

Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis

Von Odo Marquard

Jacob Taubes hat — zugespitzt formuliert — die These vertreten: die Zentralphilosophie der Neuzeit ist die Geschichtsphilosophie, und diese ist Fortsetzung der Gnosis unter Verwendung neuzeitlicher Mittel. Hans Blumenberg hat — ebenfalls zugespitzt formuliert — die These vertreten: die Neuzeit — und ihre Philosophien: also auch die Geschichtsphilosophie — ist gerade keine Fortsetzung der Gnosis, sondern deren Gegenteil: sie ist die — zweite — Überwindung der Gnosis. Mir scheint: beide Thesen können kompatibel gemacht — die moderne Geschichtsphilosophie kann als Fortsetzung der Gnosis, die Neuzeit kann als Negation der Gnosis bestimmt — werden, wenn man einen Preis zu zahlen bereit ist: die Kündigung des Nexus zwischen Geschichtsphilosophie und Neuzeit. Dann nämlich kann gelten: die Neuzeit negiert die Gnosis, die Geschichtsphilosophie aber setzt die Gnosis fort: als (datierungsmäßig neuzeitliche) Negation der Neuzeit, als Gegenneuzeit. In den Kontext dieser These gehört die Bestimmung der Geschichtsphilosophie als radikalisierte Theodizee, die in die Repetition der gnostischen Lösung umkippt; sie versuche ich in folgenden fünf Abschnitten: 1. Geschichtsphilosophie und Theodizee; 2. Prozess; 3. Atheismus ad maiorem Dei gloriam; 4. Entkräftung eines Einwandes; 5. Neognostizismus der etablierten Geschichtsphilosophie.

1. (Geschichtsphilosophie und Theodizee). — Ich beginne mit dem Hinweis auf zwei Tatbestände, die Geschichtsphilosophie und Theodizee in Zusammenhang bringen; es sind dies die folgenden.

Der erste Tatbestand ist ein Textbefund. An zwei zentralen Stellen seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte“ bezeichnet Hegel die Geschichtsphilosophie als Theodizee. Die eine Stelle steht in der Einleitung: „Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen ... werden sollte. In der Tat liegt nirgends eine größere Aufforderung zu solcher Erkenntnis als in der Weltgeschichte.“ (XII, 28) Die andere Stelle steht am Schluß der Vorlesung: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist... dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.“ (XII, 540) Beide Textstellen zeigen: Hegel — einer der entscheidenden Repräsentanten der Geschichtsphilosophie — bestimmt die Geschichtsphilosophie als Theodizee. Das ist der eine Tatbestand.

Der zweite Tatbestand ist ein Datierungsbefund: der bemerkenswerte Zusammenhang zweier Daten. Das eine Datum ist 1710: da erscheinen die „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ von Leibniz: durch diese Schrift wurde das philosophische Genre der Theodizee angefangen und der Begriff Theodizee geprägt und in Umlauf gesetzt. Die Theodizee beginnt also 1710. Das andere Datum ist 1765: da erscheint der „Essai sur les mœurs et l'esprit des nations“ von Voltaire in zweiter Auflage, ergänzt um eine Einleitung mit der Überschrift „philosophie de l'histoire“: durch diese Schrift wurde das philosophische Genre der Geschichtsphilosophie angefangen und der Begriff Geschichtsphilosophie geprägt und in Umlauf gesetzt. Unmittelbar danach — das hat Reinhart Koselleck eindrucksvoll gezeigt — kommt es zu einer Flut von Geschichtsphilosophien, durch die der Begriff für das Thema der Geschichtsphilosophie, der Begriff „die Geschichte“ überhaupt erst entstanden ist. Die Geschichtsphilosophie beginnt also 1765. 1710 und 1765: das ist — jedenfalls für Philosophen — kein großer Abstand; beide Daten — zwischen die jener Umschlag der Weltstimmung fällt, der sich im Anschluß an das Erdbeben von Lissabon 1755 zu artikulieren begann — liegen so dicht beieinander, daß man sagen darf: Theodizee und Geschichtsphilosophie

entstehen in engem zeitlichem Zusammenhang. Das ist der andere Tatbestand.

