Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 51 (2004)

Heft: 1-3

Artikel: "Gott sagen heisst, dem Tod widerstehen!" : die Herausforderung Leo Schestows

Autor: Manemann, Jürgen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761178

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JÜRGEN MANEMANN

«Gott sagen heißt, dem Tod widerstehen!»

Die Herausforderung Leo Schestows

Heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, im Zeitalter der Nach- oder Noch-Moderne scheinen wir am Ende mit dem Neuen angelangt, in einer Welt fortwährender Veränderungen, in der nichts wirklich anders wird.[1] Die geistige Signatur unserer Zeit ist durch eine Permanenz der Gegenwart charakterisiert, die sie als eine säkularisierte Ewigkeit erscheinen läßt, in der Zukunft als Einbruch des Neuen, des Unbekannten nicht mehr zugelassen wird. Wenn Zukunft jedoch so wahrgenommen wird, von Ankunft und Herkunft abgelöst, ist sie nichts anderes als die Prolongierung der Gegenwart. Daß Zukunft und Gegenwart bis zur Unkenntlichkeit miteinander verschmelzen, ist nicht zuletzt verursacht durch die Akzeleration der Modernisierung[2]; denn aufgrund der ihr inhärenten Bewegung meint die Gesellschaft, zukunftsfähig zu sein. Mittels der Bewegung werden beide, Gegenwart und Zukunft, zu Synonymen. Dadurch entzieht sich die Gegenwart der Legitimationsfrage, denn: «Zukunft braucht sich nicht zu legitimieren, hat immer Recht, ist immer stärker.»[3] So ist das, was ist, und das, was sein wird, mehr wert, als das, was gestern war. Gegenwart und Zukunft avancieren zu Wertbegriffen.[4]

Gegen diese Endzeit, die von den einen emphatisch bejubelt, von den anderen melancholisch diagnostiziert wird, gegen dieses säkularisierte und leere Kontinuum kämpft die biblische Offenbarung mit ihrer

[1] Vgl. BOLZ, Norbert, Die Splitter des Zeitpfeils. Orientierung in der Nachgeschichte, in: MANEMANN, Jürgen (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie. Bd. 3: Befristete Zeit, Münster 1999, 124–134, 124/125.

[2] Vgl. ROSA, Hartmut, Rasender Stillstand? Individuum und Gesellschaft im Zeitalter der Beschleunigung, in: MANEMANN (s. Anm. 1), 151–176.

[3] GROSS, Peter, Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert, Frankfurt 1999, 58.

[4] MANEMANN, Jürgen, «Hoffnung um der Hoffnungslosen willen» (W. Benjamin) – Politisch-theologische Perspektiven im Zeitalter der Noch- oder Nachmoderne, in: NACKE, Bernd (Hg.), Visionen, die wir brauchen? Würzburg 2001, 359–374 (Christentum und Gesellschaft – Perspektiven für das 21. Jahrhundert).

Rede vom Gott der Lebenden und der Toten. Tiemo Rainer Peters hat es auf den Punkt gebracht:

> «Daß kein Tod mehr sei, kein Leid, kein Geschrei, kein Schmerz, daß neue Erde und neuer Himmel werde (...) – (d)iese Hoffnung ist so stark, so sehr nicht zwar Theorie, aber durch Leiden geprägt, daß man an einem Heil zu zweifeln beginnt, in dem dieser Traum nicht eingelöst wäre. Eher müßte allen vernünftigen Argumenten widersprochen werden, als daß das Recht der Menschen – aller Menschen – vergessen werden dürfte, radikal erlöst zu werden, gerechtfertigt für immer.»[5]

Angst vor Gleichgültigkeit, Widerstand gegen todbringende, eingeschliffene Gewohnheiten – die Forderung nach einer ars vivendi ist zentral für biblisches Denken.[6] Und «die größte Anstrengung des Lebens ist, sich nicht an den Tod zu gewöhnen.»[7]

Dieser Satz könnte auch als Motto über dem Werk eines Denkers stehen, der Zeit seines Lebens gegen den Tod, d. h. wie verrückt für Möglichkeit gekämpft hat: Leo Schestow. Sein Leben war das eines Exilierten, eines Grenzgängers, der ein Wissen davon besaß, daß *eine* Leiderfahrung ausreicht, um all das, was man für seine Weltanschauung hielt und worin man den Sinn und die Freude seines Lebens sah, auf den Kopf zu stellen und in Fetzen zu reißen.[8] In seinem Hauptwerk «Athen und Jerusalem» schrieb er 1938: «Offenbar erfährt das Wissen eines Menschen, der Unrecht (...) schwer empfindet, (...) ganz unerwartet in seinem tiefsten Wesen irgend welche unverständlichen und geheimnisvollen Veränderungen.»[9] Als Philosoph, dessen Philosophie ein einziges «Memento Mori»[10] war, plädierte er deshalb für eine religiöse Philoso-

[5] PETERS, Tiemo Rainer, Tod wird nicht mehr sein, Zürich et al. 1978, 50.

