbst entgegengesetzt worden war (und sich selbst igt fühlt), aber diese Entgegensetzung nicht absolut machte. Das Lebendige fühlt in der Liebe das Lebendige. In der Liebe also sind alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion, und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwickelten Einigen gelöst“¹¹⁴. Die Möglichkeit der Reflexion ist als Trennung die Negation, durch die das Leben hindurch muß, um sich in der Liebe vollendet als das Lebendige zu fühlen: „Der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt, und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes — als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige“¹¹⁴.

In diesem Abschnitt fällt bei Hegel erstmals das Stichwort, das sein ganzes Werk durchzieht: Entwicklung¹¹⁵. In der Entwicklung produziert die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes. Alles, worauf der Geist reflektiert, setzt er sich als Gegenstand, als Objekt, das von ihm getrennt ist, gegenüber. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt, wo das Ganze des Menschen vom Geist sich entgegengesetzt wird — wo die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, wo also das Objekt zum Subjekt wird. In dem Fragment über die Liebe ist nicht nur das Schema der Dialektik entwickelt, sondern sogar die Stadien in ihrer Folge beginnen sich abzuzeichnen, wie sie in der „Phänomenologie des Geistes“ ausgebreitet sind. In statu nascendi sind „logischer“ und „realer“ Schritt unentwirrbar, und alle Versuche, die Hegelsche Dialektik entweder als logischen oder als realen Prozeß zu verstehen, mißverstehen gerade die *Einheit* von logischem und realem Prozeß. Hegels bedeutsamste Elemente der Entgegensetzung und der Vereinigung sind doppelsinnig konkrete Aussagen über eine Gestalt, zugleich aber universale Kategorien. Das empirische Material bildet den Grund, darauf die so abstrakt scheinenden Schemata der Logik aufgebaut sind. Mit der

Wendung ins Universale und Abstrakt-Logische geht die Fülle des Konkreten ineins, denn das eine Prinzip der Dialektik beherrscht das Allgemeine wie das Einzelne. Darum ist auch in Hegels Sprache das lyrisch-poetische und visionäre Element innerlichst verschmolzen mit konkreter Anschaulichkeit und zuchtvoller Begrifflichkeit. Diese Einheit im Stil Hegels gründet in der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen der Dialektik.

Das Prinzip der Unterscheidung, welches den Weg zur Einung hemmt, ist in der Dialektik der Liebe: das *Sterbliche*. „Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sind. . . Liebende haben Selbständigkeit, eigenes Lebensprinzip heißt nur: sie können sterben“¹¹⁴. Das Selbst-ständige, das der Einung wider-steht, ist der Wider-stand. „Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben, und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen“¹¹⁵. Der Weg zur Einung geht im Sein der Liebe über die Scham, die Hegel feinsinnig und überraschend deutet: „Das Trennbare, so lange es vor der vollständigen Vereinigung noch ein eigenes ist, macht den Liebenden Verlegenheit. Es ist eine Art von Widerstreit zwischen der völligen Hingebung der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung — und der noch vorhandenen Selbständigkeit; jene fühlt sich durch diese gehindert — die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; dieses Zürnen der Liebe über die Individualität ist die Scham“¹¹⁶. Die Scham ist nicht ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Potenz der Selbständigkeit, die der Einung widersteht, sondern „eine Wirkung der Liebe, die nur darüber, daß etwas Feindseliges ist, die Gestalt des Unwillens hat. . . ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, daß diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht“¹¹⁶. Deutlich zeigen sich die Umrisse der Hegelschen Dialektik, die auf die Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung hinzielt, was allein in der völligen Hingebung der Liebe möglich ist. Der Rhythmus der Dialektik, der dem Leben abgelauscht ist, ist in das Geheimnis der Liebe eingetaucht: „diesen Reichtum des Lebens erwirbt die Liebe in der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigkeiten der Seele, indem sie unendliche Unterschiede sucht und unendliche Vereinigungen sich ausfindet, an die ganze Mannigfaltigkeit der Natur sich wendet, um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken“¹¹⁶.

Ist die Synthesis erreicht, so trennt sich das Vereinigte nicht wieder: „die Gottheit hat gewirkt, erschaffen“. Im Symbol des *Kindes* stellt Hegel die Idee der Synthese dar: „das Kind ist die Eltern selbst“. Die Eltern, „die Vereinigten, trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden“¹¹⁷. Auch in den spätern Schriften Hegels begegnet das Symbol des Kindes für die Synthesis. Die Synthesis

ist keine Starre, sondern aus ihr wächst wieder Fülle. Das Kind, „dieses Vereinigte aber ist nur ein Punkt, der Keim, die Liebenden können ihm nicht zuteilen, daß in ihm ein Mannigfaltiges sich befände; denn in der Vereinigung ist nicht ein Entgegengesetztes behandelt worden, sie ist rein von aller Trennung; alles, wodurch es ein Mannigfaltiges sein, ein Dasein haben kann, muß das Neugezeugte selbst in sich gezogen, entgegengesetzt und vereinigt haben. Der Keim wendet sich immer mehr zur Entgegensetzung los und beginnt, jede Stufe seiner Entwicklung ist eine Trennung, um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen. Und so ist nun: das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte“¹¹⁷.

In diesem Fragment wird zwar nirgends direkt auf das Neue Testament Bezug genommen, und in der Erörterung über das Verhältnis von Liebe und Scham die Geschlechtlichkeit zugrunde gelegt. Doch macht es der Zusammenhang dieses Fragmentes mit den übrigen ganz klar, daß die Titel „Liebe“ und „Leben“ vom Johanneischen her bestimmt sind. Der johanneische Liebesgedanke ist „in Wahrheit sogar eigentlich allein derjenige, der der besonderen dialektischen Struktur des Hegelschen Liebesgedankens, als eines rein geistigen Verhältnisses, wie es allein in seine ganze Entwicklungslinie hereinpaßt, wirklich gerecht wird und auch seinen obigen Analysen des Liebesverhältnisses wirklich entspricht“¹¹⁸.

Im zwölften Fragment, welches das Grundkonzept zum „Geist des Christentums und sein Schicksal“ bildet, entwickelt Hegel am Johanneischen Evangelium und an Sätzen der Bergpredigt das Prinzip der Dialektik: das Objekt nicht vernichten, sondern versöhnen. Die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe aber ist das Thema der Arbeit, die Hegel im Entwurf kurz zusammendrängt: „Vergebung der Sünden ist daher nicht Aufhebung der Strafen (denn jede Strafe ist etwas Positives, Objektives, das nicht vernichtet werden kann), nicht Aufhebung des bösen Gewissens, denn keine Tat kann zur Nicht-Tat werden, sondern durch Liebe versöhntes Schicksal“¹¹⁹. Der Liebe Hegels steht die Moralität Kants gegenüber: „Rückkehr zur Moralität hebt die Sünden und ihre Strafen, das Schicksal nicht auf; die Handlung bleibt. Im Gegenteil wird sie nur um so peiniger; je größer die Moralität, um so tiefer wird das Unmoralische derselben gefühlt, die Strafe, das Schicksal wird nicht aufgehoben, weil die Moralität noch immer eine objektive Macht sich gegenüberstehen hat“¹¹⁹. Die Liebe ist die Blüte des Lebens und im umfassendsten Sinne: „Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung“¹²⁰. So drängt sich Hegels Welt restlos in das Geheimnis der Liebe zusammen und die Dialektik des gesamten Geschehens faßt sich in der Wahrheit der Liebe zusammen.

Die Substanz der Liebe aber ist Gott, und so kann die Religion als das Selbstbewußtsein Gottes beschrieben werden: „Die Religion ist eins

mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen“¹²¹. Ist aber die Substanz der Liebe Gott, so ist die Substanz des Menschen Liebe: „In alten Zeiten wandelten die Götter unter den Menschen; je mehr die Trennung zunahm, die Entfernung, desto mehr lösten sich auch die Götter von den Menschen ab, sie gewannen dafür an Opfern, Weihrauch und Dienst — wurden mehr gefürchtet, bis die Trennung so weit vor sich ging, daß die Vereinigung nur durch Gewalt geschehen kann. Die Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“¹²¹. So mischen sich in Hegel auf eigentümliche Weise *Mystik* und *Feuerbach*, und diese gleitende *Mitte* durchherrscht das ganze Werk Hegels: „Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott, es gibt keine andere Gottheit als die Liebe — nur was nicht göttlich ist, was nicht liebt, muß die Gottheit in der Idee haben, außer sich“¹²². In dieser Weise vollzieht sich in der Liebe die Offenbarung des Lebens und je voraus die Offenbarung Gottes, die Hegel in allen Modifikationen in seinen Werken beschreibt. Das ganze Hegelsche System ist grundlegend Religionsphilosophie, Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes.

Die Dialektik, welche das Siegel der Liebe im Sein des Lebens aufdeckt, trägt, als unauslöschliches Wasserzeichen eingeprägt, das Zeichen des Geistes. „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit des Toten, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen... der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist“¹²³. Darum ist das Gesetz der Dialektik in der Phänomenologie des *Geistes* ausgebreitet und allseitig durchgeführt. Wenn Hegel in der Phänomenologie des Geistes „diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Lebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränkter ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs Innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an“¹²³. Als Gebet, als Lobpreis Gottes ist die Phänomenologie des Geistes zu verstehen. Gott aber ist identisch mit dem Logos-Geist. „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*“¹²⁴.

Vergleicht man die Jugendschriften Hegels mit der „Phänomenologie des Geistes“, so fällt zuerst die Verschiedenheit des innern Tempos auf: „denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer

Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das Unlebendige, Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen“¹²⁵. Denn „das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“¹²⁶.

Allein „die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die Länge dieses Weges zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; — andernteils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle Gestalt. . . Weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt hat, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte . . . zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dies vollbracht“¹²⁷.

Das Tempo ist in der Phänomenologie verlangsamt, weil der Widerstand der Welt gewachsen ist, weil Hegel die ungeheure Macht des Negativen erkannt hat und dieser Macht nun ins Angesicht schaut. Eingehend verweilt Hegel in der Phänomenologie bei der Negation. Während der junge Hegel in den Taumel der Liebe eingetaucht ist und das Zürnen der Liebe über die Individualität in den Jugendschriften überwiegt, die unwillig ist über alle Trennung, erkennt Hegel in der Phänomenologie: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden. Diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt“¹²⁸.

Die Trennung und „die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht“¹²⁹. Die Negation ist das konstitutive Element der Dialektik. Die Dialektik gewinnt ihre endgültige Gestalt durch die ungeheure Macht des Negativen. Dialektisch „ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. . . Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst — ist er

ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“¹³⁰. Bacchantischer Taumel und einfache Ruhe, das Ineinander von Dionysos und Apoll bestimmt das Wesen der Wahrheit. Das Zusammenwachsen, *con-crevisse*, von Subjekt und Substanz läßt das Wahre entstehen. Es kommt darauf an, „das Wahre nicht (nur) als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“¹³¹. Getrennt sind Subjekt und Substanz abstrakt und so entweder Eitelkeit der Subjektivität oder Empirismus. Gegenüber diesem Zerfall in zwei Abstrakta mischt Hegel das Endliche und Unendliche zu einer Ganzheit zusammen. Die lebendige Substanz ist das Sein, „welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist“¹²⁸. Die Substanz ist als Subjekt die reine einfache Negativität und eben dadurch die Entzweiung des Einfachen. Nicht die ursprüngliche Einheit, sondern die wiederherstellende Gleichheit ist das Wahre. „Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“¹²⁸.

Der Ausstand und „die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist der Unterschied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder aber das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen“¹³². So wird die Negation, der sonst im deutschen Idealismus immer der Titel des Geringeren anhaftet, weil sie den Abstieg zur Welt darstellt, ins Innerste des Seins verlegt. Die ungeheure Macht des Negativen offenbart aber erst der Tod. Denn der Tod „ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert“¹³³. Im Tode aber erreicht die Negation ihre tiefste Tiefe und schlägt um in die Vollendung. Denn der Tod ist bereits die Negation der Negation. „Im Tode ist das Endliche als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstrakte Negation des an sich Negativen; er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Aber die gesetzte Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dies Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtsein nicht das, was der Tod ist, sondern dies Höhere ist im Denken“¹³⁴. Aber die tiefste Negation des Todes muß durchlitten werden und darf nicht umgangen sein. „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch und nun, damit

fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt“¹²³. Es ist die Mächtigkeit des Geistes, den Tod selbst in der Macht zu haben, denn dem Geiste ist solche „Macht des Vergehens“ inne, daß selbst „das Vergehen vergeht“¹³⁵.

Die Genesis des Geistes ist die *Logik*, die gleichzeitig eine Genesis des *Selbstbewußtseins* ist. Schon im Worte Selbstbewußtsein, das eine Mitte im Hegelschen System ist, klingt der dreifache Takt der Dialektik mit. Denn das *Selbst* ist mit dem *Sein* durch das *Bewußt* verknüpft. Die Gesetze der Logik gründen in der dialektischen Struktur des Selbstbewußtseins: der Entzweiung und Versöhnung der Momente im Ganzen des Selbst. Das Selbstbewußtsein ist ein Werden, und darum ist es zugleich ein Sein und ein Nicht-Sein. Das Selbstbewußtsein könnte als Ich-Ich gar nicht entzweit sein, wenn es nicht je zuvor in Einheit wäre, es könnte sich aber nicht als das Eine wissen, wenn es nicht je zuvor in sich entzweit und unterschieden wäre. Weil das Selbstbewußtsein dialektisch, ein Werden ist, ist es das Sein und das Nichts zugleich. So folgt daraus jener berühmte Satz Hegels, der die Grundlage seiner Logik ausmacht: „das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“¹³⁶.

Aber das Nichts ist keine harmlose Nicht-anwesenheit von Etwas, sondern die nichtende Macht des Todes, durch den die Endlichkeit endet. Die Endlichkeit ist, aber die Wahrheit des endlichen Seins ist das *Ende*: „Das Endliche verändert sich nicht nur wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht... Das Sein der endlichen Dinge als solcher ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes“¹³⁷. Aber es darf nicht beim Sein der Endlichkeit verharret werden, so daß die Vergangenheit bestehen bleibt, sondern es fragt sich tiefer, „ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? Daß dies aber nicht geschieht, ist das Faktum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht“¹³⁸. Eben diese Ansicht taucht auch wieder nach dem Zerfall der Hegelschen Dialektik bei Heidegger auf, der, in der Nachfolge Kierkegaards, in der Endlichkeit verharret und so das Nichts absolut setzt. Der absolute Geist aber hat die Macht über den Tod, so daß nicht nur das Endliche „vergänglich ist und vergeht, sondern daß das Vergehen, das Nichts nicht das Letzte ist, sondern vergeht“¹³⁹.

In der Religion entläßt sich der Mensch aller Endlichkeit und gewinnt die Freiheit, denn in dieser Region verhält sich der Geist nicht zu etwas Beschränktem, sondern zum Unendlichen, und das ist ein Verhältnis der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit. Alle beschränkten Interessen sind auf der „Sandbank der Endlichkeit“ zurückgelassen, und

„die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt“, strömen in dieser Region des Geistes¹⁴⁰. Hier ist der Ort, „da alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens“¹⁴¹.

Vom Menschen als homo spiritualis, als Geistwesen, gehen die „vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus“¹⁴¹. Aber all diese mannigfachen Verhältnisse finden ihren letzten Mittelpunkt in der Idee Gottes. „In der Religion setzt sich der Mensch im Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseins“¹⁴².

Wie in allem muß der Geist auch in der Religion seine Bahn durchlaufen, denn dies liegt notwendig in der Hegelschen Idee des Geistes. Denn der Geist „ist nur dadurch Geist, daß er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität“¹⁴³. Doch weil es nicht zweierlei Geist geben kann, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären, so ist der Weg des Geistes auch das Leben Gottes. Der Prozeß des sich produzierenden Geistes, der Weg desselben enthält unterschiedene Momente. Aber der Weg ist noch nicht das Ziel, und der Geist ist nicht am Ziel ohne den Weg durchlaufen zu haben. In den Stationen seines Prozesses ist der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen über sich selbst noch nicht das Wahre, er ist sich noch nicht selbst offenbar¹⁴⁴. Die Entwicklung Gottes wird durch dieselbe logische Notwendigkeit beherrscht, welche die des Universums ist¹⁴⁵. „Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht“¹⁴⁶. Das Endliche ist ein Moment des göttlichen Lebens und Gott, „diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott“.

In drei Stufen der Dialektik „expliziert sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dies in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte“¹⁴⁷. Schon der unvergleichliche Ferdinand Christian Baur, der noch in Hegelscher Ganzheit Philosophie und Theologie beherrscht hat, weist auf das nahe Verhältnis Hegels zur Gnosis hin, „ein weit näheres, als man bei dem großen Abstand der Zeiten... vermuten sollte“¹⁴⁸. Alle gnostischen Systeme, vornehmlich aber die valentianische und pseudoclementinische

Gnosis, „tragen im Allgemeinen denselben Charakter an sich, ihr Prinzip ist dasselbe und die Momente, durch die sie sich in ihrer Entwicklung hindurchbewegen, sind dieselben“¹⁴⁹.

An der Spitze steht der absolute Geist. Die Äonen der valentianischen Gnosis, durch welche sich der Uräon selbst reflektiert, sind die reinen Wesenheiten, in denen der Geist sein eigenes Wesen denkt, die Selbstbewegung des an sich seienden Geistes. In den Äonen manifestiert sich in der Einheit auch schon die Verschiedenheit, der Unterschied des Geistes von sich, als Weg zum Anderssein und zur Verendlichkeit¹⁴⁹. Weil Gott Geist ist, so tritt keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung in dies reine Licht“¹⁵⁰, gleichwie in das gnostische Licht des Vaters, in das lumen paternum.

Gott ist zwar Prozeß, aber als Bewegung zu sich selbst ewige Identität. Denn „der heilige Geist ist die ewige Liebe“¹⁵¹. Die Liebe aber ist wie die gnostischen Syzygien ein Unterscheiden Zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und das Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe. Auch das gnostische pleroma, das Reich der Äonen (welche, obgleich unterschieden, doch zugleich sind)¹⁵², ist zwar durch den Unterschied zerspalten, aber dieser Unterschied ist unmittelbar aufgehoben in der Identität des absoluten Geistes mit sich selbst. In der ersten Form des gnostischen pleroma, im Reiche des Vaters, wie auch Hegel diese Sphäre nennt, wird die Unterscheidung noch nicht wirklich. „Die absolute, ewige Idee ist (vorerst) an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt“¹⁵³. Erst in der zweiten Form, dem Reiche des Sohnes der Welt, wird die Spaltung offenbar. Die Welt, dies Anderssein Gottes, „spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist“¹⁵³. Auf dieselbe Weise spaltet sich in den gnostischen Systemen die Lichtwelt des pleroma zur geschaffenen, wirklich-endlichen Welt: durch den Abfall der Sophia-Achamoth, die eben darum als die untere Sophia von ihrer Mutter, der oberen Sophia, unterschieden wird. Der endliche Geist Hegels ist mit der gnostischen psyche identisch. „Der Demiurg, das Prinzip des Psychischen, ist mit den Menschen, welche, soweit sie von ihm geschaffen sind, auch nur psychischer Natur sind, nichts anders, als der endliche Geist, da er von nichts anderem weiß, als von der äußern Natur, in deren Sphäre er sich bewegt und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht“¹⁵⁴. In der dritten Form vollzieht sich die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. „Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner DIRECTION, seinem Urteil, mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde“¹⁵⁵.