Im Blick auf diese beiden Tatbestände formuliere ich meine *Frage*: warum definiert Hegel die Geschichtsphilosophie als Theodizee? Warum entsteht die Geschichtsphilosophie in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Theodizee? Ist das wesentlich, oder ist das ein unwichtiger Zufall? Ich vertrete hier die Meinung: beide Tatbestände — Hegels Definition der Geschichtsphilosophie als Theodizee und der zeitliche Entstehungszusammenhang zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie — sind kein unwichtiger Zufall, sondern haben wesentliche Bedeutung. Wenn das so ist: worin liegt der wesentliche Zusammenhang zwischen Geschichtsphilosophie und Theodizee?

Diese Frage möchte ich durch folgende *These* beantworten: die Geschichtsphilosophie *ist* wesentlich Theodizee, aber mit einer kleinen Modifikation, die den Zeitverzug der Genese der Geschichtsphilosophie gegenüber der Genese der Theodizee berücksichtigt, nämlich: die ‚Theodizee‘ ist Theodizee *vor* dem Ende Gottes; die ‚Geschichtsphilosophie‘ hingegen ist Theodizee *nach* dem Ende Gottes, genauer gesagt: die Geschichtsphilosophie ist Theodizee *durch* das Ende Gottes. Das ist — bezogen insbesondere auf die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, beziehbar aber auf die gesamte Geschichtsphilosophie, wie mir scheint: mit Einschluß von Marx — jene These, die ich im folgenden vertreten, erläutern, plausibel machen will.

2. (Prozess). — Um diese These zu erläutern, muß ich zunächst zwei Fragen genauer beantworten, nämlich: Was ist Theodizee? Was ist Geschichtsphilosophie?

Was ist Theodizee? „Unter einer Theodizee“ — schreibt Kant 1791 in seiner kleinen Schrift „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ — „versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (Akademieausgabe VIII 225). Aus diesem Satz Kants — der präzise definiert, was auch schon Leibniz unter Theodizee versteht — geht meines Erachtens mindestens folgendes hervor: Theodizee ist die Philosophie eines Rechtshandels, eines — im juristischen Sinne zu verstehenden — Prozesses, in welchem der Mensch Gott anklagt, als Schöpfer der Welt schuld an den Übeln der Welt zu sein, und in dem Gott durch die Philosophie — scheinbar erfolgreich — verteidigt wird, und zwar bei Leibniz durch folgendes Argument: Gott mußte die Übel „zulassen“, um die Schöpfung als das Bestmögliche zu schaffen. Erlauben Sie mir hierzu eine Nebenbemerkung: Politik — sagte Bismarck — ist die Kunst des Möglichen; Schöpfung — sagte offenbar Leibniz — ist die Kunst des Bestmöglichen: wenn das Bestmögliche die Schöpfung ist, und wenn sie ohne die Übel unrealisierbar ist, muß man — nämlich Gott als Täter, die Menschen als Akzeptierer — die Übel in Kauf nehmen: der Zweck heiligt die Mittel; dieser unbehagliche Satz scheint mir das tragende Argument des Leibnizschen Optimismus zu sein. Zurück zur Hauptsache: aus dem bisher Gesagten folgt: Theodizee ist die Philosophie des Prozesses Mensch gegen Gott, der angeklagt ist, schuld an den Übeln der Welt zu sein, und der dabei — scheinbar erfolgreich — verteidigt wird durch den Nachweis, daß er das Bestmögliche macht, nämlich die Schöpfung.

Was ist Geschichtsphilosophie? Unter Geschichtsphilosophie — derjenigen, die 1765 begann und im deutschen Idealismus insbesondere von Fichte bis Marx am konsequentesten sich artikuliert — verstehe ich hier diejenige Philosophie, die als Täter der Geschichte — als Welturheber der geschichtlichen Welt — den Menschen selber begreift und die Geschichte als den einen großen Prozess, den der Mensch in Namen des Fortschritts zum Diesseitsheil jeweils gegen jene Menschen, die seine Verhinderer sind, durch die Epochen hindurch führt und schließlich gewinnt. Sie merken: ich unterstreiche hier vor allem die juristische Bedeutung