[6] Vgl. DERS., Ars moriendi. Die Christen und der Tod, in: SCHWANDT, Hans-Gerd (Hg.), Leben im Angesicht des Todes, Hamburg 1992, 63–84.

[7] CANETTI, Elias, Über den Tod, München 2003, 45.

[8] Vgl. CHECHOV, Anton, Eine langweilige Geschichte, in: DERS., Drei kleine Romane, Berlin [5]1997, 78.

[9] SCHESTOW, Leo, Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie, München 1994, 47.

[10] An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, daß die folgenden Überlegungen in einem Gesprächs- und Diskussionszusammenhang mit Michaela WILLEKE entwikkelt worden sind. In ihrer Examensarbeit («Memento Mori». Das Denken Leo Schestows im Spannungsfeld von Philosophie und biblischem Denken, unveröff. Examensarbeit, Münster 2000) hat sie zentrale Kategorien des Denkens von Schestow benannt und diese im Hinblick auf eine fundamentaltheologische Neuvergewisserung des Offenbarungsbegriffs zugespitzt. Derzeit arbeit sie an einer Doktorarbeit zu Schestow, in der sie den russischen, jüdischen und existenzphilosophischen Hintergrund seiner Philosophie zu rekonstruieren und ihre fundamentaltheologische Relevanz herauszuarbeiten versucht.

phie, die diesen Veränderungen auf den Grund geht und zugleich ein Gespür dafür entwickelt, daß das Unmögliche nicht ohne Gott, ohne Offenbarung gedacht werden kann.

I. Biographische Eckdaten

Wer war Leo Schestow?[11] Lew Isaakowitsch Schestow (eigentlicher Familienname Schwartzmann) wurde am 31. Januar 1866 als Sohn eines wohlhabenden Großkaufmanns in Kiew geboren. Nach dem Studium der Rechtswissenschaften in Moskau und Kiew lebte er von 1895 bis 1914 vorwiegend im westlichen Ausland. Von 1914–17 weilte er mit seiner Frau und den beiden Töchtern wieder in Moskau. Trotz seiner Tätigkeit als Geschäftsmann – von 1908 an mußte er sich intensiv um die Leitung des väterlichen Geschäfts kümmern – unterhielt Schestow Gesprächskontakte zu diversen intellektuellen Kreisen. Nach der russischen Revolution verließ er Rußland 1920 für immer und emigrierte nach Paris, wo er sehr schnell das Interesse französischer Intellektueller auf sich zog. Während der Jahre 1923–38 hielt er an der russischen historisch-philologischen Fakultät Philosophie-Vorlesungen. Es waren v. a. zwei Ereignisse, die sein Leben erschütterten: das Revolutionsjahr 1905, das sich in einen Pogrom entlud, dem viele Juden zum Opfer fielen, und der Tod seines vorehelichen Sohnes Sergej an der Front des Ersten Weltkriegs. Schestow starb am 20.11.1938 in Boulogne-sur-Seine bei Paris. Nach seinem Tod wurde er nahezu vergessen, sowohl in Rußland als auch im Westen. Erst in den letzten Jahren ist ein neues Interesse an seinen Arbeiten in Frankreich, besonders in den USA und in Rußland erwacht.

II. Schestows religiöse Philosophie

Menschliche Erkenntnis ist eine «Zwillingstätigkeit»: «Der Mensch erkennt, und er ist sich auch dessen bewußt.»[12] Zwischen beiden Tätigkeiten kann entweder eine Trennung, ein reziprokes oder ein asymmetrisches Wechselwirkungsverhältnis bestehen. Im 17. Jahrhundert setzte sich

[11] Vgl. DAHM, Helmut, Lev Isaakovič Šestov – Svarcman (1866–1938), in: DERS., Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und des 20. Jahrhunderts, München 1979, 227–252. Ferner: WILLEKE, «Memento Mori» (s. Anm 10). Einen guten Einblick in Leben und Werk gibt: VALEVIČIUS, Andrius, Lev Shestov and His Times. Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl, New York 1993.