Durch die Verendlichkeit hindurch wird der absolute Geist um sich selbst wissend als absoluter Geist in der Negation der Endlichkeit. In den

gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunkt dadurch bestimmt, daß der Mensch nicht bloß als psyche betrachtet wird, sondern das Fünklein des pneuma in sich erkennt. Der Unterschied zwischen psyche und pneuma ist, daß sich das pneuma seiner Identität mit dem absoluten Geist bewußt ist. Dieses Wissen, welches das entscheidende Wissen der Gnosis ist, muß verhelfen, das natürliche Bewußtsein der Endlichkeit zu überwinden und aufzuheben. Im *pneumatischen* „Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist — für Hegel wie für die Gnosis — nur Gott als diese Rückkehr“¹⁵⁶. Ganz unmittelbar bestätigt dies Tertullian für die valentianische Gnosis, daß Gott nur in dieser Rückkehr zu sich Gott ist: „Gott ist nur dadurch Gott, daß er das, was er in der Enthymesis und dem Ektroma (der Achamoth) in seiner Diremption von sich unterschieden hat, in sich zurücknimmt durch die Negation der Negation, sich mit sich selbst vermittelt“¹⁵⁷. Die Erhebung des Geistes vollzieht sich durch das pneuma. Die pneumatika sind diejenigen, die sich durch die Gnosis der Idee des Absoluten bewußt sind. Die pneumatikoi sind die Gemeinde der Auserwählten, die die Sophia ihrem himmlischen Bräutigam zur Vereinigung mit dem pleroma zuführt, dem Reich der Äonen, mit welchem die ecclesia, als einer der Äonen an sich identisch ist. Die Gemeinde des Geistes vollzieht „den Übergang vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen“ und ist „die Explication der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt“¹⁵⁸.

Die Systeme der Gnosis und dasjenige Hegels gründen also in der Voraussetzung, daß sich die göttliche Idee in den drei Stufen der Dialektik expliziert und vollzieht. „Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimirens und des in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte“¹⁵⁹.

In den Erörterungen über joachimitische Prophetie und Hegelsche Philosophie ist der Zusammenhang zwischen joachimitischer Theologie der Geschichte und Hegelscher Philosophie der Geschichte aufgedeckt worden. Die christliche Trinität wird wesentlich geschichtlich verstanden und ineins gesetzt mit dem dialektischen Prinzip der Geschichte. Aus dem Prinzip der *Liebe* und der *Freiheit*, die beide im Wesen des Geistes identisch sind, konstruieren *Joachim* und *Hegel* die Weltgeschichte im Hinblick auf ein Ende der Erfüllung. Gemeinsam ist beiden die Ineinssetzung der Geschichte des Geistes mit dem Gang der Weltgeschichte. Wie die Exegese Joachims das metaphysische Geschick Christi, zu dem auch die Auferstehung gehört, geschichtsdiagnostisch deutet, legt auch Hegel in der Religionsphilosophie Tod und Auferstehung seiner geschichtsdiagnostischen Spekulation zugrunde.

In Tod und Auferstehung ist das Prinzip der Dialektik wirksam. Zunächst führt Hegel das Schicksal Christi beispielhaft an. „Es ist das Los

der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missetäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis an den äußersten Punkt erschienen“¹⁶⁰. Jedoch bis in das Innerste Gottes ist das Prinzip des Todes wirksam: „Gott ist gestorben, Gott ist tot — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben; es wendet sich somit zum Gegenteil. Es ist dies die Auferstehung“¹⁶¹.

Tod und Auferstehung aber sind nicht „Wunder“, einmaliges Ereignis im Geschick Christi, sondern: „Einer ist so Alle; Einmal ist Allemal“¹⁶². Die Auferstehung, „die Überwindung des Negativen ist nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten“¹⁶³. Die absolute Geschichte der göttlichen Idee ist kein einmaliges Geschehen, sondern das, was an sich geschehen ist, und was ewig geschieht¹⁶³. Die dritte Stufe, die Entstehung der Gemeinde ist mit dem Ausgießen des Heiligen Geistes identisch. „Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fort-dauerndes *ewiges Werden*, welches darin begründet ist, daß der Geist dies ist sich ewig zu erkennen“¹⁶⁴. Die Erkenntnis in der Gemeinde entwickelt sich stufenweise, und so sind im Reich des Geistes drei Stufen oder Stände: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand die Stufe der Philosophie“¹⁶⁵.

Allein gerade am Schluß der Religionsphilosophie, die nicht ein besonderer Teil des ganzen Systems ist, sondern seine Mitte und sein Schwerpunkt, endigt Hegel „mit einem Mißton“, der das ganze System zersprengt und aufsprengt in die neue Stellung, die von *Marx* und *Kierkegaard* eingenommen wird: die Frage nach der *Wirklichkeit*. Denn wenn das Entstehen und Bestehen der Gemeinde im Reiche des Geistes beschrieben wird, so muß auch das *Vergehen* in Betracht gezogen werden. „Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen. Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden“¹⁶⁵. Wie

in der römischen Kaiserzeit die allgemeine Einheit der Religion verschwunden war, das Göttliche profaniert wurde, das politische Leben rat- und tatlos und ohne Zutrauen war, die Vernunft sich allein in die Form des Privatrechts flüchtete und das besondere Wohl zum Zwecke erhoben wurde, so ist auch jetzt, meint Hegel, „da die moralische Ansicht, die selbst eigene Meinung und Überzeugung ohne objektive Wahrheit sich zum Geltenden gemacht hat, die Sucht des Privatrechts und Genusses an der Tagesordnung“¹⁶⁶. Die Einheit des Geistes, die Versöhnung ist zerstört, und die Macht des Staates kann hier nichts ausrichten, denn „dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiß das Volk, für dessen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, dem Drange seines Innern nicht mehr zu helfen“¹⁶⁶. Diesen „Mißton“ aber will Hegel in der philosophischen Erkenntnis auflösen, und der Zweck seiner Vorlesungen ist eben die Vernunft mit der Religion — in der Religionsphilosophie; mit dem Staat — in der Staatsphilosophie; mit der Gesellschaft — in der Rechtsphilosophie „zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen und in Religion, Staat und Gesellschaft die Wahrheit und die Idee wiederzufinden“¹⁶⁶.

„Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit“¹⁶⁷. Damit schlägt Hegel selbst das Thema an, das die ganze Kritik von Marx beherrscht: „Die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen, und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie“¹⁶⁷.

Marx und Kierkegaard

Die Nachfolge Hegels

Mit dem Ende der Religionsphilosophie, da der *Mißton* auftritt, ist der Ort erreicht, wo sich der ganze Kreis des Hegelschen Systems in ebenso sachlicher wie historischer Konsequenz selber aufsprengt. Der Sprengstoff ist im Prinzip Hegels bereits latent. Wenn auch im Hegelschen

System die Macht des Staates, das Ahnen der Religion und die Prinzipien der Philosophie zusammenfallen, wenn Hegel die Versöhnung der Wirklichkeit mit dem Geiste, des Staates mit dem religiösen Gewissen, des religiösen Gewissens mit dem philosophischen Wissen vollbringt, so ist die Versöhnung vom Hauch des Todes berührt. Denn die Philosophie ist die „Versöhnung des Verderbens“¹⁶⁸.

Die Philosophie tritt erst da auf, „wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch zwischen dem innern Streben und der äußern Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund gibt oder unbefriedigt in derselben weilt, und ein sittliches Leben sich auflöst“. „Wenn die Philosophie mit ihren Abstraktionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt“¹⁶⁸. Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie. Erst mit dem Untergang der jonischen Staaten in Kleinasien geht die jonische Philosophie auf, Sokrates und Plato sind dem athenischen Staatswesen entfremdet, in Rom breitet sich die Philosophie erst mit dem Untergange der römischen Republik unter der despotischen Herrschaft des Cäsarismus aus. Mit dem Untergang des römischen Kaisertums geht ineins der Aufstieg der neuplatonischen Philosophie. Ebenso im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, wo das Gefüge des Mittelalters zerbricht, beginnt die Philosophie der neuern Zeit. So ergibt sich notwendig, daß auch Hegels Versöhnung eine Versöhnung des Verderbens der bürgerlich-christlichen Welt ist.

Mit unerhörter Anstrengung ist in Hegel die Situation der *Weltmitte* erreicht. Die *Vermittlung* von bürgerlicher Gesellschaft, christlicher Religion und den Prinzipien der Philosophie wird von den Nachfolgern Hegels als Harmonisierung, ja als „krassester Materialismus“ verworfen. Die mystische, spitzenhafte Ineinssetzung von Vernunft und Wirklichkeit, die Hegel vollzieht, wird von Marx und Kierkegaard in die Enden der Äußerlichkeit und Innerlichkeit auseinander gesetzt. Hegels Anstrengung, die Enden zu vereinen, war eine „Anstrengung des Begriffs“. Gegenüber Hegels Allseitigkeit im einseitigen Element des Begriffs, vertreten Marx und Kierkegaard die verschiedene Einseitigkeit des *Interesses* im allseitigen Element der Wirklichkeit.

Um 1840 ist die Versöhnung Hegels zu ihrem Ende gekommen. Im Jahre 1843 erschienen folgende Schriften, die umstürzend wirken sollten: Feuerbachs „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, „Das entdeckte Christentum“ von Bruno Bauer, Kierkegaards „Entweder-Oder“ und die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ von Karl Marx. Gemeinsam

ist allen die Auflösung der bürgerlich-christlichen Welt am Leitfaden von Hegels philosophischer Theologie des Protestantismus. Das Ätzende der Kritik, die Schärfe der Auseinandersetzung von Vernunft und Wirklichkeit kann nur am Maßstab der Entschiedenheit von Hegels Versöhnung ermessen werden. Letztlich gründet Hegels Versöhnung von Gott und Mensch, von Vernunft und Wirklichkeit in der Menschwerdung Gottes. Was in Christus geschehen ist, ist ewiges Geschehen des Menschen: „Einer ist so Alle, Einmal ist Allemal“¹⁶². Diese Einheit von göttlicher und menschlicher Natur ist für Marx wie für Kierkegaard schlechthin entzweit. Während für Hegel Christlichkeit und Weltlichkeit zusammengehen, verstehen Marx und Kierkegaard das Christentum als „verkehrte Welt“. Die Wirklichkeit, die für Hegel noch Heimat der Vernunft ist, scheint Marx und Kierkegaard im Schatten der *Selbstentfremdung*.

Die Ineinssetzung von Vernunft und Wirklichkeit formuliert Hegel klassisch in der Vorrede zur Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das, was wirklich ist, das ist vernünftig“^{168a}. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Wirklichkeit mit Vernunft nach-zu-denken. Die Übereinstimmung von Idee und Wirklichkeit ist sogar der Maßstab der Wahrheit. Aber nicht alles, was überhaupt da ist, ist in gleicher Weise und im selben Maß Wirklichkeit. Von der *Wirklichkeit* unterscheidet Hegel die nur vorübergehende, vergängliche und darum bedeutungslose Existenz. Eine solche bloß zufällige Wirklichkeit darf nicht mit dem „emphatischen“ Namen: Wirklichkeit belegt werden. Diese Ineinssetzung von Vernunft und Wirklichkeit aber wird später höchst fragwürdig. Die bei Hegel in einem Punkte vereinigten Sätze von der Vernunft der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Vernunft werden nach „rechts“ oder „links“ konservativ oder revolutionär vereinzelt — zunächst im Element der Religion, dann im Element der Gesellschaft. Die Zerfällung der Einheit entspringt der abstrakten Vereinseitigung von Hegels konkreter (*con-crevisse* = zusammenfügen) Philosophie. Die *Rechte* mystifiziert die Wirklichkeit als überlogisch und verlangt, daß sich der Verstand der überlogischen Wirklichkeit anpassen solle. Die *Linke* dagegen entwertet die Wirklichkeit als unterlogisch und verlangt, daß die unterlogische Wirklichkeit sich der Vernunft, der Idee anpasse. In Hegel aber ist das konservative und revolutionäre Moment gleich gültig.

Gleich wie sich Joachim von Floris, trotz seiner umstürzenden Theologie und revolutionären Prophetie noch in die geltende Ordnung des Mittelalters einfügen kann, kann sich Hegel willig dem System des preußischen Staates unterordnen und sich in die bürgerliche Gesellschaft einordnen und so den Ausbruch der revolutionären Tendenz seiner Philosophie verhindern. Allein der konservative Aspekt der Hegelschen Philosophie ist relativ, ihr revolutionärer Charakter aber absolut. Denn gleich wie Joachim versteht Hegel den Gang der Weltgeschichte als einen Pro-

zeß des Fortschritts und somit als eine ständige Negation des bestehenden Systems. Ebenso wie die junge Generation der *Spiritualen* in sich selbst die Verheißung vom *ordo spiritualis* erfüllt sieht, wollen die *Linkshegelianer* die Wirklichkeit am Leitfaden der Hegelschen Vernunft verändern. Gemeinsam ist den *Spiritualen* und *Linkshegelianern*, daß sie die revolutionären Konsequenzen aus der joachimistischen Theologie und Hegelschen Philosophie der Geschichte ziehen. Wie die katholische Kirche die *Spiritualen* aus dem System der mittelalterlichen Welt ausschließt und als Ketzer verfolgt, so stößt auch die bürgerliche Gesellschaft die *Linkshegelianer* aus sich heraus¹⁶⁹. Feuerbach muß seine Erlanger Dozentur aufgeben, Ruge verliert seine Hallesche Dozentur. Um nicht ins Gefängnis zu kommen, flüchtet Ruge aus Deutschland nach Paris. Auch in Paris wird er verfolgt und flüchtet von dort in die Schweiz, von der Schweiz schließlich nach England. Stirner, der zuerst Lehrer an einer Schule ist, verkommt im kleinbürgerlichen Elend in Berlin und muß seine Existenz als Milchhändler fristen. Bruno Bauer wird wegen seiner radikalen Forschungen zu den Evangelien der Dozentur enthoben und lebt lange Jahre in einem von ihm selbst gezimmerten Stall in der Nähe von Berlin. Der Plan von Karl Marx, sich in Bonn zu habilitieren, scheitert. Verfolgt von den Polizeiregierungen des Kontinents, flüchtet Marx von Land zu Land und findet sein letztes Exil in England. Kierkegaard kann sich nicht entschließen, nach dem theologischen Examen eine Pfarrstelle anzutreten, und lebt in Dänemark als Sonderling verlacht, zerfallen mit Kirche und Staat. Hinter den *Linkshegelianern* lauert Schopenhauer mit seinem höhrenden Spott über die Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren. Von Schopenhauer, der sich selbst aus dem akademischen Leben zurückzieht, führt der Weg zu Nietzsche, der „6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit“ die Maße einer neuen Welt entwirft.

Die Verwirrung um Hegel wird sachlich ermöglicht durch die grundsätzliche Zweideutigkeit der Aufhebung. Die Zweideutigkeit hat die *Aufhebung* Hegels mit dem *transire* Joachims gemein. Es ist schwer, sich heute den ganzen Ernst des Streites zu vergegenwärtigen. „Diese Zeit muß man sich zurückrufen, um zu wissen, was es mit der wirklichen Herrschaft und Geltung eines philosophischen Systems auf sich hat. Jenes Pathos und jene Überzeugtheit der *Hegelianer* vom Jahre 1830 muß man sich vergegenwärtigen, welche im vollen, bitteren Ernst die Frage ventilierten, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der Hegelschen Philosophie der Weltgeist an sein Ziel, an das Wissen seiner Selbst hindurch gedrungen sei“¹⁷⁰. Während anfänglich die konservativen Philosophen versuchen, Hegel ganz in das System der protestantischen Christlichkeit einzufügen, müssen sie doch Position um Position preisgeben und endlich, wie es der christliche Philosoph Franz von Baader tut, Hegel verwerfen. In der anonym er-

schienenen „Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“ beweist Bruno Bauer den „Wohlgesinnten“, daß nicht erst die schlimmen Linkshegelianer, sondern schon Hegel selbst ein „Atheist“ und „Antichrist“ gewesen ist: „O, die Armen und Unglückseligen. . ., die es gern hörten, daß Religion und Philosophie zusammenfallen, die ihren Gott noch zu behalten meinten, wenn sie hörten und annahmen, die Religion sei das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“¹⁷¹. In Wahrheit bedeute aber Hegels *Erklärung* der Religion ihre *Zerstörung*¹⁷¹. Deshalb warnt Bauer vor dem Zauberwort Hegels: Versöhnung. Viele hat das Zauberwort Versöhnung vom wahrhaften Gott abgezogen und dem Atheismus entgegengeführt. In Wahrheit heißt aber nach Hegel die Versöhnung der Vernunft mit der Religion, daß man einsieht, es gebe keinen Gott, und das Ich habe es in der Religion immer nur mit sich selber zu tun, während es meint, es habe mit einem lebendigen, persönlichen Gott zu tun. Das Selbstbewußtsein ist jenes Zaubermittel, womit „das Ich sich einerseits wie in einem Spiegel verdoppelt und endlich nachher, wenn es sein Spiegelbild Jahrtausende lang für Gott gehalten hat, dahinterkommt, daß jenes Bild im Spiegel es selber sei. Der Zorn und die strafende Gerechtigkeit Gottes ist demnach nichts anderes, als daß das Ich selbst die Faust ballt und im Spiegel sich selber droht; die Gnade und das Erbarmen Gottes ist wiederum nichts anderes, als daß das Ich seinem Spiegelbilde die Hand gibt. Die Religion hält jenes Spiegelbild für Gott, die Philosophie hebt die Illusion auf und zeigt dem Menschen, daß hinter dem Spiegel niemand steckt, daß es also nur der Widerschein des Ich sei, mit welchem bis dahin dasselbe verhandelt habe“¹⁷³. In diesem Kampf um Hegels Religionsphilosophie wird von Bruno Bauer und von Kierkegaard die Krise der christlichen Religion radikal enthüllt. Um die Rechtsphilosophie enthüllt Ruge die Krise, und Karl Marx treibt sie in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie auf die Spitze. Marx und Kierkegaard ziehen die äußersten Konsequenzen aus dem Zerfall der Hegelschen Philosophie: Marx zerstört die bürgerlich-kapitalistische Welt, Kierkegaard die bürgerlich-christliche Welt.

Wie einst die Spiritualen durch die joachimitische Theologie werden die Linkshegelianer durch die Hegelsche Philosophie darauf gelenkt, nicht mehr eine innere Reform der bestehenden Gesellschaft zu erstreben, sondern die Veränderung zu proklamieren. Im Wissen um die Vollendung, um das volle Ende der christlichen Welt durch die Philosophie Hegels, proklamieren seine Erben, Feuerbach und Ruge, Stirner und Bauer, Kierkegaard und Marx die Veränderung. Indem Hegel das Wesen des Staates und der Gesellschaft schildert, gibt er, gleich wie Joachim den Spiritualen, einer zukünftigen Gruppe die Möglichkeit, den Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft zu bestreiten und den Selbstanspruch philosophisch und geschichtslogisch zu begründen. Hegel liefert der jun-

gen Generation die Argumente, der bürgerlichen Gesellschaft das Recht der geschichtlichen Existenz abzuspochen. Hegel ermöglicht es dieser neuen Gruppe, sich als die Bringerin des wahren Wesens auszugeben und die bestehenden Verhältnisse am Leitfaden der Hegelschen Idee zu revolutionieren. So schmiedet, wie Joachim den Spiritualen, Hegel den Linkshegelianern die Waffen, mit denen sie die bürgerliche Gesellschaft bekämpfen.

Marx und Kierkegaard

Gleich wie das innerliche Licht der spiritualen Mystik in Münzers Theologie der Revolution zur verzehrenden Flamme wird, so schlägt der Funke von Hegels Philosophie zum Feuer der revolutionären Lohe von Marx um. „Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust“¹⁷⁴ ist. Bisher frei schwebende Hoffnungen werden plötzlich diesseitig weltlich, innerlich gehegte Träume werden nach außen gekehrt und erfüllen mit besonderer Wucht das Geschehen der Geschichte.

Während jedoch Thomas Münzer in seiner Kritik der mittelalterlichen Welt beide Elemente, das religiöse und soziale, vereinigt, wird am Ende der bürgerlichen Welt die Kritik getrennt von Marx und Kierkegaard geführt. Am Ende der bürgerlichen Welt verkünden Marx und Kierkegaard, kurz vor 1848, den endgültigen Bruch der bürgerlichen Gesellschaft: Marx im Kommunistischen Manifest (1847), Kierkegaard in der Literarischen Anmeldung (1846). So fern Marx und Kierkegaard einander scheinen, so nahe sind sie miteinander im gemeinsamen radikalen Angriff gegen die bürgerliche Gesellschaft und im Entspringen aus Hegel verwandt. Es ist das Verdienst von Karl Löwith, als erster den geschichtlichen Zusammenhang von Marx und Kierkegaard in seiner ganzen Tragweite erkannt zu haben, und dankbar wird hier von seiner ausgezeichneten Analyse Gebrauch gemacht. Der Gegensatz von Marx und Kierkegaard stellt, wie Löwith erweist, nur zwei Seiten einer *identischen* Kritik und gemeinsamen Zerstörung der bürgerlich-christlichen Welt dar. Zur Revolution der bürgerlich kapitalistischen Welt stürzt sich Marx auf die Masse des Proletariats, auf die wirtschaftliche Existenz der Masse, während Kierkegaard in seinem Kampf gegen die bürgerlich-christliche Welt alles auf den *Einzelnen* setzt. Dem entspricht, daß für Marx die bürgerliche Gesellschaft eine Masse von „vereinzelt Einzelnen“ ist, in welcher der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, während für Kierkegaard die Christenheit ein massenhaft verbreitetes Christentum ist, in dem niemand die Nachfolge Christi ernst nimmt. Marx richtet

seine Kritik auf die Selbstentfremdung, die für den Menschen der Kapitalismus ist, und Kierkegaard richtet seine Kritik auf die Selbstentfremdung, die für den Christen die Christenheit ist ¹⁷⁵.