des Wortes „Prozess“ in der Geschichtsphilosophie; Hegel zitiert einschlägig Schiller: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht“; in ihr wird — vor „dem Gerichtshof der Vernunft“ — das schlechte Bestehende durch die Zukunft angeklagt; das in einem Zustand der Übel Beharrende wird durch das Werden verurteilt; die Unterdrückten werden durch die Emanzipation der Unterdrückten gerichtet: der bestmögliche Fortschritt zum Bestmöglichen macht mit dem, was ihn hemmt, reformistisch längeren oder revolutionär kurzen Prozess. Erlauben Sie mir auch hier eine Nebenbemerkung: Politik — sagte Bismarck — ist die Kunst des Möglichen; Geschichte — meinen offenbar die Geschichtsphilosophen — ist die Kunst des Bestmöglichen: wenn das Bestmögliche der Endzweck der Geschichte (Reich der Freiheit, klassenlose Gesellschaft) ist, und wenn er ohne die Schritte zu ihm, die Übel implizieren, unrealisierbar ist, muß man — nämlich die Menschen als Täter und Akzeptierte — die Übel in Kauf nehmen: der Zweck heiligt die Mittel; dieser unbehagliche Satz scheint mir das tragende Argument auch des geschichtsphilosophischen Optimismus zu sein. Zurück zur Hauptsache: aus dem bisher Gesagten folgt: Geschichtsphilosophie ist die Philosophie des Prozesses Mensch gegen Mensch, der angeklagt ist, als ihr Urheber schuld an den Übeln der Welt zu sein, und der dabei — scheinbar erfolgreich — verteidigt wird durch den Nachweis, daß er das Bestmögliche macht, nämlich die Geschichte als Fortschritt zum Diesseitsheil.

3. (Atheismus ad maiorem Dei gloriam). — Nach diesen — zugegebenerweise stark simplifizierenden — Erläuterungen kann ich eine Antwort versuchen auf die hier entscheidende Frage inwiefern gehören Theodizee und Geschichtsphilosophie zusammen? Mir scheint: beide gehören zusammen, weil beide Philosophien eines Prozesses sind, und zwar eines Prozesses in derselben Sache; denn: die Theodizee ist wie die Geschichtsphilosophie und die Geschichtsphilosophie ist wie die Theodizee die Philosophie des Prozesses Mensch gegen jenen, der angeklagt ist, als ihr Urheber schuld zu sein an den Übeln der Welt, und der dabei — scheinbar erfolgreich — verteidigt wird durch ein strukturähnliches Argument, nämlich das Bestmöglichkeitsargument. Nur die Stelle des Angeklagten ist in beiden Philosophien verschieden besetzt: der Angeklagte der Theodizee ist Gott; der Angeklagte der Geschichtsphilosophie ist der Mensch. Darum — weil in der Theodizee Gott noch im Spiel, weil in der Geschichtsphilosophie Gott nicht mehr im Spiel ist — sagte ich: die Theodizee ist die Theodizee *vor* dem Ende Gottes, die Geschichtsphilosophie ist die Theodizee *nach* dem Ende Gottes.

Dies mag nun so sein; indes: wenn durch diese Umbesetzung der Position des Angeklagten — anders als in der Theodizee — in der Geschichtsphilosophie Gott nicht mehr im Spiel ist: warum ist die Geschichtsphilosophie dann überhaupt eine *Theodizee*? Meine Antwort ist diese die betreffende Umbesetzung der Position des Angeklagten *hat selber Theodizeesinn*, nämlich Verteidigungswert in Bezug auf Gott: die Geschichtsphilosophie ist eine Theodizee nach dem Ende Gottes, d.h. sie bleibt nach dem Ende Gottes eine Theodizee, weil sie eine Theodizee *durch* das Ende Gottes ist. Denn — das meine ich damit — die konsequent, die radikal gemachte Theodizee — gerade sie — führt zur Verabschiedung Gottes.