[12] TOULMIN, Stephen, Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt 1983, 12.

letzteres durch: Die Erkenntnistheorie wurde wesentlich «im Lichte damaliger Vorstellungen über die Ordnung der materiellen Natur (z. B. in der Physik) wie auch die geistigen und körperlichen Fähigkeiten des Menschen (z. B. in der Psychologie und Physiologie)» entwickelt.[13] Aus den daraus abgeleiteten Axiomen (Materie ist passiv, geometrisches Wissen ist umfassender Maßstab unverrückbarer Gewißheit) wurde der Anspruch formuliert, daß wahre Erkenntnis sich entweder auf unverrückbare, für sich selbst sprechende Daten oder auf so vollständige und strenge Argumente wie in der reinen Mathematik stützen sollte.[14] Der Wissenschaftstheoretiker Stephen Toulmin sieht das Vertrauen, das in diese Erkenntnis gelegt wurde und wird, darin begründet, «daß sie unsere eigene Schöpfung ist.»[15]

Gegen dieses Denken, das unsere eigene Schöpfung ist und das Notwendigkeit und Wahrheit als Synonyme versteht, protestiert Schestow im Namen der Toten mittels der Offenbarung. Seine ganze Philosophie ist ein Kampf gegen das Denken der Notwendigkeit, die ἀνάγκη, und die Suche nach einem notwendenden Denken. Die Vernunft steht ihm zufolge für die erste Denkform, die Offenbarung für die zweite. Sein Projekt ist deshalb nicht das einer auf Vernunft zentrierten Religionsphilosophie, sondern der Entwurf einer religiösen Philosophie. Darunter versteht er

> «nicht ein Forschen nach einer vorewig existierenden, unveränderlichen Gliederung und Ordnung des Seins, (...) nicht ‹Besinnung›, (...) auch nicht ein Erfassen des Unterschiedes zwischen Gut und Böse, welches der gequälten Menschheit Beruhigung verspricht. Die religiöse Philosophie ist eine unter maßlosen Spannungen, durch Abkehr vom Wissen, durch den Glauben geborene Überwindung der falschen Angst vor dem unumschränkten Willen des Schöpfers (...) sie ist der (...) Kampf um die ersterschaffene Freiheit und das in der Freiheit verborgene göttliche ‹sehr gut›.»[16]

Schestows religiöse Philosophie ist radikal. Dies zeigt sich bereits daran, daß er das Tertullian zugesprochene Axiom «credo quia absurdum» bemüht und auch bei dessen antinomischen Sätzen ansetzt: «Gekreuzigt wurde der Sohn Gottes: nicht erfüllt es mit Scham, weil es schändlich ist. Und gestorben ist der Sohn Gottes: es ist durchaus glaublich, weil es ungereimt ist. Und wurde begraben und ist wieder auferstanden, weil es

[13] Ebd., 26.
[14] Vgl. ebd., 33.
[15] Ebd., 38.
[16] SCHESTOW, Athen und Jerusalem (s. Anm. 9), 38.

unmöglich ist.»[17] Vor Tertullian hatte Philon einen friedlichen Ausgleich zwischen der Offenbarung und der Wissenschaft versucht. Aber das, was Philon einen «friedlichen Ausgleich» nannte, ist für Schestow Verrat. Tertullian hat dies s. E. klar erkannt. Er wußte, daß Athen und Jerusalem niemals zu einem Einverständnis geführt werden können. Seine eindringlichen Formeln waren das *novum organum*, mit dem er den anfänglichen Versuch unternahm, sich Zugang zum Buch des Lebens zu verschaffen.

Es verwundert deshalb nicht, daß Schestow – sich auch auf Pascal berufend – den Versuch der Theologie, Vernunft mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, als Abfall vom Glauben bezeichnet. Nicht die Vernunft, sondern Gott – so Schestow – ist der Befreier. Abgekürzt gesprochen: Glaube ist Wunder, Vernunft Notwendigkeit. Schestow sieht den Denker mithin an einer Biegung stehen, an der er entscheiden muß, welchen weiteren Weg er gehen möchte: «(...) den Weg der prophetischen Inspiration – oder de(n) Weg des vernunftmäßigen, beziehungsweise des sogenannten philosophischen Suchens.»[18]