Mit achtzehn Jahren steht Marx an der entscheidenden Wende. In einem Brief an seinen Vater, der zu den wichtigsten Schriften von Marx gehört, gibt er Auskunft von der entscheidenden Wende seines Geistes: „Es gibt Lebensmomente, die wie Grenzmarken vor eine abgelaufene Zeit sich stellen, aber zugleich auf eine neue Richtung mit Bestimmtheit hinweisen. In solch einem Übergangspunkt fühlen wir uns gedrungen, mit dem Adlerauge des Gedankens das Vergangene und Gegenwärtige zu betrachten, um so zum Bewußtsein unserer wirklichen Stellung zu gelangen. Ja die Weltgeschichte selbst liebt solches Rückschauen und beseht sich, was ihr dann oft den Schein des Rückgehens und Stillstandes aufdrückt, während sie doch nur in den Lehnstuhl sich wirft, sich zu begreifen, ihre eigene, des Geistes Tat geistig zu durchdringen“ ¹⁷⁶. Mit diesem weltgeschichtlichen Vergleich denkt Marx nicht nur an sein reiches Arbeitsjahr in Berlin, sondern die welthistorische Situation wird beschrieben, in der sich die geistige Welt seit dem Tode Hegels befindet.

Mit einer Arbeitskraft, die alles begreifliche Maß übersteigt, wirft sich Marx auf die verschiedensten Gebiete. Obwohl Marx Jurisprudenz studieren mußte, fühlte er „vor allem den Drang, mit der Philosophie zu ringen“. Beides wurde so verbunden, daß er neben den rein juristischen Studien „eine Rechtsphilosophie durch das Gebiet des Rechts durchzuführen suchte. Als Einleitung schickte ich einige metaphysische Sätze voran und führte dieses unglückliche Opus bis zum öffentlichen Rechte, eine Arbeit von beinahe dreihundert Bogen“ ¹⁷⁹. Am Schlusse dieser Arbeit war es Marx „klar geworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen. So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schlusse ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehen gezwungen wurde“ ¹⁷⁷.

Im Laufe des Jahres 1837 gewinnt das Studium von Marx einen magnetischen Mittelpunkt: *Hegel*. „Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte“ ¹⁷⁸. Marx unternimmt einen Versuch, den Hegelschen Bannkreis zu brechen und schreibt einen Dialog über: Kleantes oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie. „Hier vereinte sich einigermaßen Kunst und Wissen, die ganz auseinander gegangen waren, und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk, an eine philosophisch dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems und diese Arbeit, wozu ich mit Natur-

wissenschaft, Schelling, Geschichte einigermaßen mich bekannt gemacht, die mir unendliches Kopfzerbrechen verursacht und so kommun geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm“¹⁸⁰.

Der unbestimmte Widerstand gegen Hegel treibt Marx in die Arme der *Junghegelianer*. „Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler kennen gelernt. Durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub“¹⁸⁰. Vom enthusiastischen Klima des junghegelianischen Doktorklubs gibt ein Satz aus einem Brief Zeugnis, den der ältere, damals im Mittelpunkt des Doktorklubs stehende Bruno Bauer an Marx schreibt: „die Katastrophe wird furchtbar sein und muß eine große werden, und ich möchte fast sagen, sie wird größer und ungeheurer werden, als diejenige war, mit der das Christentum in die Welt getreten ist“¹⁸¹. Während sich Marx immer fester an „die jetzige Weltphilosophie“ der Junghegelianer kettet, befällt ihn „eine wahre Ironiewut, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehen konnte“¹⁸⁰. Immer deutlicher wird ihm der Grund seiner Feindschaft zu Hegel und der Unterschied zwischen ihm und den Junghegelianern des Doktorklubs. Die Dissertation über Epikur und Demokrit enthält eine Auseinandersetzung mit der Nachfolge Hegels. Epikur und Demokrit werden im Zusammenhang mit dem vollendeten System von Aristoteles als die materialistischen und atheistischen Epigonen verstanden. Der Vergleich des vollendeten Systems von Hegel und seiner materialistischen und atheistischen Epigonen ist offensichtlich. Es ist eigentlich dasselbe Thema, das Marx schon früher im Dialog: „Kleanthes oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie“ beschäftigt hat.

„Wie es in der Philosophie Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der geraden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intriguen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft“¹⁸². Indem die Philosophie ihren Kreis durchlaufen, sich in einer *Totalität* befaßt, besteht keine Möglichkeit mehr der gradlinigen Fortsetzung. Es stehen sich zwei ganz unverbundene Totalitäten gegenüber: die Totalität der weltlosen Philosophie und die Totalität der unphilosophischen Welt. Die *Diremption* ist auf die Spitze getrieben. „Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt.“ Aber auch diese Philosophie ist dadurch eine zerrissene und wider-

sprechende. Die objektive Allgemeinheit der voll-enteten Weltphilosophie kehrt sich so um in die bloß subjektiven Bewußtseinsformen verschiedener Privatphilosophien. „Man darf sich aber durch diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt“¹⁸³.

„Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können“, oder er muß die *Mittelmäßigkeit* als die normale Erscheinung des absoluten Geistes ansehen. „Ohne diese Notwendigkeit ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistens bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten“¹⁸⁴. Es kann sich nicht darum handeln, das System Hegels, wie es die Junghegelianer vom Schlage Ruges tun, der Wirklichkeit anzupassen. „Auch in betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkommodation“ erklären¹⁸⁵. Es ist zwar denkbar, daß Hegel diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begangen hat. Er mag selbst darum gewußt haben. Allein was Hegel nicht wissen konnte, ist, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit seines Prinzips selber wurzelt. Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion und Staat kann keine Rede sein, da „diese Lüge die Lüge seines Prinzips ist“¹⁸⁶.

Die halben Gemüter, wie Ruge und die übrigen Junghegelianer, haben in solchen Zeiten „die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte den Schaden wieder herstellen zu können, durch Zersplitterung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem andern Elemente, ein neues Athen zu gründen“¹⁸⁴. Marx = Themistokles will, da der Philosophie = Athen Verwüstung droht, die Athener bewegen, es vollends zu verlassen und auf einem andern Elemente ein neues Athen zu gründen. Dies andere Element ist die *Wirklichkeit*. „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt“¹⁸⁷. Indem die Philosophie sich als Wille gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist sie zu *einer* Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht, begeistert mit dem Trieb sich zu verwirklichen, tritt die Philosophie in Spannung gegen die Welt. „Das innerliche Licht wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich als Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust ist“¹⁷⁴.

So vertieft Marx entscheidend das Wesen der Hegelschen Aufhebung, indem selbst Vernunft *und* Wirklichkeit in den Prozeß der Aufhebung hinein gezogen werden: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen, aber auch nicht die Philosophie verwirklichen, ohne sie aufzuheben¹⁸⁸. Am Ende seiner Ausführungen zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie postuliert Marx die Emanzipation des Menschen. „Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen, ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“¹⁸⁹.

Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie setzt aber die Kritik der Religion voraus. Denn „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“¹⁹⁰. Über die intellektuelle Kritik der Religion, die Marx durch die Schriften Feuerbachs und Bruno Bauers für Deutschland als im wesentlichen beendet ansieht¹⁹¹, wird bei Marx der Kampf gegen die Religion mittelbar zum Kampf gegen „jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist“¹⁹². „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“¹⁹². Mit der Kritik der Religion wird der enttäuschte Mensch zu Verstand gebracht. „Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihrer unheiligen Gestalt zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“¹⁹². So endet die Entscheidung von Marx gegen die Religion im Element der Gesellschaft.

Kierkegaards Entscheidung im *Entweder-Oder* ist eine Entscheidung für die *Ewigkeit* gegen die Zeit, insbesondere aber gegen *seine* Zeit. So fügt sich Kierkegaard in die Reihe von Feuerbach, Bauer, Stirner und Marx. Mit Marx hat Kierkegaard die Strenge und Stoßkraft, die Eindringlichkeit der kritischen Analyse gemein. Aber noch mehr: eigentlich kreuzt der *Einzelne* Kierkegaards die Waffen mit dem *Gattungswesen* von Karl Marx.

„In diesen Zeiten ist alles Politik“, beginnt Kierkegaard das Vorwort zu seinen Bemerkungen über den Einzelnen¹⁹³. Allein die Religion ist von der Politik durch Ausgangspunkt und Endziel himmelweit verschieden. Denn die Politik beginnt auf Erden, um auf Erden zu bleiben,

während die Religion ihren „Anfang von oben herleitend, das Irdische verklärend und darauf zum Himmel erheben will“¹⁹³.

Und doch besteht ein Zusammenhang zwischen Politik und Religion, und Kierkegaard zielt im Wesen dasselbe Verhältnis von Religion und Politik an wie Marx, freilich wertet er umgekehrt. Denn auch ein Politiker kann erkennen, „daß das Religiöse die verklärte Widergabe dessen ist, was ein Politiker, sofern er wirklich das Menschsein liebt und die Menschen liebt, in seinem glücklichsten Augenblick gedacht hat, wenn er das Religiöse auch unpraktisch finden wird, als zu hoch und zu ideal“¹⁹³. In Wahrheit aber vermag keine Politik, keine Weltlichkeit die Idee der Menschen-Gleichheit, um die es insbesondere Karl Marx geht, bis zur letzten Konsequenz durchzudenken oder zu verwirklichen. Vollkommene Gleichheit im Medium der *Weltlichkeit* zu verwirklichen, heißt, sie im Medium, dessen Wesen *Verschiedenheit* ist, verwirklichen wollen, was doch in sich selbst widersprüchlich ist. Vollkommene Gleichheit hebt die Weltlichkeit auf, und es ist besessen, durch Weltlichkeit die Gleichheit weltlich verwirklichen zu wollen. „Nur das Religiöse kann mit Hilfe der Ewigkeit bis zum Letzten Menschen-Gleichheit durchführen, die gottesfürchtige, die wesentliche, die nicht-weltliche, die wahre, die einzig mögliche Menschen-Gleichheit; und darum ist auch – das sei gesagt zu seiner Verherrlichung – das Religiöse die wahre Menschlichkeit“¹⁹³.

Was die Zeit *fordert* – die Forderung der Zeit ist die Parole der Linkshegelianer, insbesondere von Ruge und Marx – das kann man gar nicht aufzählen, seitdem „durch eine Selbstentzündung, deren Ursache und Anlaß der Weltlichkeit weltliche Reibung an der Weltlichkeit war, Feuer ausgebrochen ist in der Weltlichkeit. Was dagegen die Zeit im tiefsten Sinn *braucht* – das läßt sich ganz und gar mit einem einzigen Wort sagen: sie braucht Ewigkeit. Das Unglück unserer Zeit ist just, daß sie nur „die Zeit“ allein geworden ist, Zeitlichkeit, die ungeduldig nichts hören will von der Ewigkeit, alsdann, wohlmeinend oder rasend, sogar durch ein erkünsteltes Nachmachen das Ewige ganz überflüssig machen will, was doch in alle Ewigkeit nicht glückt; denn je mehr man das Ewige entbehren zu können meint, oder sich darin verhärtet, es zu können, desto mehr bedarf man im Grunde nur seiner“¹⁹³. Weil seine Zeit auf der Sandbank der Zeitlichkeit gestrandet ist, erkennt Kierkegaard sie als eine Zeit der Auflösung.

Die Kritik der Zeit geht aber auch bei Kierkegaard ineins mit einer Kritik Hegels. Gegenüber dem Hegelschen System setzt Kierkegaard im Begriff der Ironie die absolute Negativität, die sich nicht dialektisch aufheben läßt. In der quantitativen Dialektik der Weltgeschichte wird die absolute ethische Unterscheidung und die daraus folgende Entscheidung neutralisiert. Vom System Hegels stellt Kierkegaard fest¹⁹⁴, daß es ein absolutes System ist, das fertig sei, ohne eine *Ethik* zu haben.

Der *quantitativen* Dialektik der Weltgeschichte steht die *qualitative* Dialektik des Einzelnen gegenüber, die eine unendliche Konzentration des Subjekts fordert¹⁹⁵. Wenn Subjekt zu werden nicht die höchste Aufgabe wäre, müßte die Ethik verzweifeln, „aber was kümmert sich das System darum, das ist ja so konsequent, sie nicht mit ins System kommen zu lassen“¹⁹⁶. Aber die ethische Qualität verachtet die erstaunlichste Quantität und erkennt in der quantitativen Dialektik des geschichtlichen Urteil „eine demoralisierende ästhetische Zerstreuung“¹⁹⁷.

Die Kritik Hegels ist aber auch eine Kritik der Zeit. „Denn zu unserer Zeit ist ja nicht die Rede davon, daß sich ein einzelner Gelehrter oder Denker mit der Weltgeschichte beschäftige, sondern die ganz Zeit schreit ja nach Weltgeschichte.“ Eine Zeit aber ist unsittlich, die zuviel mit der Weltgeschichte umgeht. „Durch den fortwährenden Umgang mit dem Weltgeschichtlichen verwöhnt, will man einzig und allein das Bedeutsame, bekümmert man sich allein um das Zufällige, den weltgeschichtlichen Ausfall, anstatt um das Wesentliche, das Innerste, die Freiheit, das Ethische“¹⁹⁷. Das Ethische aber ist das Absolute, das seinen unendlichen Wert in sich trägt und „keiner Staffage bedarf, um sich besser auszunehmen. Aber diese bedenkliche Staffage ist gerade das Weltgeschichtliche“¹⁹⁸. Bedenklich ist die weltgeschichtliche Staffage, weil sich dahinter *Verzweiflung* verbirgt. „Mitten in allem Jubel über unsere Zeit und das neunzehnte Jahrhundert klingt der Ton einer heimlichen Verachtung des Menschseins hinein: mitten in der Wichtigkeit der Generation herrscht eine Verzweiflung über das Menschsein. Alles, alles will mit dabei sein, man will sich weltgeschichtlich in dem Totalen betrügen, keiner will ein einzelner existierender Mensch sein. Daher vielleicht auch die vielen Versuche, an Hegel festzuhalten, selbst von Leuten, die das Mißliche an seiner Philosophie gesehen haben. Man fürchtet, wenn man ein einzelner existierender Mensch wird, spurlos zu verschwinden, so daß nicht einmal Tagesblätter, geschweige denn kritische Journale, geschweige denn weltgeschichtliche Spekulant^{en} einen Blick auf einen werfen. Man fürchtet, wenn man ein einzelner existierender Mensch wird, mehr vergessen und verlassen leben zu müssen, als ein Mann auf dem Lande, und lassen wir Hegel fahren, so bleibt wohl nicht einmal die Möglichkeit, daß man einen Brief an uns adressiere. Und es ist unleugbar: wenn man keine ethische und religiöse Begeisterung hat, so muß man darüber, daß man ein einzelner Mensch ist, verzweifeln – sonst nicht“¹⁹⁹. Mitten im Mut der Generation läßt sich die Angst und Verzweiflung des Individuums entdecken. „Wie man in der Wüste aus Furcht vor Räubern und wilden Tieren in großen Karawanen reisen muß, so haben die Individuen jetzt ein Grauen vor der Existenz, weil sie gottverlassen ist, nur in großen Betrieben wagen sie zu leben und klammern sich en masse aneinander, um doch etwas zu sein“¹⁹⁹.

Die Selbstentfremdung

In der Entscheidung gegen Hegels Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit entscheiden sich Marx und Kierkegaard für die Wirklichkeit und kehren die *Versöhnung* im *Kritik* um. Die Kritik von Marx richtet sich gegen Hegels Rechtsphilosophie und zugleich gegen den *bürgerlichen Kapitalismus*, die Kritik von Kierkegaard richtet sich gegen Hegels Religionsphilosophie und zugleich gegen die *bürgerliche Christlichkeit*. Ihr gemeinsamer Grund ist die Kritik an der *bürgerlich-christlichen Welt* und ihr gemeinsames Prinzip: die *Wirklichkeit wirklich* zu machen¹⁷⁵.

Marx bestreitet nicht die Hegelsche Auslegung der Wirklichkeit als Einheit von Wesen und Existenz, aber er wirft Hegel krassesten Materialismus vor, weil Hegel die Empirie mystifiziert. In der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie geht Marx Paragraph für Paragraph dem „pantheistischen Mystizismus“ Hegels nach. Überall setzt Hegel das Produzierende als das Produkt seines Produkts²⁰⁰. Die empirische Wirklichkeit erscheint in Hegels Rechtsphilosophie, wie sie ist, sie wird auch als vernünftig angesprochen, aber nicht wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil der empirischen Tatsache ein neuer Grund unterlegt wird. „Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt. Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen andern Inhalt als dieses Phänomen.“ Darin „ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt“²⁰¹. Hegel macht überall die Idee zum Subjekt und das eigentliche, wirkliche Subjekt zum *Prädikat*. Hegels „Versöhnung“ trägt zwar nichts „zur Lösung der Schwierigkeiten bei, wohl aber stellt er sie noch klarer heraus“²⁰². Ebenso wie Marx setzt Kierkegaard mit seiner Kritik an Hegels philosophischem Begriff der Wirklichkeit ein. „Wenn man die Philosophen von der Wirklichkeit reden hört, so ist das oft 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. Der Schild hängt nur zum Verkauf da“²⁰³. Die Wirklichkeit läßt sich nicht als ein Abschnitt in der Logik behandeln, die Logik kann die Wirklichkeit nicht assimilieren, weil sie das Zufällige der Wirklichkeit nicht passieren lassen kann. „Was Wirklichkeit ist, läßt sich in der Sprache der Abstraktion nicht ausdrücken. Die Wirklichkeit ist ein inter-esse zwischen der hypothetischen Abstraktionseinheit von Denken und Sein“²⁰⁴. Die wirkliche Wirklichkeit ist das Element, darauf Marx und Kierkegaard stehen. Diese Wirklichkeit gründet im *Interesse*, das sich in der *Leidenschaft* zur Tat vollzieht. Die Leidenschaft treibt – im Unterschied zum geschlossenen Kreis, zum

Schluß des Hegelschen Systems - zum *Entschluß*, der eine Entscheidung: entweder so oder so mit sich bringt²⁰⁵. Eine Entscheidung im ausgezeichneten Sinn aber ist der Sprung: bei Marx vom Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit, bei Kierkegaard von der Welt zu Gott. Das revolutionäre Menschentum ist eine Existenz im Sprung, eine zer-sprungene Existenz, die sich nach Einung sehnt.

Der Unterschied von Marx und Kierkegaard bestimmt sich von der Position des *Innen* und des *Außen*. Die proletarische Revolution des bürgerlichen Kapitalismus stützt Marx auf die wirtschaftliche Existenz der Masse, die religiöse Revolution der bürgerlichen Christenheit stützt Kierkegaard auf den Einzelnen. Diesem Gegensatz entspricht der Unterschied in der Auslegung der Selbstentfremdung²⁰⁵: Marx erkennt in der bürgerlichen Gesellschaft eine Gesellschaft von vereinzelt Einzelnen, in welcher der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist; Kierkegaard sieht in der bürgerlichen Christenheit ein Christentum der Menge, in welcher der Mensch seiner Einzelheit entfremdet ist. In der Entscheidung der Hegelschen Versöhnung von bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Christentum richtet Marx seine Kritik auf die Selbstentfremdung des Menschen im bürgerlichen Kapitalismus, während Kierkegaard seine Kritik richtet auf die Selbstentfremdung des Menschen in der bürgerlichen Christenheit²⁰⁵. Gegründet ist die Kritik von Marx und Kierkegaard im Zerfall von Gott und Welt, der urtümlichen Voraussetzung der Selbstentfremdung, wie es in den Studien zur Apokalyptik und Gnosis gezeigt worden ist.