Zu dieser Radikalisierung der Theodizee — zur Liquidierung ihrer Leibniz'schen Gestalt — kommt es dort, wo die Erfahrung der Weltübel sich radikalisiert. 1755 wird — ich sagte es schon — das Erdbeben von Lissabon für diese radikalisierte Erfahrung von Übeln der Anlaß, sich zu artikulieren: Voltaire schreibt 1756 — im Erscheinungsjahr der ersten Auflage des „Essai sur les mœurs“ — sein „Poème sur le désastre de Lisbonne“ und 1758 — gegen den Optimismus — den „Candide“. Zwei Jahre vor der ersten „philosophie de l'histoire“ — 1763 — führt Kant „die negativen Größen in die Weltweisheit“ ein: die Theorie der „Realrepugnanz“, die alsbald — schon bei ihm selber — zur Lehre von den „Antagonismen“ der Geschichte wird („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, 1785), die sich — die Antinomienlehre rezipierend — zur Lehre von den geschichtlichen „Widersprüchen“ weiterentwickelt. Die Antinomien ihrerseits hatte Kant wenige Jahre nach der ersten

„philosophie de l’histoire“ — 1769 im Jahr des „großen Lichts“ — entdeckt und damit die erschreckende Möglichkeit, daß die Vernunft, der Garant der Aufklärung, selber durch zerrüttende Eigenillusionen als *genius malignus* zu wirken vermag. Angesichts dieser — und manch anderer — Neuerfahrung von Übeln zerbricht die optimistische Leibnizform der Theodizee, und die Theodizeefrage — so ihrer Leibnizlösung beraubt — wird radikal und verlangt nunmehr eine radikale Antwort. Als derart radikale Antwort entsteht — als ins Extrem getriebene Theodizee — der deutsche Idealismus: die autonomistische Gestalt der modernen Geschichtsphilosophie, deren Autonomismus — die These von der Eigenmächtigkeit des Menschen — ist: eine Theodizee durch einen Atheismus *ad maiorem Dei gloriam*. Er ist — sozusagen als umgedrehter physikotheologischer Gottesbeweis — der Schluß von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz: Gott bleibt — angesichts der Übel in der Welt — der gute Gott nur dann, wenn es ihn nicht gibt, oder jedenfalls: wenn Gott der Schöpfer der Welt nicht ist. Das ist der Grundgedanke der Autonomiephilosophie, die also ist: eine Theodizee. Ihr konkretes Pensum besteht plausiblerweise darin, nachzuweisen, daß Gott deswegen nicht zu sein braucht und der Schöpfer der Welt nicht ist, weil ein anderer als Gott ihr Schöpfer ist: nämlich der Mensch. Die Philosophie, die dies und gerade dies nachweist — also die konkrete Gestalt dieser Radikaltheodizee — ist die Geschichtsphilosophie, indem sie — gerade sie — die These vertritt: der Urheber der geschichtlichen Welt ist der Mensch. „Die Menschen“ — schreibt Marx und wiederholt damit, was schon Vico sagte — „machen ihre Geschichte selber“: sie sind — so begreift das schon Fichte, so begreift das noch Marx — unbewußte Urheber ihrer vorhandenen Welt, bewußte Urheber ihrer zukünftigen Welt. Es ist — scheint mir — plausibel, daß just die Philosophie mit dieser These, die Geschichtsphilosophie, gerade in den Jahren zum Zuge kommt, in denen die Leibniz’sche Gestalt der Theodizee zusammenbricht; und es ist — scheint mir — legitim, sie eine Theodizee zu nennen, diese Geschichtsphilosophie: eine Theodizee — wie ich sagte — nach dem Ende Gottes, nämlich *durch* das Ende Gottes.

4. (Entkräftung eines Einwandes). — Hier erhebt sich nun ein naheliegender Einwand, mindestens einer, mit dem ich mich auseinandersetzen muß: in der Geschichtsphilosophie — jedenfalls innerhalb des deutschen Idealismus, der klassischen deutschen Philosophie — ist es ja gar nicht so, daß Gott da zuende und aus dem Spiel ist. Ganz im Gegenteil: von Kant ab startet er — sozusagen — eine neue Karriere. Gott kommt wichtig und zentral vor: in Kants Postulatenlehre; bei Fichte — Atheismustreit hin, Atheismustreit her — mindestens ab 1800; bei Schelling spätestens im Identitätssystem und allerspätstens in der Freiheits- und Weltalterphilosophie; und Hegel will — schreibt er in der frühen Jenaer Zeit — „Gott wieder absolut vornehin an die Spitze der Philosophie“ stellen, und das ist auch die Position seiner Geschichtsphilosophievorlesungen. Wie kann, wenn das so ist, stimmen, was ich behauptet habe: daß die Geschichtsphilosophie — auch und gerade die des deutschen Idealismus — eine Theodizee sei nach dem *Ende* Gottes und durch das *Ende* Gottes?

