

Das Gesetz der Neuzeit

Autor(en): **Taubes, Jakob**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **15 (1947-1948)**

PDF erstellt am: **05.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758466>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DAS GESETZ DER NEUZEIT

VON JAKOB TAUBES

Wir bringen aus dem demnächst bei Francke AG., Bern, erscheinenden Werk über die «Abendländische Eschatologie» einige grundsätzliche Partien, die sich im Epilog zu einer Deutung abendländischer Existenz und zur Feststellung vom Ende der Neuzeit verdichten. Die Studien des jungen Philosophen, die dem innersten Geschehen abendländischer Geschichte nachgehen, enthüllen neuartig die Strukturen des Abendlandes und bieten einen vertieften Beitrag zur Frage nach dem Sinn des gegenwärtigen Geschehens und nach den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters.

Die Geschichte der neuzeitlichen Eschatologie läßt, wenn der Blick auf das wesentliche Geschehen geheftet bleibt, eine gesetzmäßige Rhythmik erkennen. Die Summe der Eschatologie faßt sich in der alten apokalyptischen Formel: Reich Gottes auf Erden, zusammen. 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 Reiches Gottes drängt zur Verwirklichung. Dieser Rhythmus von Verkündigung und Verwirklichung, von «ecclesia spiritualis» und «auf Erden» durchzieht das eschatologische Geschehen.

So sprengt die joachimitische Theologie der Geschichte 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 kündeten 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 spiri-

tualis *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 ihre Triumphe feiert, ist nicht zufällig, und schon Dostojewskij 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 die Welt des Rationalismus verwirklicht sehen, sondern das Reich Gottes als ein zukünftiges prophezeien. Die «Erziehung des Menschengeschlechts» ist das erste Manifest des philosophischen Chiasmus, der die Eschatologie des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel bestimmt. Die Konstellation Joachims ist wieder hergestellt. In der «Philosophie der Weltgeschichte» bewegt sich *Hegel* in der Bannmeile Joachims. Das «Reich Gottes» der Hegelschen Philosophie der Religion ist identisch mit dem «intellectuellen 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 «intellectuelle Reich» auf Erden verwirklichen. *Marx* will die Welt am Leitfaden der Hegelschen Vernunft revolutionieren. Die Arbeiterklasse weiß sich, nach Engels, als Erbin des deutschen Idealismus. Mit dem Marxismus verbinden sich Gruppen utopischer Sozialisten, die, wie der Kreis um Weitling, noch direkt an die Täufer anknüpfen. Notwendig taucht auch bei Karl Marx das Problem der Gewalt auf und er rechtfertigt

das Gewaltrecht der Revolution. Die Philosophie der Revolution ist, wie Sorel eindeutig enthüllt, die Philosophie der Gewalt.

Während jedoch Münzer in seiner Kritik der mittelalterlichen Welt das religiöse und soziale Element vereinigt, wird am Ende der bürgerlichen Welt die Kritik von Marx und Kierkegaard getrennt geführt. So fern Marx und Kierkegaard einander scheinen, so nah sind sie miteinander im gemeinsamen Angriff gegen die bürgerliche Gesellschaft und im Entspringen aus Hegel verwandt. Marx richtet seine Kritik auf die Selbstentfremdung, die für den Menschen der Kapitalismus ist, Kierkegaard richtet seine Kritik auf die Selbstentfremdung, die für den Christen die Christenheit 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 Aeußerlichkeit 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 entschiedene Einseitigkeit des *Interesses* im allseitigen Element der Wirklichkeit.

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 Aeon 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.» 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 Alt-Europa 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 Aeon 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 Vergangenen 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 offenhält für die ersten Zeichen des kommenden Tages. Wie viele für das Kommende aufgesprengt sind, zählt nicht. Wer jene sind, das entscheidet über ihren Standort; denn sie sind es, die vermessen die Maße des Seins, 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 Aeons 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 Aeußere jedem Ding, weil Er ist alles. 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 ein. 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 verguckt, sondern sie als Finsternis erschaut, wenn der Mensch seine

Gehäuse als Verstellungen erkennt, wenn er seine Insistenz als Versteifung verspürt, sein eigen Maß als Lüge und Irrtum entlarvt, tagt's auch in der Menschenwelt, vollzieht sich die Wendung von der Insistenz zur Existenz. Indem es tagt, kehren sich alle Maße um. Der Mensch ist dann heimgeholt 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 Aussonderung. Heiligsein 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.