Der Leitfaden der Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft ist für Marx die *Selbstentfremdung des Menschen*. Marx analysiert das Wesen der Selbstentfremdung im Element des Staates, der Wirtschaft und der Gesellschaft. Im Element des Staates und der Gesellschaft ist die Selbstentfremdung bestimmt durch die *Trennung* von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat. Einst waren die Stände der bürgerlichen Gesellschaft und die politischen Stände identisch, weil die bürgerliche Gesellschaft die politische Gesellschaft war. Diese Identität ist verschwunden. Hegel setzt sie als verschwunden voraus. Nur die Trennung der bürgerlichen und politischen Stände drückt neuerdings das wahre Verhältnis der politischen Gesellschaft aus²⁰⁶. Das allgemeine Gesetz der Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat geht mitten durch das Mitglied dieser Verbände. Als wirklicher Bürger findet er sich in der bürokratischen und sozialen Organisation, als Privatmann steht der bürgerliche Mensch außer dem Staate. Um sich also als wirklicher Staatsbürger zu verhalten, muß der Mensch aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraustreten. „Seine Existenz als Staatsbürger ist eine Existenz, die außer seinen gemeinschaftlichen Existenzen liegt, die also

rein individuell ist“²⁰⁷. Der wirkliche Mensch ist der Privatmensch der jetzigen Staatsverfassung.

In der Erklärung der Menschenrechte durch die französische Revolution wird die Trennung von „Mensch“ und „Bürger“ festgelegt. Die *droits de l'homme*, die Rechte des Menschen, werden als solche unterschieden von den *droits du citoyen*, von den Rechten des Staatsbürgers. Der vom *citoyen* unterschiedene *homme* ist das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Daß das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft Mensch schlechthin und seine Rechte Menschenrechte genannt werden, erklärt sich aus dem Wesen der politischen Emanzipation. Die Freiheit ist, als *bürgerliches* Menschenrecht „alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze in welcher sich jeder dem anderen unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich gezogener Monade“²⁰⁸. Das Menschenrecht der Freiheit gründet nicht auf der Verbindung, der *communio* des Menschen mit dem Menschen, sondern auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Die praktische Folge des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigentums*. Das Menschenrecht des *Privateigentums* ist das Recht willkürlich (*à son gré*), ohne Beziehung auf andere Menschen über sein Vermögen zu disponieren. Das Menschenrecht des *Privateigentums* ist das Recht des Eigennutzes. Das Menschenrecht der Freiheit und des *Privateigentums* aber ist die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder Mensch im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern die Schranke seiner Freiheit erkennt.

Die Weisen der Selbstentfremdung im Element des Staates, der Gesellschaft und der Religion sind aber nur das Resultat der einen fundamentalen Selbstentfremdung, die das Leben des Menschen durchherrscht. Das Leben des Menschen in der Gesellschaft des *Privateigentums* vollzieht sich in der *Arbeit*. Das subjektive Wesen des *Privateigentums*, das *Privateigentum* als Person ist die Arbeit. Marx bezeichnet Adam Smith nach einem Worte Engels als den nationalökonomischen Luther. Wie Luther die äußere Religiosität des katholischen Heidentums aufgehoben hat, indem er die Religiosität zum inneren Wesen des Menschen gemacht hat, so auch Smith: die klassische Nationalökonomie hebt die gedankenlose Gegenständlichkeit des Reichtums auf, indem sich das *Privateigentum* inkorporiert im Menschen selbst und sich der Mensch selbst als sein Wesen erkennt. So wird aber der Mensch selbst unter den Index des *Privateigentums* gesetzt, ähnlich wie Luther ihn unter den Index der Religiosität setzte.

„Unter dem Schein einer Anerkennung des Menschen ist also die Nationalökonomie, deren Prinzip die Arbeit ist, vielmehr nur die kon-

sequente Durchführung der Verleugnung des Menschen“²⁰⁹. Der Mensch steht nicht mehr in einer äußerlichen Spannung zu dem äußerlichen Wesen des Privateigentums, sondern der Mensch selbst ist das gespannte Wesen des Privateigentums. „Was früher Sich-Äußerlichsein, reale Entäußerung des Menschen war, ist nun zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden“²⁰⁹. Wenn also die klassische Nationalökonomie unter dem Schein der Anerkennung des Menschen, seiner Selbstständigkeit und seiner Selbsttätigkeit, beginnt und in das Wesen des Menschen selbst das Privateigentum verlegt, „so muß sie bei weiterer Entwicklung diese Scheinheiligkeit abwerfen, in ihrem ganzen Zynismus hervortreten und sie tut das, indem sie . . . viel einseitige, und darum schärfer und konsequenter die Arbeit als das einzige Wesen des Reichtums entwickelt“²⁰⁹. Nicht darum wächst der Zynismus der Nationalökonomie von Smith über Say bis zu Ricardo, weil die Konsequenzen der Industrie den letzteren deutlicher und entwickelter vor die Augen treten, sondern vor allem auch darum, weil sie auch immer und mit Bewußtsein in der Entfremdung gegen den Menschen weiterschreiten. Die Selbstentfremdung des Menschen wird immer offener, weil sich die Wissenschaft der Nationalökonomie konsequenter und wahrer entwickelt. Die zerrissene Wirklichkeit des industriellen Kapitalismus bestätigt in der Nationalökonomie ihr in sich zerrissenes Prinzip. In der Gesellschaft des industriellen Kapitalismus ist aller Reichtum zum Reichtum der Arbeit geworden, und die Industrie ist die vollendete Arbeit, wie das industrielle Kapital die vollendete Gestalt des Privateigentums ist²¹⁰. Nun erst vollendet das Privateigentum seine Herrschaft über den Menschen und kann in allgemeiner Form zur weltgeschichtlichen Macht werden²¹⁰.

Ineins mit der Kritik der klassischen Nationalökonomie, die schon implizit die Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft enthält, geht die Kritik an Hegel. Denn „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie“²¹¹, indem er die Arbeit als das Wesen des Menschen faßt. Aber weil Hegel in der Arbeit das sich bewährende Wesen des Menschen erkennt, sieht er nur ihre positive Seite, nicht ihre negative. Hegel kennt und anerkennt allein die abstrakt geistige Arbeit. Das Sich-Zurückgewinnen des arbeitenden Menschen im Element der Entäußerung vollzieht sich für Hegel in der Philosophie. In der Philosophie entäußert sich der sich wissende Mensch und diese Entäußerung erfaßt Hegel als das Wesen der Philosophie. „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen

Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte – als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist“²¹².

Aber gleichzeitig wird die Einseitigkeit und die *Grenze* Hegels klar. Denn in der Philosophie geht es darum, den Gegenstand des Bewußtseins zu überwinden. Die Gegenständlichkeit als solche ist die Entfremdung vom Menschen, dem Selbstbewußtsein des Menschen nicht entsprechend. Die Wiederaneignung will also nicht das Wesen des Menschen, das unter dem Index der Selbstentfremdung steht, aufheben. Nicht die *Entfremdung* soll aufgehoben werden, sondern die *Gegenständlichkeit*. Voraussetzung der Hegelschen Dialektik ist der Mensch als ein nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen. Der Mensch ist für Hegel mit seinem Selbstbewußtsein identisch. Alle Entfremdung des Menschen ist so nichts als die Entfremdung des Selbstbewußtseins. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins spiegelt nicht die wirkliche Entfremdung des menschlichen Wesens. Die wirkliche Entfremdung ist für Hegel nichts anderes als „Erscheinung“ der Entfremdung des innersten Wesens des Menschen, des Selbstbewußtseins.

In der Phänomenologie ist der Prozeß der Selbstentfremdung dargestellt. „Die Phänomenologie ist daher die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die Entfremdung des Menschen – wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint – festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet“²¹³. Die einzelnen Abschnitte der Phänomenologie Hegels enthalten die kritischen Elemente ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens, aber freilich in einer entfremdenden Form. Denn der wirkliche Prozeß der Geschichte wird nur als Erscheinung des Prozesses dargestellt, der sich im Selbstbewußtsein vollzieht. So ist die Hegelsche Dialektik eine Dialektik der Idee, nicht aber der Wirklichkeit. Was Hegel im dialektischen Feuer der Idee verbrennt, ist nicht die wirkliche Religion, der wirkliche Staat, die wirkliche Gesellschaft und Natur, sondern die Religion selbst schon als ein Gegenstand des Wissens, als Theologie und Dogmatik. Nicht Staat und Gesellschaft verfallen der Aufhebung, sondern Jurisprudenz und Staatswissenschaft, nicht die Natur wird in ihrer Gegenständlichkeit aufgehoben, sondern die Naturwissenschaft²¹⁴. Hegel faßt die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen. Aber dieser Akt ist nur ein formeller, weil das menschliche Wesen selbst nur als abstrakter Geist, als Selbstbewußtsein gilt. Der dialektische Prozeß muß einen Träger

haben. Das Subjekt kann Gott als absoluter Geist sein, während der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur zu Prädikaten und Symbolen dieses Verborgenen herabgedrückt werden. Subjekt und Prädikat sind in der Hegelschen Dialektik verkehrt. Die absolute Idee hebt sich selbst wieder auf und muß sich als Abstraktion wieder aufgeben, so kommt die absolute Idee „bei einem Wesen an, welches gerade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*“²¹⁵. Die Logik Hegels kommt eigentlich zum Schluß, „daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die *Natur* etwas ist“²¹⁵. Aber Hegel meint die Natur noch abstrakt. „Die Natur als Natur, d. h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen in ihr verborgenen Sinn, die Natur getrennt, unterschieden von diesen Abstraktionen ist nichts, ein sich als Nichts bewährendes Nichts, ist sinnlos oder hat nur den Sinn einer Äußerlichkeit, die aufgehoben worden ist“²¹⁶. Die Äußerlichkeit der Natur ist ihr Mangel, denn das Absolute ist der Geist.

Der Hegelschen Dialektik des *Geistes* stellt Marx die materialistische Dialektik der *Natur* entgegen. Das Subjekt der dialektischen Prozesse ist nun der „alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch“²¹⁸. Das gegenständliche Wesen des Menschen schafft Gegenstände, weil es durch die Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist. Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Als ein gegenständliches, sinnliches Wesen ist der Mensch „daher ein leidendes und weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein leidenschaftliches Wesen“²¹⁷. Die Leidenschaft ist die energisch strebende Wesenskraft des Menschen. Der Mensch aber ist nicht nur Naturwesen, sondern menschliches Naturwesen und das heißt: Gattungswesen, als welches es sich sowohl in seinem Sein, als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Alles Natürliche muß entstehen, darum hat auch der Mensch seinen Entstehungsakt: die Geschichte. „Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“²¹⁹. Als Grund der Geschichte enthüllt sich Marx die *Ökonomie*. „Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß... die Ökonomie wissenschaftlich keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist“¹²⁰.

Die Selbstentfremdung des Menschen erscheint nun nicht als ein *logischer*, sondern als ein *ökonomischer* Prozeß. Als Grund der Selbstentfremdung bestimmt Marx zuerst das Geld. Das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge²⁰¹. „Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn und er betet es an“²²². Gleich

in der ersten Analyse der Selbstentfremdung zielt Marx auf die bürgerlich-christliche Welt. Das Geld ist in der bürgerlichen Gesellschaft der Inbegriff des Wertes, der alle Dinge verwechselt und vertauscht. So ist das Geld „die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten“²²³.

So ist es keineswegs zufällig, daß Marx die Kritik der politischen Ökonomie mit dem Titel: Das Kapital belegt und dieses Werk mit der Analyse der Ware beginnt. Denn das *Warenproblem* ist kein Einzelproblem der ökonomischen Wissenschaft, sondern das strukturelle Problem der bürgerlichen Gesellschaft des Kapitalismus überhaupt. Warenverkehr hat es immer gegeben, aber im bürgerlichen Kapitalismus ist das ganze äußere wie innere Leben der Gesellschaft durch Ware bestimmt. Die Ware ist die konstitutive Form der Gesellschaft, die Universal-kategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins²²⁴.

Auf den ersten Blick erscheint die Ware als ein selbstverständliches Ding. Die Analyse aber ergibt, daß die Ware „ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“. „Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihr einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne“²²⁵. Der „mystische Charakter der Ware“ entspringt aus der Warenform selbst. „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies *qui pro quo* werden Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. Es ist nur das bestimmt gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die gaukelspielerische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher ein Gleichnis zu finden müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten. So in der wahren Welt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist“²²⁶. Der Fetisch-

charakter der Warenwelt entspringt aus dem eigentümlichen Charakter der Arbeit, die Waren produziert.

Die Aufhebung der Selbstentfremdung geht denselben Weg wie die Selbstentfremdung²²⁷. Der Kommunismus ist der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums. In seiner ersten Gestalt ist der Kommunismus „nur eine Verallgemeinerung und Vollendung des Privateigentums“. „Der physische unmittelbare Besitz gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des Arbeiters wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt“²²⁷. Das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis zur Gemeinschaft, zur Sachenwelt. „Dieser Kommunismus – indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert – ist aber nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welche diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende Neid ist nur die versteckte Form, in welcher die Habsucht sich herstellt und nur auf eine andere Weise sich befriedigt“²²⁸. In dieser ersten Gestalt ist der Kommunismus „nur eine Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will“²²⁸. In seiner zweiten Gestalt als politischer Kommunismus, der die Aufhebung des Staats vollzieht, hat der Kommunismus zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen. Der politische Kommunismus weiß sich schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die menschliche Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Erst in seiner dritten Gestalt versteht sich der Kommunismus „als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschliche Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus als vollendeter Humanismus = Naturalismus“²²⁸. Der kommunistische Naturalismus oder Humanismus unterscheidet sich sowohl vom Idealismus wie vom Materialismus und ist zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit²²⁹.

„Wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus ist, so ist der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums. Der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums sich vermittelnde Humanismus.“ „Erst durch die Aufhebung dieser Vermittlung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der positive Humanismus“²³⁰. *Atheismus*

und *Kommunismus* sind das wirkliche Werden der Geschichte, „die wirklich für den Menschen gewordene Verwirklichung seines Wesens und seines Wesens als eines wirklichen“²³⁰.

So meint Marx daß „nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“²²⁹. Ganz in Hegelschen Farben schildert Marx den vollendeten Kommunismus. Dieser Kommunismus „ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahrhafte Auslösung des Streits zwischen Entstehung und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Erst das aufgelöste Rätsel der Geschichte erweist sich als diese Lösung“²²⁸. Unter der Voraussetzung des positiv aufgehobenen Privateigentums produziert der Mensch den Menschen, sich selbst und den anderen Menschen. Wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert. „Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen: denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein für die andern und der andern für ihn; erst hier ist sie da als Grundlage seines menschlichen Daseins. Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein, sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“²³¹.

Auch in Kierkegaards Kritik der verweltlichten Christenheit geht es um die Selbstentfremdung des Menschen. Aber im Gegensatz zu den „phantastischen Theorien über die Gesellschaft“, wie sie etwa Karl Marx entwickelt, will Kierkegaard die verblaßte „Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse“ entziffern. „Denn es kann keine Rede davon sein, daß die Idee des Sozialismus in der Gemeinschaft die Rettung der Zeit werden wird.“ Das Prinzip der Gemeinschaft und der Assoziation, „das höchstens seine Gültigkeit im Verhältnis zu den materiellen Interessen haben kann, ist in unserer Zeit nicht affirmativ, sondern negativ, eine Ausflucht, eine Zerstreuung, ein Sinnesbetrug, dessen Dialektik ist: indem es die Individuum stärkt, enerviert es dieselben; es stärkt durch das Numerische im Zusammenschluß, aber das ist, ethisch, eine Schwächung“²³².

Die Menschengleichheit, die der Sozialismus erreichen will, ist im Element der Wirklichkeit nicht zu verwirklichen. Nicht einmal die Idee der Menschengleichheit läßt sich weltlich bis zur letzten Konsequenz durchdenken, denn das Wesen der Weltlichkeit ist Verschiedenheit. In der *Welt* sind die Menschen *ungleich*, vor *Gott* aber *gleich*. In der *Welt*

sind die Menschen eine *Menge*, vor *Gott* aber steht der Mensch als *Einzelner*. Als Einzelner ist der Mensch in Verwandtschaft mit der Gottheit. Weltlich, zeitlich, gesellschaftlich scheint es ungereimt, daß nur der Einzelne das Menschsein erreicht, denn wahrscheinlicher ist es, daß erst mehrere vereint dieses Ziel erreichen. So verhält es sich bei allen irdischen und sinnlichen Zwecken. Überwiegt die Weltlichkeit, dann schafft die weltliche Ideologie „sowohl Gott ab, als auch die Ewigkeit und die Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit, schafft das ab, oder verwandelt es in eine Fabel und setzt das Moderne an die Stelle, daß das Menschsein heiße als Exemplar einem mit Verstand begabten Geschlecht angehören, so daß das Geschlecht, die Art höher ist, als das Individuum, oder so, daß es nur exemplarisch ist, keine Individuen“²³³. Im Element der Ewigkeit aber „erreicht nur einer das Ziel; das will sagen, jeder kann es, und jeder sollte dieser Eine werden, aber nur einer erreicht das Ziel“. Gerade der Imperativ zur Einzelheit richtet sich *an alle* gleichmäßig, macht keinen Unterschied, nicht mit einem einzigen. Niemand ist von diesem Anruf zur Einzelheit ausgeschlossen²³⁴.

Es ist der Sündenfall der Christenheit²³⁵, daß vergessen wurde, daß die Sache des Christentums mit dem Einzelnen steht und fällt. Die Einzelheit ist „der Engpaß, durch den die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß“²³⁶. Die Meinung, daß sich das Absolute in der Gesellschaft verwirklichen könne, hat zuletzt ihren „Rückhalt im Sinnesbetrug der Zeitlichkeit, daß man so einige rechte Kerls, oder so die ganze Menschheit sei, die so zuletzt Gott imponieren, selbst Christus sein könne“²³⁷. Wenn Marx die Gesellschaft ohne Gott aufbaut, Kierkegaard aber nur den Einzelnen vor Gott stellt, so ist die gemeinsame Voraussetzung der Zerfall von Gott und Welt, die Entzweigung des Göttlichen und Weltlichen.

Eschatologie von Marx und Kierkegaard

Ist die Selbstentfremdung als das Leitmotiv der Analyse von Marx und Kierkegaard aufgedeckt, so ergeben sich notwendig die Elemente, die das eschatologische Drama der Geschichte in der Sicht des einen und des andern bestimmen. Das gesamte sozialökonomische Inventar der Analysen von Karl Marx instrumentiert nur das Thema der Selbstentfremdung²³⁸, den Fall in die Fremde und den Weg zur Erlösung. *Sozialökonomie* ist für Marx *Heilsökonomie*. Kierkegaard aber will die achtzehn Jahrhunderte wegschaffen, als habe es sie gar nicht gegeben, und gleichzeitig werden mit Christus. So wird in Kierkegaard *urchristliche Apokalyptik* wieder Wirklichkeit.

Schon in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie sieht Marx die positive Möglichkeit einer universalen Emanzipation: „In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird . . . einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat“²³⁹. Das Proletariat übernimmt so die Rolle Christi. Auch in Christus ist das Menschenlos bis auf den äußersten Punkt erschienen¹⁶⁰.

In der Heiligen Familie erläutert Marx den heilsökonomischen Zusammenhang des sozialökonomischen Verhältnisses von Bourgeoisie und Proletariat näher. „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die Empörung über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die offenerzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird“²⁴⁰. Während die besitzende Klasse gezwungen ist, sich selbst und damit ihren Gegensatz, das Proletariat, zu erhalten, ist das Proletariat als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum aufzuheben. Die besitzende Klasse ist die positive Seite des Gegensatzes, die konservative Partei das in sich selbst befriedigte Privateigentum. Das Proletariat ist die negative Seite des Gegensatzes, die revolutionäre Partei das sich auflösende Privateigentum.

„Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum

sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt“²⁴⁰. Das Proletariat kann darum Erlöser sein, „weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichen Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist“²⁴⁰. Es ist klar, daß mit dem „Proletariat“ nicht die konkrete Masse der Proletarier allein gemeint ist, sondern eine *geschichtsdialektische Größe*. „Es handelt sich nicht darum, daß dieser oder jener Proletarier, oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, was es in diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.

In jeder politischen Unruhe hat Marx das Wetterleuchten der heranahenden Katastrophe erblickt. Stets beobachtete er intensiv die Vorgänge in allen Ländern und sucht ganz apokalyptisch ihre Potenz im weltgeschichtlichen Drama festzustellen. Zunächst glaubt Marx im Jahre 1848 die entscheidende weltgeschichtliche Stunde zu erkennen. 1852 zeichnet Marx den „Achtzehnten Brumaire des Louis Napoleon“ in die sozialökonomische Heilsgeschichte. Noch im Lärm der Pariser Kommune glaubt Marx das Ende der bürgerlich-christlichen Welt läuten zu hören. Der lähmende Gang der Revolution in Europa erweckt in Marx keine Zweifel an seiner Prophetie, sondern immer tiefer wird sein Groll gegen die tatsächliche Unvernunft und Eigenmächtigkeit des Menschen. Immer mehr zieht sich Marx zurück, immer tiefer gräbt er sich ein, um das Gesetz, den Weg zu entdecken, der von der bürgerlich-christlichen Welt zur klassenlosen Gesellschaft führt. „Der letzte Endzweck“ seines Werks ist „das Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“. Wie die alten Apokalyptiker, glaubt Marx, daß man die Phasen der Endgeschichte „weder überspringen noch wegdekretieren“ kann, aber gleich den Apokalyptikern will Marx „die Geburtswehen abkürzen und mildern“²⁴¹. Dieser letzten Dinge Enthüllung, diese sozialökonomische Apokalypse ist „Das Kapital“. Durch das Inventar der sozialökonomischen Analysen tönt das dumpfe Grollen einer unausbleiblichen Katastrophe. Von Kapitel zu Kapitel steigert sich die dramatische Spannung.

Das Subjekt dieses Dramas ist, wie der Titel schon sagt, das Kapital. In einer gewaltigen Apokalypse schildert Marx den Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft und den Anbruch der klassenlosen Gesellschaft: *Kapital* und *Arbeit* sind die beiden entgegengesetzten Pole der bürgerlichen Gesellschaft. Das Proletariat bringt mit seiner Arbeits-

kraft sich selbst als Ware auf den Markt und verkauft sich dem Kapital. Mit diesem Verkauf tritt das Gesetz auf den Plan, das allgemein aus dem Austausch von Waren resultiert und eine unheimliche Bewegung in den Automatismus der Produktion bringt, die zur Auflösung der ganzen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft treibt: das Gesetz des *Mehrwerts*. Das Proletariat ist ewig dazu verdammt, seine Arbeitskraft immer wieder herzustellen, als blindes Instrument der Akkumulation des Kapitals, seine eigene Folter immer von neuem zu erzeugen. „Aber alle Methoden zu Produktion des Mehrwerts sind zugleich Methoden der Akkumulation, und jede Ausdehnung der Akkumulation wird umgekehrt Mittel zur Entwicklung jener Methoden. Es folgt daraus, daß im Maße wie Kapital akkumuliert, die Lage des Arbeiters, welches immer seine Bezahlung, sich verschlechtert. Das Gesetz endlich, welches die relative Überbevölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation im Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Seile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der Akkumulation von Kapital entsprechende Akkumulation von Elend. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Vergewaltigung und moralischer Erniedrigung auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, die ihr eignes Produkt als Kapital produziert“²⁴².

Die Akkumulation des Mehrwerts bringt das Kapital in die Bewegung der *Konzentration*. Diese Konzentration vollzieht sich durch das Spiel der inneren Gesetze der kapitalistischen Produktion. „Hand in Hand mit dieser Konzentration oder der Enteignung vieler Kapitalisten durch wenige, entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßige gemeinsame Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel und die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als gemeinsame Produktionsmittel verbundener gesellschaftlicher Arbeit. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse.“ Das Monopol des Kapitals wird zur Fessel der gesellschaftlichen Produktion. „Die Konzentration der Produktionsmittel und die Vergesellschaftlichung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt“²⁴³.

Am Ende dieses Kapitels, in dem Marx die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation darstellt, greift er zurück auf das Kommunistische Manifest von 1847. Die zwanzig Jahre intensivsten Studiums der Wirtschaft in England bestätigen Marx nur seine Prophetie und erweisen seine Sozialökonomie als Heilsökonomie. „Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Vereinzelnung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst weggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert also vor allem ihre eignen Totengräber, ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich“²⁴³. Mit dem Anbruch der klassenlosen Gesellschaft ist der Sprung vom „Reich der Notwendigkeit“ in das „Reich der Freiheit“ getan.

Die Weltumwälzungen im Jahre 1848 bestätigen Kierkegaard die Richtigkeit seiner Diagnose: das Geschlecht ist krank und, geistig verstanden, krank bis zum Tode²⁴⁴. Die Katastrophen und Revolutionen des Jahrhunderts sind nur Einleitung, gehören „in die Kladder, nicht ins Hauptbuch“²⁴⁵.

Mit Marx ist Kierkegaard einig. „Die Schuld an dem ganzen trägt die eingebilddete, halb studierte, durch Presseschmeicheleien demoralisierte Bourgeoisie, die als Publikum meinte, regieren zu sollen. Aber vielleicht ist es in der Geschichte nie gesehen worden, daß die Nemesis so hurtig kam; denn in demselben Nu, auf denselben Glockenschlag, wie die Bourgeoisie entscheidend nach der Macht griff, erhob der vierte Stand sich. Nun wird es gewiß heißen, daß er der Schuldige sei, aber das ist unwarh: er ist nur das unschuldige Opfer, über das es hergehen wird, das niedergeschossen, verflucht wird — und das soll Notwehr sein, ist es auch in einem gewissen Sinn: es ist Notwehr, weil die Bourgeoisie den Staat umstieß“²⁴⁶. Der Eintritt des vierten Standes in die Geschichte ist für Kierkegaard wie für Marx das entscheidendste Ereignis des Jahrhunderts, ja die Wende der Geschichte selbst. Aug in Aug mit Marx erkennt Kierkegaard die Entscheidung des Augenblicks. Das eine, was nottut, ist das Antikommunistische Manifest Kierkegaards, worin er sich Aug in Aug mit Marx mißt. Es sei darum, weil sich dieses Manifest an einer verlorenen Stelle, nur in einer Zeitschrift abgedruckt findet, ausführlich behandelt.

Kierkegaard stellt fest, daß sich Europa „mit steigender Leidenschaftsgeschwindigkeit“ weltlich in Probleme verirrt, die sich nur göttlich beantworten lassen. „Mit dem Einsatz: daß der vierte Stand, d. h. alle Menschen, das Problem der Gleichheit zwischen Mensch und Mensch

lösen wollen in dem Medium Weltlichkeit, d. h. in dem Medium, dessen Wesen Verschiedenheit ist, . . . kommt man wesentlich nicht einen Schritt weiter; es ist ewig ein Hindernis davor gesetzt und die Grenze der Ewigkeit spottet aller menschlichen Anstrengung, spottet der Vermessenheit wider ihre allerhöchsten, herrlichen Rechte, daß die Zeitlichkeit zeitlich und weltlich erklären will, was in der Zeitlichkeit ein Rätsel sein soll, und was nur die Ewigkeit erklären kann und erklären wird“²⁴⁵. Worum es eigentlich geht, ist Ewigkeit, „die Aussicht auf sie in jedem Augenblick, ihren Ernst und ihre Seligkeit, ihre Linderung“. Erst wenn erkannt, „worum die Frage geht, erst dann beginnt die neue Zeitrechnung“²⁴⁵.

Freilich eine Zeitlang muß noch „auf das bloß Konvulsivische daraufgehen“, denn tief sitzt der „Aberglauben“ an die rettende und glückselig machende Macht weltlicher Verständigkeit im menschlichen Geschlecht. Die quantitative Dialektik der Weltgeschichte, die endliche Dialektik des Verstandes wird in jedem Fall imstande sein, „eine unglaubliche Menge Kombinationen zu bilden“²⁴⁷. Aber alle weltlichen Apokalypsen und Versuche müssen scheitern, denn Weltlichkeit ist wesentlich Verschiedenheit, Relativität. Im Element der Verschiedenheit und der Gebrochenheit läßt sich Menschengleichheit nicht verwirklichen. Aber die weltlichen Theoretiker werden kaum merken, „daß das Unglück nicht in den zufälligen Fehlern und Mängeln dieser Kombination lag, sondern darin, daß wesentlich etwas ganz anderes not tat, Religiosität nämlich“²⁴⁸. So wird das Geschlecht „verwirrter und verwirrter, wie ein betrunkenener Mann, je unruhiger er umherstürmt, um so berauschter wird, selbst wenn er nicht mehr zu trinken bekommt“²⁴⁹. Wenn wohl das Geschlecht von Leiden und Blutverlust ermattet sein wird, erst dann wird es merken, dann kommt es zum *Umschlag*. Der Umschlag bringt eine Wende in der Tragweite, wie sie sich im kopernikanischen Zeitalter vollzogen hat, aber in entgegengesetzter Richtung: „was aussah wie Politik und sich einbildete es zu sein, wird als religiöse Bewegung sich erweisen“²⁴⁹. Von dem Moment an, „da der vierte Stand eingesetzt wird, wird es sich zeigen, daß selbst wenn die Krisis überstanden ist, da weltlich nicht regiert werden kann“²⁴⁹. Kaiser, Könige, Päpste, Jesuiten, Generäle, Diplomaten „haben bisher in einem entscheidenden Augenblick die Welt regieren und lenken können. Aber von der Zeit an, da der vierte Stand eingesetzt wird, wird es sich zeigen, daß nur Märtyrer in dem entscheidenden Augenblick die Welt regieren können“²⁴¹. Der Siegherr der neuen Zeit ist der Märtyrer. Der Märtyrer ist der Herrscher des kommenden Geschlechts. „Es wird, um die Ewigkeit wieder zu bekommen, Blut gefordert werden, aber Blut von einer andern Art, nicht jenes der tausendweis totgeschlagenen Schlachtopfer, nein, das kostbare Blut der einzelnen – der Märtyrer, dieser mächtigen Ver-

storbenen, die vermögen, was kein Lebender, der Menschen tausendweis niederhauen läßt, vermag, was diese mächtigen Verstorbenen selbst nicht vermochten als Lebende, sondern nur vermögen als Verstorbene: eine rasende Menge in Gehorsam zu zwingen, just weil diese rasende Menge in Ungehorsam die Märtyrer totschiagen durfte“²⁴⁹.

Indem es offenbar wird, daß sich die sozialpolitische Revolution in eine religiöse Revolution verwandelt, wird auch offenbar, daß das, was not tut, *Geistliche* sind. Denn wenn die Schlacht geschlagen und wesentlich gesiegt werden soll, so „muß es durch Geistliche geschehen; weder Soldaten noch Polizisten noch Diplomaten, noch politische Projektentmacher verstehen das“²⁴⁴. Es sind Geistliche nötig, welche die Menge trennen können und sie zu Einzelnen machen. Geistliche, die nicht zu große Ansprüche machten an das Studieren, und nichts weniger wünschten als zu herrschen; Geistliche, die, womöglich, gewaltig beredsam, nicht minder gewaltig wären im Schweigen und Erdulden; Geistliche, die, womöglich Herzenskenner, nicht minder gelehrt wären in Enthaltensamkeit von Urteilen und Verurteilen; Geistliche, die Autorität zu brauchen wüßten, mit Hilfe der Kunst Aufopferungen zu machen; Geistliche, die vorbereitet, erzogen, gebildet wären zu gehorchen und zu leiden, so daß sie mildern, ermahnen, erbauen, rühren, aber auch zwingen könnten – nicht durch Macht, nichts weniger, nein, durch den eigenen Gehorsam zwingen, und vor allem alle Unarten des Kranken geduldig leiden, ohne gestört zu werden, so wenig wie der Arzt gestört wird von dem Schelten und Stoßen des Patienten während der Operation. Denn das Geschlecht ist krank und, geistig verstanden, krank bis zum Tode. Aber wie so oft, wenn der Kranke die Stelle angeben soll, wo er leidet, er auf die verkehrte zeigt – so mit dem gegenwärtigen Geschlecht. Es meint, daß eine politische oder soziale Revolution helfen werde. „Aber wahrlich, es ist die Ewigkeit, die not tut, - wird ein stärkerer Beweis gefordert als dieser, daß er vom Sozialismus ist gehört worden, dieser furchtbare Seufzer (aus der Hölle): Gott ist das Böse, befreie uns bloß von ihm, so bekämen wir Linderung. So sagt er ja selbst, was es ist, das ihm not tut; denn das Dämonische enthält das Wahre immer umgekehrt“²⁴⁴.

Wenn die Katastrophe ausschlägt und sich in eine religiöse Bewegung verwandelt, dann sind auch „hinsichtlich der größten aller Gefahren, die doch weit näher liegt, als man möglicherweise glaubt“, Geistliche nötig. Denn „die Stärke im Kommunismus ist offenbar, das in demselben dämonisch enthaltene Ingredienz von Religiosität, sogar christlicher Religiosität“²⁴⁶. So versteigt sich Kierkegaard zur Prophetie des Antichrists: wie die Pilze nach einem Regen werden dann dämonisch infizierte Gestalten auftreten, „die bald vermessenlich sich selbst zu Aposteln machen, auf gleicher Linie mit den Aposteln, einige auch mit der Aufgabe das Christentum zu vollenden, bald sogar selbst Religionsstifter

sein werden, Erfinder einer neuen Religion, die ganz anders die Zeit und die Welt zufriedenstellen sollen, als des Christentums Askese“. Das Gefährlichste ist, wenn die Dämonischen selbst Aposteln werden – ungefähr wie wenn die Diebe sich für Polizei ausgeben –, selbst Religionsstifter, die entsetzlichen Rückhalt finden werden an einer Zeit, die so kritisch wird, daß es, ewig verstanden, von der Zeit gesagt, ewig wahr ist: es ist Religiosität, was not tut wahre Religiosität; während es, dämonisch verstanden, von derselben Zeit über sich selbst gesagt wird: es ist Religiosität, was uns not tut – nämlich dämonische Religiosität²⁴⁶. „Das Eine, was not tut“, ist das *Antikommunistische Manifest* Kierkegaards, darin er mit Marx die Waffen kreuzend zur Entscheidung aufruft. Kierkegaards Prophetie über die religiöse Märtyrer-Revolution steht die Prophetie von Marx über die proletarische Welt-Revolution gegenüber. Innerlichkeit und Äußerlichkeit sind in Marx und Kierkegaard zerfallen: in weltliche Umkehrung und religiöse Umkehr. Kierkegaard hat es endgültig klargemacht, daß christliche Existenz Innerlichkeit ist und darum akosmisch und gegenweltlich sein muß. Marx hat das Jenseits der Wahrheit durch die Wahrheit des Diesseits ersetzt und die atheistische Wurzel des Kommunismus als konstitutiv aufgedeckt. Das Ineins von Innen und Außen kann nur erreicht werden, wenn man bereit ist, das Gebiet vollends zu verlassen, darin noch, auch in ihrem Gegensatz, Marx und Kierkegaard gebannt sind.

Epilog

Mit Hegel einerseits, Marx und Kierkegaard andererseits ist der Kreis dieser Studien nicht zufällig geschlossen, sondern im Wesen beschlossen. Denn im Widerstreit von Oben (Hegel) und Unten (Marx und Kierkegaard), im Riß zwischen Innen (Kierkegaard) und Außen (Marx) ist die ganze Spannweite beschrieben, in die sich abendländische Existenz dehnt.

Existenz sagt einerseits dasselbe wie Ekstase, dieses griechisch, jenes lateinisch. Existenz sagt aber auch, in „nackter Existenz“, das Minimum des Vegetierens aus. Zwischen Maximum, Ekstase und Minimum, nackte Existenz, liegt der Intervall menschlichen Lebens. Das Oben der Ekstase Hegels ist gedemütigt in das Unten der nackten Existenz von Marx und Kierkegaard. Die Ekstase der Liebe Hegels ist verscheucht durch die Not der Existenz – durch Angst und Schuld (Kierkegaard), durch Hunger und Elend (Marx), durch Verzweiflung und Tod. Das

Maximum und das Minimum sind absolute Maße und als solche das Ende. Aufgerissen in die Gegensätze von Oben und Unten, von Innen und Außen endet Hegels Philosophie und die Prophetie von Marx und Kierkegaard. Die Geschichte der Zeit wird von ihnen gelebt als Spannung zu diesem Ende hin.

Die Entscheidung, zu der Marx und Kierkegaard aufrufen, vertieft die Scheidung, setzt diese absolut. Darum beginnt mit diesem Ruf zur Entscheidung die Krisis, die noch die Gegenwart erzittern läßt. Denn Krisis ist Scheidung aus dem Ruf zur Entscheidung. Wie die Krisis von Renaissance und Reformation das Gefüge des Mittelalters zerbricht, so zerbricht die Krisis, bezeichnet durch den Ruf zur Entscheidung von Marx und Kierkegaard, das Gefüge der Neuzeit. Indem aber das Gefüge der Neuzeit zerbricht, ist der Äon abgeschlossen, der durch die Marksteine: Altertum—Mittelalter—Neuzeit bezeichnet ist. Schon Hegel hat seine Philosophie als das volle Ende des abendländischen Geistes verstanden. Die Philosophie aber ist das „Innerste der Weltgeschichte“. Die „letzte Philosophie“ ist das Resultat aller früheren: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten“²⁵⁰. Hegels Vollendung aber ist eine Versöhnung des Verderbens, denn sie ist der letzte Akt vor einer großen Umkehr und vor dem absoluten Bruch mit der antik-christlichen, abendländischen Tradition. Dieses endgeschichtliche Wissen bestimmt nicht nur Hegel und seine Nachfolge, auch die Gegner Hegels stehen in diesem Kreis. Wenn Burckhardt auch an der vernünftigen Konstruktion Hegels zweifelt, bestätigt er doch dessen endgeschichtliche Situation. Denn das letzte Motiv von Burckhardt ist die Erkenntnis, daß es mit Alteuropa zu Ende geht.

War aber in der Krisis von Reformation und Renaissance die Entscheidung der Elemente eindeutig als „re“, als Zurück: entweder zum rein Christlichen oder zum rein Antiken, so ist am Ende der Neuzeit Antikes und Christliches untrennbar verwirrt und damit *beides* ins Ende gestellt. Sicher will auch Kierkegaard das ursprüngliche Christentum und Marx die griechische polis auf allgemeinem Grund erneuern. Allein, Kierkegaards Einzelner, ist er nicht jenes Ich, das die Renaissance entdeckt hat? das Proletariat von Marx, ist es nicht jene messianische Gemeinde der Apokalyptik? So kreuzen sich Antikes und Christliches und verschwimmen im Abendländischen zur Identität, und damit ist Antikes und Christliches in die Vollendung gestellt: als volles Ende.

Indem Hegel die antik-christliche Welt, eine Epoche von zweieinhalb Jahrtausenden abschließt, beendet er in der Tat die Geschichte des abendländischen Geistes. Eine neue Epoche beginnt, die einen neuen Äon einleitet, der in einem tieferen Sinne als dem des Kalenders post Christum ist. Diese Epoche, in der die Schwelle der abendländischen Geschichte überschritten ist, weiß sich zuerst als Nicht-Mehr des Ver-

gangenen und als Noch-Nicht des Kommenden. Dürftig erscheint diese Zeit allen schwachen Geistern, die sich nach Gehäusen und Sicherungen sehnen. Dem Kommenden aber dient man nicht, indem man das Gewesene verteufelt oder neu belebt, sondern allein dadurch, daß man standhält im Nicht-Mehr und Noch-Nicht, im Nichts der Nacht, und sich eben damit offen hält für die ersten Zeichen des kommenden Tags. Wie viele für das Kommende aufgesprengt sind, zählt nicht. Wer jene sind, das entscheidet über ihren Standort, denn sie sind es, die die Maße des Seins vermessen, indem sie die Winke des Kommenden deuten.