Auf diesen Einwand antworte ich folgendermaßen: gewiß, es gibt diese Wiederkehr Gottes in der Geschichtsphilosophie insbesondere des deutschen Idealismus; aber Gott kehrt dort wieder in eigenartiger Gestalt, nämlich als ohnmächtiger Gott. Der Gott der Postulatenlehre — der bei Kant, beim frühen Fichte, beim frühen Schelling — hat nur als ideelles Werkzeug Realität: es genügt, wenn er glaubhaft fingiert wird. Und in Bezug auf Hegels Gott hat jenes post-festum-Argument recht, das in der „Heiligen Familie“ Marx gegen Hegels „absoluten Geist“ formuliert. Ich zitiere: „Was Hegel betrifft, so rühmte sich ja dieser, Gott am Ende der Philosophie als absoluten Geist zu haben“; aber dieser Gott ist ohnmächtig, weil er „erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles getan ist“ (XIII 91). Diejenigen, die die betreffenden Marx-Stelle kennen, werden sich beschweren, daß ich nicht korrekt zitiert habe. Aber ich habe korrekt zitiert, nur freilich nicht Marx, sondern Schellings „Philosophie der Offenbarung“: da nämlich kommt das Argument her, das dann Marx so formulierte: „Hegel (läßt) ... den absoluten Geist ... nur zum Schein die Geschichte machen ... da der absolute Geist

nämlich erst post festum im Philosophen zum Bewußtsein kommt“ (322): er kommt erst, wenn in der Geschichte schon alles gemacht ist, und ist daher nicht wirklich der Schöpfer. Schließlich: Schellings weltalterphilosophischer Gottesbegriff ist — das hat Habermas in seiner Dissertation und dem Aufsatz „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus“ gezeigt — bestimmt durch die „Idee einer Contraction Gottes“: Gott zieht sich „in sich selbst“ und „in die Vergangenheit“ zurück und überläßt durch diesen Rückzug die Geschichte der menschlichen Freiheit: Gott wird durch seine Demission gewissermaßen zum Initiator des Linkshegelianismus und zum indirekten Protektor auch noch der Kritischen Theorie. Das — die Idee eines zugunsten menschlicher Freiheit sich in die Ohnmacht zurückziehenden Gottes — ist ein Gottesbegriff, der in Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“ und in Heideggers Gedanken der „Epoche des Seins“ weiterwirkt: Gott ist hier der, der für seine Ohnmacht optiert.

Darum kann ich meine Zurückweisung des genannten Einwandes folgendermaßen zusammenfassen: meine Interpretation der Geschichtsphilosophie als Theodizee nach dem Ende Gottes und durch das Ende Gottes ist kompatibel mit der Rehabilitierung Gottes in der Geschichtsphilosophie mindestens des deutschen Idealismus, weil dort Gott in veränderter Gestalt wiederkehrt: als der instrumentalisierte Postulatengott, als der post-festum-Gott, als der sich zurückziehende Gott ist der geschichtsphilosophisch reaktivierte Gott der ohnmächtige, der gottlose Gott, oder anders gesagt: Gott ist dort der Gott nach dem Ende Gottes.

5. (Neognostizismus der etablierten Geschichtsphilosophie). — Der entscheidende Schritt von der Theodizee zur Geschichtsphilosophie ist also das Ende Gottes, und zwar auch dort, wo die Geschichtsphilosophie Gott scheinbar reaktiviert. Durch diesen Schritt wird — im Prozess Mensch gegen jenen, der angeklagt ist, schuld an den Übeln der Welt zu sein — der Angeklagte „Gott“ ersetzt durch den Angeklagten „Mensch“; aber indem der Mensch in die Stelle Gottes eintritt, muß er selber quasi zum Gott werden: zum Schöpfer und Erlöser, jedenfalls zum Absoluten.