Als Erbe und Aufgabe, als Nicht-Mehr und Noch-Nicht ist dem neuen Geschlechte am Ende des abendländischen Äons der Widerstreit von Oben und Unten, der Riß zwischen Innen und Außen als Grundriß des Seins übergeben. Das Siegel, um das Zerrissene zu einen, aber ist die *coincidentia oppositorum*. Die Gegensätze aber fallen zusammen: *vor* und *in* Gott, der je höher ist als das Oben und je tiefer als das Unten, absteigend und aufsteigend, so daß er alles erfüllt. Innen und Außen umspannt Gott, der ist sowohl der je Innere jedem Ding, weil in Ihm ist alles, wie der je Äußere jedem Ding, weil Er ist alles²⁵¹. Weil alles in Gott ist, ist alles ek-sistent, hat alles seine Mitte außer sich selbst: in Gott. Allein der Mensch kann sich abwenden von der Mitte Gottes und insistent sein. Der Mensch versteift sich gegen Gott und nimmt sich selbst zur Mitte. Das göttliche Maß vergessend, vermißt sich der Mensch immer mehr und nimmt sich selbst zum Maß: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Indem sich der Mensch selbst als Subjekt zum Maß aller Dinge macht, verdeckt er den echten Zusammenhang der Dinge und erstellt Gemächte, füllt die Welt mit Zwecken und Sicherungen aus, rundet sich die Welt zum Gehäuse, mauert sich selbst ein²⁵². Diese Gemächte verdecken die Zusammenhänge der Dinge mit und in Gott und stoßen Gott in das „Geheimnis“. Damit wird aber auch die Verflechtung der Dinge zum Geheimnis, je mehr diese durch die Handhabung, durch die Technik des Menschen in ein neues, unechtes Maß gezwängt werden.

Es fragt sich: warum durchherrscht dieser Irrtum gerade den Menschen – dieser Irrtum, der den Menschen in die weiteste Gott-ferne schleudert? In diesem Irren wird das *Wesen des Menschen* als Schatten Gottes enthüllt. Gerade weil der Mensch *Schatten Gottes* ist, kann er darauf verfallen – und was entscheidend ist, kann es ihm gelingen, sich selbst als Maß zu setzen. Der Schatten ist die Schlange, die den Menschen verführt, sich selbst wissend wie Gott zu dünken. . . am Ende: sich selbst Gott zu dünken – und Gott nur als Schatten seiner selbst. Indem der Mensch sich zum Maß setzt, tritt der Schatten in die Mitte, und der Zusammenhang der Dinge mit Gott wird verdunkelt. Das ist die Finsternis und Umnachtung der Welt.

Wenn sich der Mensch aber nicht in die Schönheit der Nacht ver-
guckt, sondern sie als Finsternis erschaut, wenn der Mensch seine Gehäule
als Verstellungen erkennt, wenn er seine Insistenz als Versteifung ver-
spürt, sein eigen Maß als Lüge und Irrtum entlarvt, tagt's auch in der
Menschen-Welt, vollzieht sich die Wendung von der Insistenz zur Existenz.
Indem es tagt kehren sich alle Maße um. Der Mensch ist dann heim-
geholt von Gott und ek-sistiert, da er seine Mitte findet: in Gott. Denn
der Mensch ist in sich nichts, so er nicht teilnimmt an Gott. Damit
hebt sich der Schleier, der über der Welt lagert, die Nebel zerreißen,
die vermessenen Maße des Menschen fallen und das Maß Gottes wird
offenbar. Das Maß Gottes ist das Heilige. Das Heilige ist zunächst Aus-
sonderung und Absonderung. Heilig-Sein heißt zuerst abgesondert sein.
Das Heilige ist die Schrecknis, die das Gefüge der Welt erschüttert.
Die Erschütterung durch das Heilige sprengt das Gefüge der Welt für
das Heil. Im Gericht der Geschichte richtet das Heilige. Geschichte ist
nur dann, wenn Wahrheit aus der Irre ausgesondert, wenn Wahrheit
aus dem Geheimnis erhellt wird. Die Geschichte hellt sich auf vom
Geheimnis der Irre zur Offenbarung der Wahrheit.

Literaturhinweise

- ¹ Bloch 138. ² Brandt 170. ³ Jung 51. ⁴ Brinkmann 117. ⁵ Sudhof I/491 und II/672.
⁶ Brinkmann 131. ⁷ Kant II/17. ⁸ Lukacz 123. ⁹ a. a. O. 124. ¹⁰ Balthasar I/28 f.
¹¹ a. a. O. I/31. ¹² a. a. O. I/34. ¹³ Hirsch 20. ¹⁴ Hegel-Lasson II/938. ¹⁵ Lukacz 131.
¹⁶ Balthasar I/35. ¹⁷ a. a. O. I/39. ¹⁸ Nigg 297. ¹⁹ Lukacz 126. ²⁰ Balthasar I/36.
²¹ Lukacz 132. ²² a. a. O. 134. ²³ XV. Brief. ²⁴ Lukacz 153. ²⁵ Löwith 202. ²⁶ Marx
HM II/5. ²⁷ Thielicke 54. ²⁸ Lessing VI/418. ²⁹ Thielicke 28 f., Balthasar I/48 f.
³⁰ Balthasar I/92. ³¹ a. a. O. I/5. ³² Lessing VI/354. ³³ a. a. O. VI/357. ³⁴ a. a. O. VI/
367 f. ³⁵ Schelling VII/483. ³⁶ Koch 13. ³⁷ Origenes c. Celsum III/49. ³⁸ Koch 31.
³⁹ a. a. O. 159. ⁴⁰ a. a. O. 160. ⁴¹ § 2. ⁴² § 1. ⁴³ § 4. ⁴⁴ § 5. ⁴⁵ § 6. ⁴⁶ § 8. ⁴⁷ § 11. ⁴⁸ § 18.
⁴⁹ § 53. ⁵⁰ § 55. ⁵¹ § 57. ⁵² § 58. ⁵³ § 51. ⁵⁴ § 86/§ 88. ⁵⁵ Freyer 80 f. ⁵⁶ Adler 263. ⁵⁷ Kant
V/443. ⁵⁸ Gerlich 175. ⁵⁹ Reisner, 1935, 103 f. ⁶⁰ Kant II/15. ⁶¹ II/17. ⁶² II/17 f.
⁶³ VI/381. ⁶⁴ VI/381 f. ⁶⁵ Balthasar I/92. ⁶⁶ Lessing VI/354. ⁶⁷ a. a. O. VI/357. ⁶⁸ Kant
VI/393 f. ⁶⁹ VI/397 f. ⁷⁰ VI/399. ⁷¹ VI/400 f. ⁷² VI/401. ⁷³ VI/402 f. ⁷⁴ Schelling XI/
482. ⁷⁵ Kroner I/44 f. ⁷⁶ Schelling XI/483 f. ⁷⁷ Lukacz 137. ⁷⁸ Kant II/433. ⁷⁹ Sann-
wald 93. ⁸⁰ Kant VII/356 f. ⁸¹ VI/197 f. ⁸² VI/205 f. ⁸³ VI/209 f. ⁸⁴ VI/211. ⁸⁵ VI/213.
⁸⁶ VI/215. ⁸⁷ VI/216. ⁸⁸ VI/222. ⁸⁹ VI/230 f. ⁹⁰ VI/36 f. ⁹¹ VI/238 f. ⁹² VI/240 f. ⁹³ VI/
261. ⁹⁴ VI/262. ⁹⁵ VI/265. ⁹⁶ VI/267. ⁹⁷ VI/268 f. ⁹⁸ VI/270. ⁹⁹ VI/271 f. ¹⁰⁰ VI/295 f.
¹⁰¹ VI/307. ¹⁰² VI/308. ¹⁰³ VI/313. ¹⁰⁴ VI/312. ¹⁰⁵ Jgschr. 265. ¹⁰⁶ 293. ¹⁰⁷ 266. ¹⁰⁸ 267.
¹⁰⁹ 268. ¹¹⁰ 277. ¹¹¹ 383. ¹¹² 295 f. ¹¹³ I/306. ¹¹⁴ Jgschr. 379. ¹¹⁵ Haering I/374. ¹¹⁶ Jgschr.
380. ¹¹⁷ 381. ¹¹⁸ Haering I/432. ¹¹⁹ Jgschr. 393. ¹²⁰ 394. ¹²¹ 396. ¹²² 391. ¹²³ 347.
¹²⁴ Hegel II/19. ¹²⁵ II/5. ¹²⁶ II/16. ¹²⁷ II/23 f. ¹²⁸ II/15. ¹²⁹ II/25. ¹³⁰ II/36 f. ¹³¹ II/14.
¹³² II/29. ¹³³ II/26. ¹³⁴ XI/176 f. ¹³⁵ XI/323. ¹³⁶ III/78. ¹³⁷ III/137 f. ¹³⁸ III/139.
¹³⁹ III/410. ¹⁴⁰ XI/5. ¹⁴¹ XI/3. ¹⁴² XI/4. ¹⁴³ XI/83. ¹⁴⁴ XI/75. ¹⁴⁵ XI/110. ¹⁴⁶ XI/193.
¹⁴⁷ XII/218. ¹⁴⁸ Baur, 1835, 670. ¹⁴⁹ a. a. O. 675. ¹⁵⁰ Hegel XII/228. ¹⁵¹ XII/227.
¹⁵² Irenäus II/73. ¹⁵³ Hegel XII/218. ¹⁵⁴ Baur 678. ¹⁵⁵ Hegel XII/219. ¹⁵⁶ XI/194.
¹⁵⁷ Baur, 1835, 681. ¹⁵⁸ Hegel XII/307. ¹⁵⁹ XII/319. ¹⁶⁰ XII/298. ¹⁶¹ XII/300. ¹⁶² XII/
309. ¹⁶³ XII/303. ¹⁶⁴ XII/330. ¹⁶⁵ XII/354. ¹⁶⁶ XII/355. ¹⁶⁷ XII/356. ¹⁶⁸ XIII/46.
^{169a} VIII/17. ¹⁶⁹ Löwith 95 f. ¹⁷⁰ Haym 4. ¹⁷¹ Posaune (Bauer) 71. ¹⁷² Löwith 468 f.
¹⁷³ Posaune (Bauer) 148. ¹⁷⁴ Marx HM I/17. ¹⁷⁵ Löwith 205 f. ¹⁷⁶ Marx HM I/1.

¹⁷⁷ HM I/6. ¹⁷⁸ HM I/7. ¹⁷⁹ HM I/3. ¹⁸⁰ HM I/8. ¹⁸¹ Landshut 10. ¹⁸² Marx HM I/12.
¹⁸³ HM I/13. ¹⁸⁴ HM I/14. ¹⁸⁵ HM I/15. ¹⁸⁶ HM I/337. ¹⁸⁷ HM I/16. ¹⁸⁸ HM I/270 f.
¹⁸⁹ HM I/280. ¹⁹⁰ HM I/263. ¹⁹¹ Hans Barth 103 f. ¹⁹² Marx HM I/264 f. ¹⁹³ Kierkegaard AW 424 f. ¹⁹⁴ GW VI/203. ¹⁹⁵ GW VI/210. ¹⁹⁶ GW VI/213. ¹⁹⁷ GW VI/214 f.
¹⁹⁸ GW VI/221. ¹⁹⁹ GW VII/52. ²⁰⁰ Marx HM I/25. ²⁰¹ HM I/26. ²⁰² HM I/90. ²⁰³ Kierkegaard GW I/29. ²⁰⁴ GW VII/13. ²⁰⁵ Löwith 202 f. ²⁰⁶ Marx HM I/113. ²⁰⁷ HM I/120.
²⁰⁸ HM I/248. ²⁰⁹ HM I/288 f. ²¹⁰ HM I/291. ²¹¹ HM I/329. ²¹² HM I/328. ²¹³ HM I/322.
²¹⁴ HM I/399. ²¹⁵ HM I/342. ²¹⁶ HM I/345. ²¹⁷ HM I/334. ²¹⁸ HM I/332. ²¹⁹ HM I/335.
²²⁰ Kö XLIII. ²²¹ HM I/357. ²²² HM I/260. ²²³ HM I/360. ²²⁴ Lukacz 94 f. ²²⁵ Marx K 83. ²²⁶ K 84 f. ²²⁷ HM I/292. ²²⁸ HM I/293 f. ²²⁹ HM I/333. ²³⁰ HM I/340. ²³¹ HM I/297. ²³² Kierkegaard AW 54. ²³³ AW 429. ²³⁴ AW 436. ²³⁵ AW 449. ²³⁶ AW 445.
²³⁷ AW 452. ²³⁸ Hans Barth 164 f. ²³⁹ Marx HM I/278. ²⁴⁰ HM I/376 f. ²⁴¹ K 36.
²⁴² K 596 f. ²⁴³ K 706 f. ²⁴⁴ Kierkegaard ZW 6. ²⁴⁵ ZW 1. ²⁴⁶ ZW 7. ²⁴⁷ ZW 2. ²⁴⁸ ZW 3.
²⁴⁹ ZW 4. ²⁵⁰ Hegel XV/617 f. ²⁵¹ Augustin, 1934, 227. ²⁵² Heidegger 22.

Schlüssel zu den Anmerkungen

- Die Literaturhinweise in den Anmerkungen sind auf ein Minimum reduziert worden.
- Adler Ge.: Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig 1899.
- Apokalypsen: s. Riefler.
- Augustinus Aurelius: de civitate Dei, Leipzig 1825.
- Die Gestalt als Gefüge, hg. E. Przywara, Leipzig 1934.
- Apokryphen, Neutestamentliche: s. Hennecke.
- Baeck Leo: Aus drei Jahrtausenden, Ges. Aufsätze, Berlin 1938.
- Balthasar Hans Urs v.: Apokalypse der deutschen Seele, 3 Bde., Salzburg 1937/39.
- Baron Salo Wittmayer: A social and religious history of the Jews, New York 1937.
- Barth Hans: Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945.
- Barth Karl: Kirchliche Dogmatik I., München 1932.
- Baumgartner Walther: Ein Vierteljahrhundert Danielforschung in Theol. Rundschau N. F. 11, Jahrgang 1939, Heft II, III und IV.
- Bauer Bruno: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum (anonym), Leipzig 1841.
- Das entdeckte Christentum, eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Zürich 1843.
- Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. Berlin 1877.
- Baur Ferd. Chr.: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie, Tübingen 1835.
- Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, eine religionsphilosophische Untersuchung, Tübingen 1837.
- Benz Ernst: Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, St. 1934.
- Berdjajew Nikolai: Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925.
- Bibel die, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Berlin 1925.
- Bickermann Elia: Die Makkabäer, Berlin 1935.
- Bloch Ernst: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921.
- Bornkamm Heinrich: Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, Gießen 1926.
- Bousset Wilhelm: Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903.
- Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1906.
- Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.
- Brandt Otto: Thomas Münzer, sein Leben und seine Schriften, Jena 1933.
- Brinkmann Donald: Mensch und Technik, Grundzüge einer Philosophie der Technik, Bern 1946.
- Buber Martin: Das Königtum Gottes, Berlin 1932.
- Charles Robert Henry: A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, Edinburgh 1920.
- Corpus hermeticum: s. Scott Walter.
- Dibelius Martin: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, Göttingen 1911.
- Diels Herm.: Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin 1910—1912.
- Eicken Hch. v.: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, St. 1887.
- Eisler Robert: Jesus basileus ou basileusas, die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten, Bd. II, Heidelberg 1930.
- Faust August: Der Möglichkeitsgedanke, Systemgeschichtliche Untersuchungen, 2 Bde., Heidelberg 1931—1932.

- Feuerbach Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Hg. H. Ehrenberg, St. 1922.
— Briefwechsel und Nachlaß, hg. K. Grün, 2 Bde., Heidelberg 1874.
- Freund Michael: Thomas Münzer, Revolution als Glaube. Auswahl aus den Schriften Thomas Münzers und Martin Luthers zur religiösen Revolution und zum deutschen Bauernkrieg. Potsdam, 1936.
- Freyer Hans: Die politische Insel, eine Geschichte der Utopien von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig 1936.
- Frick Robert: Die Geschichte des Reich Gottes Gedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, Gießen 1928.
- Fuchs Harald: Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938.
- Gall August v.: Basileia tou theou, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926.
- Geffcken Joh.: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920.
- Gerlich Fritz: Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich, München 1920.
- Goguel Maurice: Das Leben Jesu, übers. Robert Binswanger, Zürich 1934.
- Grundmann Herbert: Studien über Joachim von Floris, Leipzig 1928.
- Gunkel Herm.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Abhandlung über Gen. 1 und Apok. Jo 12, Göttingen 1895.
- Harnack Adolf v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909, 3 Bde.
— Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921.
- Hehn Johannes: Die biblische und babylonische Gottesidee, Berlin 1913.
- Hegel Georg Wil. Fr.: Werke, 2. Auflage, Berlin 1842.
— Theologische Jugendschriften, hg. H. Nohl, Tübingen 1907.
- Heidegger Martin: Vom Wesen der Wahrheit, Ffm. 1943.
- Hennecke Edgar: Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924.
- Herford R. Travers: Die Pharisäer, übers. H. Fischl, Leipzig 1928.
- Hilgenfeld Adolf: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857.
- Hirsch Emanuel: Die Reich Gottes - Begriffe des neueren europäischen Denkens, Göttingen 1921.
- Holl Karl: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I, Luther, Tbg. 1923.
- Hölscher Gustav: Die Entstehung des Buches Daniel in Theologische Studien und Kritiken, 92. Jhg. 1919, Seite 114—138.
- Horten Max: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, Halle 1917.
- Irenäus: Adv. Hæreses, 5 Bücher gegen die Häresien, Kempten 1912.
- Jeremias Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1930.
- Jonas Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I, Göttingen 1934.
- Josephus Flavius: Gesammelte Werke, hg. B. Niese, 7 Bände, Berlin 1887.
- Jung C. G.: Erlösungsvorstellung in der Alchemie, Eranosjahrbuch S. 13, Zürich 1936.
- Kant Immanuel: Gesamtausgabe, hg. G. Hartenstein, Leipzig 1838.
- Kähler Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus, Leipzig 1928, 2. A.
- Kierkegaard Sören: Gesammelte Werke, übers. Chr. Schrempf, Jena 1909 ff. (GW).
— Die Tagebücher, übers. Th. Häcker, 2 Bde., Innsbruck 1923.
— Werke, übers. H. Ulrich, Berlin 1925 (AW).
— Das Eine was nottut, übers. H. Ulrich in Zeitwende, Heft 1, München 1927 (ZW).
- Kittel Gerhard: Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes in ZNW., B. 41, Jahrgang 1942, S. 71.
- Koch Hall: Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin 1932.
- Koepgen Otto: Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1940.
- Köhler Walther: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Zürich 1938.
- Kroner Richard: Von Kant bis Hegel, 2 Bde., Tübingen 1921—1924.
- Landshut Siegfried: Karl Marx, Lübeck 1932.
- Leisegang Hans: Die Gnosis, Leipzig 1924.
— Gnosis in RGG.
— Denkformen, Berlin 1928.
- Lessing Gotth. E.: Gesammelte Werke, hg. G. Witkowski, 7 Bde., Templerausgabe.