Das steht im Widerspruch zu dem, was der Mensch wirklich ist; denn der Mensch ist nicht absolut, sondern der Mensch ist endlich.

Die Geschichtsphilosophie aber zwingt den Menschen, sich über seine Endlichkeit hinwegzusetzen. Das bedeutet im hier verfolgten Zusammenhang: indem der Mensch geschichtsphilosophisch zum Weltschöpfer avanciert (zum Urheber der geschichtlichen Welt), wird nunmehr der Mensch angeklagt, letztverantwortlich zu sein für ihre Übel. Die ganze Wucht dieser aus der Theodizee überkommenen Anklage trifft jetzt den Menschen. Wie kann er sich rechtfertigen? Auch er versucht — nunmehr geschichtsphilosophisch: ich deutete das schon an — eine Verteidigung durch eine optimistische Lösung mit Hilfe eines Bestmöglichkeitsarguments: die Welt ist zwar noch nicht gut, aber sie wird schon werden; die Menschen werden ihre Geschichte zu einem guten Ende bringen; die vorläufigen Zustände — Zustände unvermeidlicher Widersprüche, der Entfremdung, d.h. der Übel — sind Mittel zum guten Endzweck; und dieser Endzweck rechtfertigt, er heiligt diese Mittel. Aber dieses Argument, das doch problematisch ist, wird zusätzlich belastet durch Enttäuschungserfahrungen, die die Geschichtsphilosophie begleiten, seit sie — zuerst durch die französische Revolution — in die Wirklichkeit umgesetzt wurde: diese Wirklichkeit bleibt — um mich vorsichtig auszudrücken — hinter den geschichtsphilosophischen Erwartungen zurück. Das hängt — kurz gesagt — allemal damit zusammen, daß die Geschichtsphilosophie den Menschen Allmacht zumutet, die sie nicht haben. Wo diese Enttäuschungserfahrungen dominieren, potenziert sich die an den Menschen gerichtete Anklage wegen der Übel. Darum sucht er zusätzliche Entlastung durch ein Entlastungsarrangement, das ich nenne: die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Der Mensch braucht — angesichts dieser nun an ihn gerichteten übermächtigen Anklage — sozusagen ein Alibi, einen Sündenbock, einen, von dem er sagen kann: nicht ich bin — nicht wir sind — schuld an den

Übeln, sondern ‚der‘ ist — ‚die‘ sind — schuld an den Übeln. Der einschlägig optimale Sündenbock war offensichtlich Gott; doch der steht jetzt — im geschichtsphilosophischen Zeitalter, dem nach dem Ende Gottes — nicht mehr zur Verfügung. Darum muß das, was zuvor (im Zeitalter der klassischen Theodizee) als Anklage des Menschen gegen Gott — als transzendenter, sozusagen als menscheitsaußenpolitischer Streit — abgemacht werden konnte, jetzt als Anklage des Menschen gegen Menschen — also als immanenter, als menscheitsinnenpolitischer Streit — ausgefochten werden. Folglich muß geschichtsphilosophisch — seit die Menschen selber die Urheber sind — der Sündenbock nunmehr unter den Menschen selber gefunden werden. Wo — entsprechend dem Ansatz der Geschichtsphilosophie — stets die Menschen es gewesen sind, kommt es — in Bezug auf die Übel und die trotz des Fortschritts bleibenden Übel — zur entlastenden These, daß zwar die Menschen es gewesen sind, aber stets nur die anderen Menschen. Das Entschuldigungsarrangement der Kunst, es nicht gewesen zu sein, realisiert sich als Beschuldigungsarrangement: als die Kunst, es andere Menschen gewesen sein zu lassen. Die geschichtsphilosophisch zum absoluten Geschichtstäter stilisierten Menschen: unterm Druck von Enttäuschungserfahrungen und unterm Zwang, sich von der aus der Theodizee überkommenen und an den Menschen umadressierten Anklage wegen der Übel zu entlasten, zerfallen sie gewissermaßen in zwei Versionen des Menschen: in die, die das, was in der Geschichte schon getan ist und noch nicht gut ist, getan haben, und die, die das, was in der Geschichte noch getan werden muß und gut werden wird, tun werden; in diejenigen also, die für das vorhandene Übel verantwortlich sind, und die, die für das kommende Heil tätig sind: in die Verräter der Zukunft und die Täter der Zukunft, in die Reaktionäre und die Progressiven, in die Schuldigen und die Unschuldigen, die Bösen und die Guten, in die Schöpfer des schlechten Bestehenden und die Erlöser von diesem schlechten Bestehenden und in genau diesem Sinne: in ‚Schöpfermensch‘ und ‚Erlösermensch‘.