- Lidzbarski Mark: Das Johannesbuch der Mandäer, Gießen 1925 (J).
— Ginza, der Schatz oder das große Buch der Mandäer, Göttingen 1925 (G).
Littmann Enno: Zigeuner-Arabisch, Bonn 1920.
Lohmeyer Ernst: Christuskult und Kaiserkult, Tübingen 1919.
— Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926.
Loisy Alfred: L'apocalypse de Jean, Paris 1923.
Lommel Herm.: Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, Tübingen 1930.
Löwith Karl: Von Hegel bis Nietzsche, Zürich 1941.
Lucretius T. C.: De rerum natura, lat. und deutsch v. Herm. Diels, Berlin 1923—24.
Lukacz Georg v.: Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923.
Luther Martin: Deutsche Werke, Ausgabe Erlangen 1826—1857.
Marx Karl: Zur Kritik der politischen Oeconomie, hg. Karl Kautsky, St. 1903 (VO).
— Der historische Materialismus; die Frühschriften, hg. S. Landshut, Leipzig 1932 (HM).
— Das Kapital, Band I, hg. Korsch Karl, Berlin 1932 (K).
— und Fr. Engels: Gesamtausgabe, Ffm. 1927 ff.
Maimon Salomon: Versuch über die Transcendentalphilosophie, Berlin 1790.
Mannheim Karl: Ideologie und Utopie, Bonn 1930.
Meyer Eduard: Ursprung und Anfänge des Christentums, St.-Berlin 1921.
Müller David Hch.: Über die Gesetze Hammurabis, Wien 1903.
Nietzsche Friedrich: Gesammelte Werke, Taschenausgabe 1930.
Nigg Walter: Das ewige Reich, Zürich 1945.
Otto Rudolf: Reich Gottes und Menschensohn. München 1935.
Origenes: Migne Patrologia Graeca 11—17.
— Geist und Feuer, ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. von Balthasar, Salzburg 1938.
Petras Otto: Post Christum, Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit, Berlin 1935.
Pieper Werner: Der Pariastamm der Sleb in Le monde oriental, B. 17, Jahrgang 1923, Seite 1—75.
Poehlmann Robert v.: Geschichte der sozialen Fragen des Sozialismus in der antiken Welt, 2 Bände, München 1912.
Reimarus Herm. Samuel: Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, hg. G. E. Lessing, Braunschweig 1878.
Reisner Erwin: Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht, Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte, M. 1929.
— Die christliche Botschaft im Wandel der Epochen, M. 1935.
Reitzenstein Richard: Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.
RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. Gunkel Herm., Tübingen 1926.
Rießler Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
Ritschl Albrecht: Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880—1886.
Rosenzweig Franz: Stern der Erlösung, 3 Bde., Berlin 1930.
Salin Edgar: Civitas Dei, Thg. 1926.
Sannwald Adolf: Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie, M. 1931.
Schelling Fried. W. J. v.: Sämtliche Werke, St. und Augsburg 1856—1861.
Schiller Friedrich: Kleinere prosaische Schriften, 3 Bände, Leipzig 1792.
Schürer Emil: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 Bde., Leipzig 1890.
Schweitzer Albert: Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tübingen 1926.
— Die Mystik des Apostel Paulus, Tübingen 1930.
Scott Walter: Hermetica, 4 Bde., Oxford 1924—1936.
Seneca L. Annaeus: Ad Lucilium epistolae morales, Rom 1937.
Spengler Oswald: Untergang des Abendlandes, München 1923.
Sudhof Karl: Versuch einer Kritik der Echtheit der paracels. Schriften, 2 Bde., Berlin 1894/96.
Susmann Margarethe: Ezechiel in Neue Wege, Band 36, Jahrgang 1942, S. 9.
Tacitus Cornelius: Gesammelte Werke, hg. Karl Halm, Leipzig 1887.
Talmud, der babylonische, übers. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929.

- Tertullian: liber apologeticus, hg. H. A. Woudham, Cambridge 1850.
- Thielicke Hellm.: Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings. Gütersloh 1936.
- Tillich Paul: Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926.
- Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930.
- Die sozialistische Entscheidung, Potsdam 1933.
- Troeltsch Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- ThW: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. G. Kittel, St. 1933.
- Vischer Eberhard: Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung mit Nachwort von A. Harnack, Leipzig 1886.
- Voelker Walther: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.
- Volz Paul: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934.
- Weber Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III, Tübingen 1921.
- Wellhausen Julius: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, Berlin 1900.
- Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1894.
- Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1895.
- Weininger Otto: Über die letzten Dinge, Wien 1920.
- Weiser Arthur: Glaube und Geschichte im alten Testament, St. 1931.
- Weiß Johannes: Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901.
- Werner Martin: Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt, Bern 1941.
- Windisch Hans: Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes in ZNW, Bd. 27, Jahrgang 1928, S. 165 f.

Analytisches Inhaltsverzeichnis als Register

I. Buch: Vom Wesen der Eschatologie

Elemente: Die Frage nach dem Wesen der Geschichte. Geschichte als Möglichkeit. Was macht ein Geschehen zu Geschichte? Das Eschaton als Grenze und Überstieg der Geschichte. Zeit und Geschichte. Das Wesen der Zeit. Einsinnigkeit und Richtung der Zeit. Ewigkeit. Geschichte als Zwischen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Apokalypse. Endzeit und Vollendung. Geschichte und Freiheit. Geschichte als Tragödie der Freiheit. Hosea. Berdjajews Erläuterung. Freiheit als Abfall und Negation. Grund der Geschichte. Wahrheit und Freiheit. Wahrheit als Verbergung und Irre. Endliche und absolute Freiheit. Plotin und Hegel. Marx und Kierkegaard. Möglich und Wirklich. Das Muß. Sprung.

Geschichte als Offenbarung. Offenbarung als Lichtung. Stimme Gottes. Hören und Glauben. Zerspaltung der Zeit. Gewicht der Wirklichkeit. Marx und Kierkegaard. Sprung.

Freiheit und Revolution: Freiheit als Urthema der Apokalyptik. Totalität als Prinzip der Revolution. Kosmos: Fülle des Schlechten, Gott: Fülle des Guten. Der nicht-seiende und neue Gott.

Form und Komponenten der Revolution. Telos der Revolution. Das tragische Wesen der Revolution. Permanente Revolution. Unruhe des Prinzips und seine Träger.

Geist und Geschichte: Mythos und Raum. Ineins von Woher und Wohin. Dionysos.

Zeit und Geist. Frage des Geistes: Wozu? Eros und Geist. Geist und Freiheit. Geschichte als Entwurf des Geistes. Das Neue.

Schöpfung und Erlösung. Das doppelsinnige Einst. Axiologie und Teleologie. Historismus und Fortschritt. Geschichte als Mitte von Schöpfung und Erlösung.

Gedächtnis als eschatologisches Prinzip. Gedächtnis und Geschichte. Tag des Gedächtnisses. Gedächtnis und Vergessen. Gedächtnis und Unsterblichkeit. Gedächtnis und Zeit. Vergessen als Abfall.

Einung Gottes. Prinzip der Freiheit in der Geschichte. Gott alles in allen. All und Eins. Dialektik aus ungeheurer Macht des Negativen. Geschichte dialektisch. Deus sive natura: Thesis. Auf daß Gott sei alles in allem: Synthesis. Freiheit.

Israel als Ort der Revolution: Umkehr und Umkehrung. Alleinherrschaft Gottes. Wir wollen tun und hören. Hellas: Auge der Welt, Israel: Gehör der Welt. Königtum Gottes als Joch. Israel als das unruhige Element der Geschichte. Ägypten und Zweistromland.

Ewige Wiederkehr des Gleichen und Geschichte. Mythos und Geschichte. Heidentum und Völkertum. Offenbarung Gottes an Abrahams Geschlecht. Israel als Nicht-Volk. Ibrer der Wandernde.

Weltkreis der Apokalyptik: Apokalyptisches Prinzip. Apokalyptische und gnostische Literatur. Pseudomorphose, Spengler und Jonas. Aramäische Nationen, Spitzenvölker: Juden und Perser. Entstehung der Apokalypsen. Aramäische Idee der Nation. Assyrische Deportationen. Exil als Schicksal der aramäischen Welt. Ezechiel. Kirche als Nation. Heimat und Bekenntnis. Apokalyptische Literatur Gemeingut der aramäischen Welt. Wesen der apokalyptischen Literatur.

Urworte der Apokalyptik: Urworte. Das fremde Leben. Das Urwort von der Fremde. Entfremdung als Schlüssel der apokalyptisch-gnostischen Welt.

Fremde. Motiv der Selbstentfremdung. Irre. Weg aus der Irre. Das lichtverbannte Licht. „Diese“ und „jene“ Welt. Das Jenseits. kosmos-skotos. Welten. Welt und Aon. Apokalyptische Zeiten: dämonisierte Zeitalter. Substanz der Finsternis. Mischung. Geworfensein als Schicksal. Vergessen. Schlaf. Feier der Welt. Lärm der Welt. Erwachen. Ruf. Ruf als Ursymbol der Apokalyptik. Der fremde Mann. Der erlöste Erlöser.

Geschichtsschau der Apokalyptik: Urfrage der Apokalyptik: Wann? Göttlicher Weltplan. Zahlenmäßige Berechnung des Endes. Wissenschaft der Apokalyptik. Abriß der Weltgeschichte. Eschatologische Chronologie. Einteilung in Perioden. Passiver Stil der Apokalyptik. Sinnggebung des Determinismus.

Struktur der Apokalyptik und Gnosis. Dualismus und Monismus. Dialektik dualistisch und monistisch zugleich. Wesen der dialektischen Methode. Kreisförmig und spiralistisch. Dialektische Logik: Geschichtlich. Hegelsche Logik. Hegel und Gnosis. Entwicklung Hegels. Ferdinand Christian Baur.

Apokalyptik und Gnosis wesentlich geschichtlich und eschatologisch. Mythologische Apokalyptik und philosophische Gnosis. Excerpta ex Theodoto 78. Welt und Mensch. Plotin und die Gnosis. Ontologie der Erlösung. Dialektik, ontologische Form der Apokalyptik. Entsprechung von Kosmos: Gott, psyche: pneuma. Kosmos in Antike und Gnosis. Geschlossenheit des Kosmos als Grenze. Psyche und pneuma. Das Ich als Selbst. Pneuma als nicht-weltlicher Funke. Der Funke der Freiheit. Kosmos und Gott. Die Verhüllung Gottes. Der „unbekannte“ Gott ist der „neue“ Gott. Absage an die Welt. Die negativen Aussagen von Gott gegenweltlich. Marcion und Basilides. Der „nichtseiende“ Gott. Eschatologie.

II. Buch: Die Geschichte der Apokalyptik

Von Daniel bis Johannes: Apokalyptik und Antike. Auseinandersetzung in Judäa, Hellenisierung durch Antiochus, Makabäischer Aufstand. Daniel. Merkmale der Danielapokalypse, Aufbau der Apokalypse, Zeit der Abfassung. Literarische Probleme. Die Nachtvision des Daniel. Anani der Wolkensohn und Messiaskönig. Transzendente und nationale Eschatologie.

Kampf zwischen Rom und Judäa. Nietzsche. Weltreich der Herren und Weltrevolution der Unterdrückten. Apokalyptik und zelotische Bewegung. Apokalypsen = Zelotenliteratur. Empörer und Stürmer. Johannes. Johannesbericht des Josephus. Hanan der Verborgene. Johannes in der Wüste. Taufe des Johannes: eschatologisches Sakrament. Taufe mit Wasser. Taufe mit Wind und Feuer.

Jesus: Leben Jesu-Forschung: Von Reimarus zu Wrede. Martin Kähler: historischer Jesus und dogmatischer Christus. Sokrates und Jesus. Axiom der Wissenschaft. Offenbarung und Wissenschaft. Karl Barth. Wissenschaftliche Theologie. Übergeschichtliches und Geschichtliches.

Jesus in der apokalyptischen Welle. Celsus. Erregung der aramäisch-syrischen Welt. Summarium der Botschaft. Predigt des Johannes und Predigt Jesu. Verhältnis zwischen Johannes und Jesus. Östliche Johannesjünger. Messiasbewußtsein Jesu auf Johannes begründet.

Reich Gottes nach „jüdischer Redensart“. Das Eigentliche der Predigt Jesu. Nationale Eschatologie und jenseitiges Himmelsreich. Transzendente und politische Erwartungen. Königreichsbereich. Königtum Gottes. Himmelsreich kommt herab. Reich kommt auf Erden. Zeichen des Reichs. Dynamis. Jesus als Exorcist. Evangelium als Heilsbotschaft. Hineinkommen in das Reich. Evangelium gute Nachricht für die Armen. Die verkehrte Welt.

Jesus zur Zeit Pontius Pilatus. Messiasbewußtsein in Jesus. Jesus aus davidischem Geschlecht. Eine verarmte Sippe des Geschlechts. Die herunterkommenen Kinder. Wanderhandwerker im Orient. Der Wundertäter. Enthüllung. Der Sleb in der Wüste. Eislers These vom Zusammenhang der Ethik Jesu mit dem Sleb.

Die metanoia als Tat. Die *Secessio plebis*, die Wunderhandlungen Jesu. Das Sorget nicht. Das Scheitern Jesu. Enttäuschung—Wendung. Das Leiden des Messias, der leidende Menschensohn, der jesajanische Gottesknecht. Lytron-kofer. Passion. Spätantike Kulte und Christuskult.

Paulus und die Auflösung der antiken Welt: Ecce homo als christliches Symbol. Vorgeschichte der mythischen Welt. Sophisten und Sokrates. Das Recht des Individuums. Die entleerten Massen. Stoa. Die epochale Einkehr der Antike. Antiker Imperialismus. Abwendung von der Politik. Jüdisch-christliche Substanz. Monotheismus. Josephus. Universalität des Gesetzes. Alexandrinische Propaganda. Die jüdische Gemeinde als Zuflucht hellenistischer Römer. Metaphysische Selbstentlastung. Senecas Idealbild. Lucrez über Epikur.

Idee und Last des Gesetzes. Entschränkung des Judentums. Johannes und Paulus. Gleichheit aller in der paulinischen Gemeinde. Der Leib des Messias. Adam. Christumystik. Adam und Christus. Protos Adam und eschatos Adam. Adam kadmon.

Doppelbericht der Genesis. Philo und Paulus. Paulinische Heilsgeschichte. Dialektik, Hegel und Kierkegaard. Adam und die Menschheit, Paulinische Theodicee und Lehre von der Auferstehung. Die Gemeinde der Menschheit. Seelischer Zustand der paulinischen Gemeinde. Christus als Über-Ich. Das cäsarische Über-Ich. Nero. Verachtung und Haß. Weltverachtung. Der politische Heiland und der jenseitige Heiland.

Geschichte des Urchristentums: Das sich nicht ereignende Ereignis. Die innere Einheit des Urchristentums. Urgemeinde. Kommunismus der Urgemeinde. Celsus. Jakobusbrief. Die soziale Botschaft des Evangeliums. Verzögerung der Parusie. Paulinische Theologie. Kult des Kyrios-Christos. Apokalyptik und Gnosis. Kairos. Eschatologische Mystik. Johannes und Marcion. Die oberen Stände. Christliche Gemeinde als Mysterienkult. Quis dives salvetur.

Apokalypse Johannis. Forschung. These Vischers. Offenbarung Johannes in der Reihe der nichtkanonischen Apokalypsen. Christliche Interpolationen. Doppelt Messiasbild. Hintergrund. Die magna charta des Chiliasmus. Montanismus. Enttäuschung und Verwirrung.

Verlassen der Apokalyptik. Clemens Alexandrinus. Gnosis. Pistis und gnosis. Origenes. Origenes und christliche Theologie. Grundmotiv des Origenes. Logosmystik. pronoia und paideusis. Eschatologie des Origenes. Erziehung des Menschengeschlechts. Origenes und Plotin.

Apokalypsen in der Kirche. Henochoapokalypse. Kampf um die Apokalypse Johannis. Chiliasmus. Nepos und die alexandrinische Theologie. Origenes und Euseb. Kirche und Imperium. Konstantin. Augustin. Das Heilige Römische Reich.

Von Augustin zu Joachim: Die theologischen Systeme des 3. Jahrhunderts. Von der Gemeinde zur Kirche. Die christliche Kirche und die heidnische Kirche. Mithras als Reichsgott. Timaios als Bibel der Synkretisten. Numeios und der Neuplatonismus. Proklos als Kirchenvater. Hierokles' Moralbrevier. Synesios. Asklepiades. Heidnische und christliche Evangelien. Porphyrios und Paulus. Origenes und Plotin als Schüler von Ammonios Saccas. Die Theologie Jamblichs. Jamblich und Julian.

Staat und Kirche. Civitas Dei als mystische Gemeinde. Der augustinische Gottesstaat. Umdeutung des Chiliasmus. Reich Gottes-Kirche. Individuelle Eschatologie verdrängt allgemeine. Reichshoffnung als Häresie. Augustin und der mittelalterliche Staat. Weltstaat und Gottesstaat. Augustin und das imperium Romanum. Geschichtssystematik des Mittelalters.

Das Jahr 1000. Apokalyptisches Erzählungsgut. Antichristsagen. Periodisierung der Weltgeschichte. Otto von Freising. Antichristliteratur. Eschatologische Mystik. Joachim von Floris. Neuer Geschichtsanspruch Joachims. Zertrümmerung der mittelalterlichen Metaphysik. Ecclesia spiritualis als das ewige Evangelium. Neuzeit das Jahrtausend der Revolution. Gesetz der Neuzeit. Beginn der Neuzeit. Die Erfüllung.

Offenbarung und Wüste. Kanaar, ein gelobtes Land. Das nomadische Ideal. Exil als Wüste der Völker. Das Gesetz der Wüste. Theokratie. Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Anarchischer Seelengrund Israels. Altes Testament und Revolution. Moderne Revolutionäre. Mensch als Mitte zwischen Gott und Welt. Natürliches Band und göttlicher Bund. Sinai ein Gottesbund, Gott als König. Der Herr der Heerscharen, Geburt der Eschatologie. Israelitische Eidgenossenschaft. Idee des Bundes und Ethos der Freiheit. Sklavengesetz. Bund als Leitprinzip der Theodicee der Geschichte. Abfall. Volkstümliche Eschatologie. Prophetische Eschatologie. Das stete Harren.

III. Buch: Die theologische Eschatologie Europas

Das Gesetz der Neuzeit: Eschatologie der Neuzeit und Geschichte der europäischen Revolutionen. Gesetzmäßige Rhythmik. Geist der Eschatologie. Syntax der Revolution. Der alte und neue Mensch.

Joachim und Spiritualen. Thomas Münzer: Theologie der Gewalt. Reich Gottes auf Erden. Münster. Zusammenbruch der christlichen Welt. Rationalismus.

Aufklärung und deutscher Idealismus. Lessing und der philosophische Chiasmus. Von Kant bis Hegel. Linkshegelianer und Karl Marx. Gezeiten der Eschatologie. Parallele der jüdischen Eschatologie. Spanische und lujanische Kabbala.

Christenheit und Europa. Ptolemäisches Weltbild und mittelalterliche Kirche. Das kopernikanische Weltbild und Revolution. Eros und Geist. Ethos der Zukunft. Anfänge des kopernikanischen Weltbildes bei Joachim. Jenseits und Endreich. Christus im trinitarischen Geschichtsprozeß.

Hussiten und Reformierte. Reformierte Kirche. Das Wort Gottes. Geist und Wort. Franck und Böhme. Prometheus. Die Mythologie der Philosophie. Prometheus und Antichrist. Der Tod Gottes. Hegel und Feuerbach. Bauer und Nietzsche. Ende der europäischen Apokalypik.

Joachimitische Prophetie und Hegelsche Philosophie: Die johanneische Apokalypse als Schrift der Heilsgeschichte. Heilszeiten. Das System von Gleichzeitigkeiten. Der trinitarische Geschichtsprozeß. Joachim und Hegel. Dialektik. Joachimitische Brautmystik. Idee der Entwicklung. Trinitarische Geschichtsschau bei Joachim und Hegel. Transire und aufheben. Das Gesetz der Aufhebung. Geist und Geschichte. Geschichtliche Idee des Geistes. Vollendung. Das Reich Gottes als „intellectuelles Reich“.

Die Exegese Joachims. Reformation. Bei Joachim und Hegel. Prophetie und Philosophie. Lessings Urteil über Joachim. Wende und kairos. Joachim im mittelalterlichen Raum, Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft. Konservatismus und revolutionäre Elemente. Die Spiritualen und Linkshegelianer.

Die Spiritualen als Nachfolge Joachims: Verwirrung um Joachim. Revolutionäre Deutung. Das Gesetz der Aufhebung. Geist-Kirche als geschichtliche Größe. Papstkirche als Antichrist.

Pisaner Franziskaner. Joachimitische Ideen unter den Laien. Das Beginen-tum. Franziskaner als linker Flügel der Kirche. Das ewige Evangelium. Bruch mit der Kirche. Olivi Peter. Geschichtstheologie der Geistkirche. Gesetz der Dialektik. Joachimitische Prophetie als kirchenpolitisches Programm. Papsttum wird zum Antichrist.

Sekten. Dolcino. Theologie und Utopie. Bauernaufstände. Naturrecht und Utopie. Sekte und Massenkirche. Mystische Bewegungen. Täuferum und Mystik. Irrtum von Troeltsch. Die These Ritschls. Täufer und Spiritualen. Unerlöste Katholizität.