Diese Spaltung des Geschichtstäters in einen bösen und einen guten, sie erinnert an eine alte philosophische Position: sie ist — scheint mir — die Diesseitsvariante der Theologie der Gnosis, die sich zum Manichäismus radikalisierte. Was (häretisch) schon damals — in der frühen christlichen Theologie, etwa bei Marcion, also längst ehe die Theodizee sich als ausdrücklich philosophische Disziplin formierte — angesichts der Frage nach dem Ursprung der Übel trotz der Güte Gottes zur Entlastung Gottes gedacht war: seine Doppelung in einen finsternen Demiurgen, der die Übel verursacht, und einen strahlenden Retter, der von den Übeln erlöst: diese Spaltung Gottes aus Theodizeegründen in den „Schöpfergott“ einerseits, den „Erlösergott“ andererseits, wird offenbar geschichtsphilosophisch wiederholt dort, wo die Geschichtsphilosophie — zur Verteidigung des zum Geschichtstäter avancierten Menschen gegen die Anklage, die mit Hinweis auf die Übel des vorhandenen Geschichtszustandes gegen ihn erhoben wird — Feindschaft setzt zwischen ‚Schöpfermenschen‘, die für die Übel, und ‚Erlösermenschen‘, die für die Rettung zuständig sind. Darum nenne ich diese neuerliche Spaltung des Absoluten im Blick auf diese alte gnostische und nachgnostische, nämlich manichäische, Position: den Neognostizismus der etablierten Geschichtsphilosophie. Ich möchte damit unterstreichen: so sehr blieb die Geschichtsphilosophie nach dem Ende Gottes eine Theodizee, daß dort, wo sie den Menschen zum Absoluten stilisierte und dadurch jener Anklage aussetzte, die in der Theodizee Gott galt, zu seiner Entlastung Lösungen wiederholt werden, die in der philosophischen Tradition zur Debatte standen, längst ehe die Philosophie selbst ausdrücklich zur Theodizee sich formierte: nämlich die gnostische Lösung einer zur Feindschaft stilisierten Differenz zwischen Schöpfer und Erlöser, die neomanichäistisch bzw. neomarcionitisch profan radikalisiert wird zum absoluten Konflikt — zur Feindschaft — zwischen Menschen und Menschen. Die avancierte Geschichtsphilosophie wiederholt — in dieser Diesseitsvariante und marcionitisch bzw. manichäistisch radikalisiert — die gnostische Lösung.

Das gibt Anlaß, in folgender Form auf meine Anfangsüberlegung zurückzukommen. Hans Blumenbergs „die Neuzeit ist die zweite Überwindung der Gnosis“ „setzt“ — fügt

Blumenberg hinzu — „voraus, daß die erste Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht gelungen war“. Indes: vielleicht mißlingt auch „die zweite Überwindung der Gnosis“: die Neuzeit? Jedenfalls — das möchte ich hier nur andeuten — muß man fragen: was bedeutet es, daß die Geschichtsphilosophie — in einer profanen Variante — die Position der Gnosis wiederholt, wenn doch die Neuzeit deren zweite Überwindung ist: Vielleicht folgt daraus, daß nicht zutrifft, was noch allenthalben unterstellt wird: es trifft nicht zu daß die Geschichtsphilosophie die eigentliche Philosophie der Neuzeit ist. Wenn sich die Geschichtsphilosophie als Rückfall erweist in eine — nämlich die gnostische — Position, deren zweite Überwindung die Neuzeit ist, dann gilt vielmehr: in der Geschichtsphilosophie kulminiert nicht, in ihr mißlingt die Neuzeit; die Geschichtsphilosophie ist — gerade weil sie zur Gnosis tendiert — die Gegenneuzeit.

Quelle: Norbert W. Bolz/Wolfgang Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1983, S. 160-167.