Thomas Münzer, Theologie der Revolution. Geistwerden der Welt und Weltlichwerden des Geistes. Urteil um Münzer. Ernst Bloch. Das Wollen des Absoluten. Anfänge von Münzer, Münzer und Joachim. Münzer und Luther. Reformation und Revolution. Luthers Reformation der

Kirche. Katholische Kirche ptolemäisch. Kopernikanische Wendung. Erde ohne Himmel. Gotik. Wende von ptolemäischer zur kopernikanischen Welt. Magie und Messe. Plato und Kant. Eros und Geist. Gesetz und Gnade. Widerspruch der Reformation. Katholische Ethik. Natur und Gnade bei Luther zerrissen. Riß mitten durch Gott. Luther und Machiavelli. Subjektivität des Glaubens. Charismatisches Schriftwort. Reformationskirche. Kirche und apostolische Gemeinde.

Münzer gegen Luther. Der Buchstabe der Schrift. Zeugnis und Glauben. Lutherische Wortkirche. Theologie der Revolution. Der „bitter“ und „honigsüße“ Christus. Luther und das Fürstentum. Luther und die Bauern. Luthers Schrift wider die Bauern als Antwort auf Münzers Schutzrede. Der aufrührerische Mensch. Der Christenmensch dem Kaiser untertan. Steche, schlage, würge! Münzers Theologie: eilen zu leiden. Erharrung. Entgröbung. Verwunderung. Durchgang im Abgrund der Seele. Langweil. Unglaube. Ankunft des Glaubens.

Münzer und Kierkegaard. Innerlichkeit. Leidenschaft. Kriterium der Wahrheit. Wahrheit ein Wie und kein Was. Zeugnis der Wahrheit. Zweideutigkeit Kierkegaards. Subjektivität und Gemeinde. Kierkegaard und Marx. Münzer vereinigt den Aspekt von Kierkegaard und Marx.

Zusammenbruch der christlichen Eschatologie: Das Täuferium. Zürich und Süddeutschland. Habsburgische Inquisition. Täuferium in Holland. Münster. Joris und Meno Simons. Täuferium in England. Harrison. Millenarier. Das Ende des Täuferiums.

Pietismus. Coccejus. Der vergeistigte Chiliasmus. Pietistischer Chiliasmus. Bengels Chiliasmus. Bengel und Bach. Zwischen Chiliasmus und Aufklärung. Das Säkulum des Geistes. Jakob Böhme. Rationalismus.

IV. Buch: Die philosophische Eschatologie Europas

Der Aufbau der philosophischen Eschatologie: Entsprechung von Münzers Theologie, Wiedertäufer und Paracelsische Theorie. Das katholische officium divinum und das chemische magisterium. Alchemie und Erlösungssehnsucht. Ex opere operato und ex opere operantis. Gnade.

Paracelsus. Deo concedente und deo accedente. Joachimitischer Grund von Paracelsus. Heilserwartungen. Das Erscheinen des Elias. Elias der Artist oder reparator omnium. Rosenkreuzer und Pietisten. Leibniz an der Wende von Alchemie zur Wissenschaft. Neuzeitlich-wissenschaftliche Metaphysik: Subjekt im Mittelpunkt. Welt als Produkt. Methode der Mathematik. Mos geometricus. Weltformel.

Das Gesetz des Fortschritts. Haltung der Zuversicht. Theodiceen. Vorsehung als Entwicklung nach dem Gesetz der Vernunft. Erziehung des Menschengeschlechts (apokatastasis). Origenistische Konstellation. Oetingers apokatastasis und ewige Hölle. Zusammenbruch der Aufklärung in Lessing. Geschichtswissenschaft. Voltaire. Geschichtsstufen. Eschatologie des Mittelalters und der Aufklärung. Kulturselige deistische Zeitewigkeit. Corrodi und Reimarus.

Scheitern des Rationalismus an der Schranke der Irrationalität. Erdbeben von Lissabon. Neues Schema der Entwicklung. Geschichtsdiagnostik des Idealismus. Nachleben des Pietismus. Das radikal Böse. Idealismus geht den Weg nach Innen. Aesthetisches Prinzip, Innerlichkeit. Kritik von Marx und Kierkegaard. Versöhnung Hegels „im Begriff“. Hegels „krassester Materialismus“. Weltinterpretation und Weltveränderung.

Lessing: Lessing zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Frage nach dem Wesen der Geschichte. Apriori des Systems und Aposteriori der Geschichte. Lessing und Reimarus. Das Wissen der Offenbarungsreligion. Der Einwand gegen Astrologie und Offenbarungsreligion. Zusammenbruch der objektiv-gegenständlichen Eschatologie und damit der metaphysisch-christlichen Eschatologie. Die Möglichkeit einer Kantisch-transzendentalen Eschatologie auf dem Grund der Subjektivität. Alle Apokalypsen Gleichnis des Menschen.

Lessings Leibnizaufsatz. Exoterische Gleichnisse und exoterische Wahrheiten. Unzertrennte Fortschreitung von Himmel zur Hölle. Schellings Hölle als Fundament der Natur. Hölle im Himmel und Himmel in Hölle.

Erziehung des Menschengeschlechts als Magna charta des philosophischen Chiliasmus. Origenes und Joachim als Exponenten. Pronoia und paideusis bei Origenes und Lessing. Erziehung als das Zentrale des Christentums. Pädagogischer Idealismus. Der Weg der Erziehung als Offenbarung. Erziehung und Vorsehung. Stufen der Offenbarung. Ziel der Lessingschen Eschatologie von Joachim her geformt.

Verhältnis von Utopie und Chiliasmus. Utopie im politischen Menschentum. Plato und Morus. Chiliasmus im anarchischen Menschentum. Utopia und Münster. Philosophischer Chiliasmus anarchisch. Lessings Widerwille gegen Politik. Der Bund der Freimaurer. Von Lessing zu Marx.

Kants Religionsphilosophie: Kant und Kopernikus, Kantsches System ist Philosophie des kopernikanischen Menschentums. Kant als Philosoph des Geistes. Eros und Geist. Ptolemäisches Menschentum dialogisch. Kopernikanisches Menschentum monologisch. Naturwissenschaft als Nötigung der Natur. Kants analoge Methode für die Metaphysik. Nötigung des Himmels. Schweigen des Himmels. Das Gebet als abergläubischer Wahn. Geist des Gebets.

Kopernikanische Wendung als Wendung vom Eros zum Geist. Geist als Kennwort aller Joachimiten. Der Heilige Geist als Offenbarung, der vernünftige Geist als Reflexion. Identität von nomos und autos in der Autonomie.

Kants exoterische Gleichnisse. Kants Aufsatz über das Ende aller Dinge dem Leibnizaufsatz Lessings verwandt. Warum wird das Ende erwartet? Objektive Eschatologie als Mythos. Das Ende der Zeit. Kants Aporie in die Mystik. Das Geheimnis der Vernunft.

Tragischer Dualismus des kopernikanischen Menschentums im Mythos des Prometheus. Prometheus als Prinzip des Geistes. Schellings Erörterung über Prometheus und Kant. Prometheus und das Göttliche. Das Los der Menschheit ist von Natur tragisch.

Subjektivität als Grund der transzendentalen Philosophie. Spaltung von Erscheinung und Wesen deckt sich mit Spaltung von Notwendigkeit und Freiheit. Kants Dialektik. Idee der Freiheit. Freiheit vom Menschen her Wahl, von Gott her Gnade.

Kants Eschatologie in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Das eschatologische Drama. Das radikal Böse als Verkehrtheit des Herzens. Mensch durch Verführung ins Böse gefallen, Hoffnung einer Wiederkehr zum Guten. Ungeachtet des Abfalls erschallt das Gebot. Reform und Revolution.

Kantische Anthropologie mündet in Gnade, Möglichkeit der Umkehr gründet in der Gnade. Menschlicher Fortschritt immer mangelhaft, so daß für die Maxime der Heiligkeit unzulänglich. Verschuldung nie auszulösen möglich. Urteilsspruch auf Gnade. Kants Philosophie und Luthers Theologie.

Eschatologie des Individuums und Eschatologie der Gemeinschaft. Das ethische gemeine Wesen als Volk Gottes. Der joachimitische Kern in der Religionslehre Kants. Das ethische gemeine Wesen als Kirche. Unsichtbare Kirche. Geschichte des Christentums als Abfall vom Reich Gottes. Apokalyptische Symbole und Vernunftreligion.

Hegels Dialektik: Kant das Alte Testament, Hegel das Neue Testament des deutschen Idealismus. Hegels Jugendschriften als Auseinandersetzung mit Kant. Kants Moralität ist noch Legalität. Jesus schreitet über Kantische Moralität hinweg. Liebe als Einigkeit der Neigung mit dem Gesetz, als pleroma des Gesetzes. Kantische Ethik vom Prinzip der Achtung beherrscht. Hegels Metaphysik der Liebe. Liebe bricht die Macht des Objektiven.

Hegels Fragment über die Liebe als Ursprung der Dialektik. Unentwickelte Einigkeit und vollendete Einigkeit. Reflexion und Trennung. Logischer und realer Schritt in der Dialektik vereint. Das Prinzip der Unterscheidung. Das Sterbliche. Hegels Analyse der Scham. Rhythmus der Dialektik im Geheimnis

der Liebe. Synthesis im Symbol des Kindes. „Liebe“ und „Leben“ Hegels vom Johanneischen her bestimmt. Die Substanz der Liebe ist Gott, die Substanz des Menschen Liebe. Hegel als gleitende Mitte zwischen Mystik und Feuerbach.

Liebe und Geist. Phänomenologie des Geistes. Unterschied zwischen Jugendschriften und Phänomenologie. Das Wahre ist das Ganze. Ungeduld und Geduld. Ungeheure Macht des Negativen. Das Wahre als Substanz und Subjekt. Negation in das Innere des Seins verlegt. Der Tod als tiefste Negation und Umschlag. Tod und Geist. Mächtigkeit des Geistes. Das Vergehen vergeht. Logik als Genesis des Geistes. Die Stufen des Selbst-Bewußt-Seins. Das Nichts als Mächtigkeit. Die Vergänglichkeit vergeht. Hegel und Heidegger. Heideggers Verharren in der Endlichkeit.

Hegels Religionsphilosophie. Geist zwischen Gott und Mensch. Das Leben Gottes. Das Endliche als Moment Gottes. Dialektik expliziert göttliche Idee. Geist als göttliche Geschichte. Hegel und die Gnosis. Gnostische Mythologie und Hegelsche Dialektik. Ferdinand Christian Baur. Die Äonen der Gnosis und die Stufen der Dialektik. Das pneumatische Ich.

Hegelsche Philosophie und joachimitische Prophetie. Geschichts-dialektische Spekulation über Tod und Auferstehung. Das Schicksal Christi beispielhaft. Am Kreuz Menschlichkeit bis an den äußersten Punkt erschienen. Der Tod Gottes. Der Tod des Todes als Auferstehung. Tod und Auferstehung nicht Wunder, sondern ewiges Geschehen. „Einer ist so Alle, Einmal ist Allemal.“ Entstehung der Gemeinde als Ausgießung des Heiligen Geistes.

Mißton am Ende der Religionsphilosophie. Aus Entstehen und Bestehen der Gemeinde folgt auch Vergehen. Vergleich mit der römischen Kaiserzeit. Mißton in der Wirklichkeit vorhanden, die Versöhnung ist zerstört. Hegels Philosophie will Mißton auflösen. Hegels Versöhnung nur partiell ohne äußere Allgemeinheit. Das Thema von Marx. Philosophie als abgeordnetes Heiligtum.

Marx und Kierkegaard:

Die Nachfolge Hegels: Hegels System sprengt sich am Ende selbst auf. Hegels Prinzip als Sprengstoff. Philosophie als Versöhnung des Verderbens. Das Grau in Grau der Philosophie.

Hegels Situation der Weltmitte von seinen Nachfolgern als Vermittlung verworfen. Hegels Nachfolge um 1843. Entzweiung der Einheit Hegels. Hegels Ineinsetzung von Vernunft und Wirklichkeit wird konservativ und revolutionär vereinzelt. Der konservative Aspekt Hegels relativ, der revolutionäre absolut. Hegel und Joachim als Vorläufer der Spiritualen und Linkshegelianer. Das Schicksal der Spiritualen und Linkshegelianer. Verwirrung um Hegel und Joachim durch den Begriff der Aufhebung. Hegel als Atheist und Antichrist. Bruno Bauer und Kierkegaard, Ruge und Marx. Zerstörung der bürgerlich-christlichen Welt. Versöhnung und Veränderung.

Marx und Kierkegaard: Hegels innerliches Licht zur verzehrenden Flamme. Thomas Münzer vereint die kritischen Elemente von Marx und Kierkegaard. Geschichtlicher Zusammenhang zwischen Marx und Kierkegaard von Löwith aufgedeckt. Marx als Kritik des bürgerlichen Kapitalismus, Kierkegaard als Kritik des bürgerlichen Christentums.

1) Entwicklung von Marx. Marx und Hegel. Das Ringen von Marx um den Fortgang der Hegelschen Philosophie. Marx im Doktorklub. Dissertation über Epikur und Demokrit als Nachfolge von Aristoteles im Vergleich zu den materialistischen und atheistischen Epigonen Hegels. Diremption der Totalitäten. Akkommodationen Hegels und die Lüge des Prinzips. Die halben Gemüter und Marx als ganzer Feldherr. Das Philosophisch-Werden der Welt als Weltlich-Werden der Philosophie. Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie. Philosophie und Proletariat. Kritik der Rechtsphilosophie setzt Kritik der Religion voraus. Jenseits der Wahrheit zur Wahrheit des Diesseits.

2) Kierkegaards Entscheidung für die Ewigkeit gegen die Zeit, insbesondere gegen seine Zeit. Politik und Religion. Menschengleichheit im Medium

der Weltlichkeit nicht zu verwirklichen. Was die Zeit fordert, was die Zeit braucht. Kritik der Zeit als Kritik Hegels. Hegels System ohne Ethik. Quantitative Dialektik der Weltgeschichte und qualitative Dialektik des Einzelnen. Das Weltgeschichtliche als ästhetische Zerstreuung. Weltgeschichtliche Staffage aus Verzweigung.

Die Selbstentfremdung: Entscheidung gegen Hegels Versöhnung. Gemeinsamer Grund von Marx und Kierkegaard: die Wirklichkeit wirklich zu machen. Marx gegen den Hegelschen mystischen Pantheismus Hegels. Kierkegaard für die Wirklichkeit gegen das System. Wirklichkeit als Interesse und Entscheidung. Entscheidung als Sprung. Unterschied von Marx und Kierkegaard im Innen und Außen. Gegensatz in der Auslegung der Selbstentfremdung: gemeinsamer Angriff gegen bürgerlich-christliche Welt.

1) Marx analysiert das Wesen der Selbstentfremdung im Element des Staates, der Wirtschaft und der Gesellschaft. Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat. Trennung von homme und citoyen in der Erklärung der Menschenrechte. Menschenrecht der Freiheit und des Privateigentums. Mensch dem Menschen als Schranke seiner Freiheit. Fundamentale Selbstentfremdung in der Arbeit. Verleugnung des Menschen in der klassischen Nationalökonomie. Zerrissene Wirklichkeit des industriellen Kapitalismus als Prinzip der Nationalökonomie. Kritik der klassischen Nationalökonomie und Kritik Hegels. Hegel auf dem Standpunkt der Nationalökonomie. Größe und Einseitigkeit Hegels. Phänomenologie Hegels enthält bereits die kritischen Elemente. Hegels absolute Idee landet bei der Natur. Hegels Dialektik des Geistes, Marxs materialistische Dialektik der Natur. Selbstentfremdung nicht logischer, sondern ökonomischer Prozeß. Marxs Analyse der Ware. Ware als Universalkategorie. Fetischismus der Warenwelt. Aufhebung der Selbstentfremdung im Kommunismus. Stufen des Kommunismus. Der positive Humanismus, Atheismus und Kommunismus. Naturalismus des Menschen und Humanismus der Natur.

2) Kierkegaards Kritik der verweltlichten Christenheit. Gegenüber phantastischen Theorien über die Gesellschaft will Kierkegaard die Urschrift der individuellen Existenzverhältnisse entziffern. Sozialismus ist nicht die Rettung der Zeit. Das Numerische als ethische Schwächung. Menschengleichheit nicht weltlich, sondern religiös zu verwirklichen. Jeder ist als Einzelnem von Gott angesprochen. Die Einzelheit als notwendiger Engpaß zu Gott.

Eschatologie: Selbstentfremdung als Leitmotiv von Marx und Kierkegaard, Sozialökonomie als Heilsökonomie bei Marx. Urchristliche Apokalypik bei Kierkegaard.

1) Marx versteht Proletariat als messianische Klasse. Proletariat übernimmt die Rolle Christi. Heilsökonomischer Zusammenhang der sozialökonomischen Verhältnisse. Proletariat als Erlöser nicht identisch mit Masse der Proletarier, sondern geschichtsdialektische Größe. Das Kapital als sozialökonomische Apokalypse. Die Gesetze des Mehrwerts und der Konzentration. Das kommunistische Manifest und die ökonomischen Analysen des Kapitals.

2) Kierkegaards Diagnose über sein Geschlecht. Die Revolutionen des Jahrhunderts als Einleitung. Bourgeoisie trägt Schuld. Nemesis der Geschichte. Eintritt des vierten Standes als Wende der Geschichte. Das Problem der Gleichheit läßt sich weltlich nicht lösen. Es geht um Ewigkeit. Die neue Zeitrechnung. Verirrung des Geschlechts in eine unglaubliche Menge von Kombinationen, Umschlag der Politik in religiöse Bewegung. Seit dem Eintritt des vierten Standes kann nicht mehr weltlich regiert werden. Siegesherr der neuen Zeit ist der Märtyrer. Geistliche tun not. Verirrung des Geschlechts in sozialpolitische Revolution, wo allein Ewigkeit not tut. Der furchtbare Seufzer des Sozialismus: Gott ist das Böse, stammt aus der Hölle. Stärke des Kommunismus ist das in demselben dämonisch enthaltene Ingre-

dienz von Religiosität. Kierkegaards Prophetie des Antichrists. Neue Apostel und Religionsstifter. Das antikommunistische Manifest Kierkegaards. Kierkegaards Prophetie von der Märtyrerrevolution, Marxens Prophetie von der Weltrevolution.

Zerfall von Innerlichkeit und Äußerlichkeit kann nur aufgehoben werden in anderem Elemente, jenseits ihres Gegensatzes.

Epilog: Hegel, Marx und Kierkegaard als Schluß. Widerstreit von Oben und Unten, Riß zwischen Innen und Außen als Spannweite abendländischer Existenz.

Existenz und Ekstase als Minimum und Maximum. Ekstase und nackte Existenz.

Entscheidung von Marx und Kierkegaard als Grund der Krise. Krisis als Scheidung aus dem Ruf zur Entscheidung. In der Krisis von Marx und Kierkegaard das Gefüge der Neuzeit zerbrochen. Schluß des Äons: Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Hegels Philosophie als Ende des abendländischen Geistes. Das endgeschichtliche Wissen Hegels und seiner Nachfolger. Burckhardt.

Die Ent-scheidung von Marx und Kierkegaard mehrdeutig. Abschluß der antik-christlichen Welt. Neue Epoche als Post-Christum. Zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht. Das Dürftige des Zwischen. Standhalten im Nicht-mehr und Noch-nicht. Die Gegensätze als Erbe und Aufgabe. Coincidentia oppositorum vor und in Gott. Gott als Mitte. Abwendung des Menschen als Insistenz. Vermessung des Menschen. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Gott in das Geheimnis verstoßen. Damit auch Verflechtung der Dinge zum Geheimnis.

Irrtum des Menschen möglich, weil er Schatten Gottes. Der Schatten als Schlange und Verführung des Menschen. Wenn Mensch als Maß gesetzt, so tritt Schatten in die Mitte. Finsternis und Umnachtung der Welt.

Wendung von der Insistenz zur Existenz. Umkehrung aller Maße. Heimholung des Menschen. Das Maß Gottes.

Das Maß Gottes ist das Heilige. Das Heilige und das Heil. Das Heilige als Richte der Geschichte. Vom Geheimnis der Irre zur Offenbarung der Wahrheit.