Das Wesen der Heiligen Schrift besteht Schestow zufolge darin, daß sie ohne Beweise auskommt. Man denke etwa an Abraham: «Ein Mensch ging aus, ohne zu wissen, wohin er käme – kann denn die Vernunft so etwas auch nur verzeihen, geschweige denn billigen?»[19]. Seine Antwort: Nein! «Unsere Sündigkeit, unsere Schwäche, unsere Nichtigkeit (...) besteht darin, daß wir nicht auszugehen wagen, ohne vorher gefragt zu haben, was uns am neuen Ort erwarte.»[20] Die Griechen hatten dies vorzüglich begriffen. Das jüdische Land der Verheißung erschien ihnen als wilde Phantasmagorie, und die Bereitschaft Abrahams, auszugehen ohne zu wissen, wohin er kommen würde, rief in ihnen all die Empörung und sogar die Verachtung hervor, zu der sie fähig waren. Die Polemik des Celsus beispielsweise, des ersten Griechen, der aufrichtig in einen ernsthaften Streit mit den Christen eintrat, die damals noch bloß als jüdische Sekte galten, war hauptsächlich gegen die sinnlose und für die Griechen unerträgliche Überzeugung gerichtet, daß es Dinge gibt, die außerhalb oder sogar über allen Beweisen stehen.[21]

Schestow stellt Philosophie und Prophetie antithetisch gegenüber: Das höchste Gut ist den Philosophen die seelische Ruhe, die man nur

[17] Zit. nach: ebd., 311.

[18] DERS., Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen, Hamburg-München 1963, 60.

[19] Ebd., 61.

[20] Ebd., 61–62.

[21] Vgl. ebd., 63.

durch die unbedingte Erfüllung aller Gebote der Vernunft und durch die Lossagung vom eigenen, persönlichen Willen erreicht.[22] Die Propheten hingegen kannten keine Ruhe. Im Gegenteil! Sie personifizierten geradezu die Unruhe. Ruhe war für sie eher Tod als Leben. «Darum», so Schestow, «hat man die Philosophen oft geachtet und verehrt, die Propheten hingegen stets gehaßt und verfolgt.»[23] Während der Philosoph sich dem Tod unterwirft, fordert der Prophet ihn heraus.[24] Schestow schreibt:

> «Wir können über die Propheten lachen, sie verachten, können behaupten, die Propheten hätten ihre ‹Offenbarung› bloß ‹erfunden›, können schließlich (das wäre allerdings das schlimmste, ist aber heutzutage sehr üblich) die uns befremdende Phantastik ihrer flammenden Einbildungskraft ehrerbietig bewundern – das alles ist zulässig. Doch darf man nicht, wie Philon, Solowjow oder Tolstoj, aus der Heiligen Schrift deren Seele nur zu dem Zweck ausmerzen, um die griechische Vernunft mit der biblischen Offenbarung zu ‹versöhnen›. Alle Versuche dieser Art führen unvermeidlich zu ein und demselben Ergebnis: der Selbstherrlichkeit der Vernunft.»[25]

Von welchem Gott reden Philosophen, von welchem Propheten?

1. Der Gott der Philosophen

Die Philosophie hat mit dem Blick auf die Erde begonnen. Man denke etwa an Thales, den Aristoteles den Vater der Philosophie, genauer der antiken Philosophie nannte. Die Philosophen waren von Beginn an gebrannte Kinder, wußten sie doch:

> «Wenn Thales schon auf Erden in einen Brunnen fiel, so versprachen seine Wolkenwanderungen, wie die Thrazierin ganz richtig folgerte, nichts Gutes. Wir müssen erst lernen, auf Erden sicher zu gehen, dann wird uns auch im Himmel der Erfolg gesichert sein. Und umgekehrt: wer sich in unserer Welt nicht zu orientieren versteht, der wird auch in anderen Welten nichts entdecken (...).»[26]

Thales faßte also den Entschluß, «von nun an nicht mehr aufs Geratewohl hinzugehen, wo Gott ihn hinführen wolle, sondern bevor er weitergeht, sorgfältig vor sich hinzusehen, wo er seinen Fuß hinsetzt.»[27] Aus dem Projekt der Philosophie wurde somit die Überzeugung von der Un-

[22] Vgl. ebd., 64.
[23] Ebd., 65.
[24] Vgl. ebd., 66.
[25] Ebd., 67.
[26] DERS., Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten, Berlin 1929, 12.
[27] Ebd., 16.

erschütterlichkeit der methodologischen Kunstgriffe bei der Auffindung der Wahrheit geboren. Die conditio sine qua non dieser Überzeugung war das Verschütten der Frage, woher diese Überzeugung denn überhaupt kommt. Warum? «(...) nur eine solche Überzeugung ist von Dauer, bezüglich deren niemand sich zu erinnern oder zu erraten vermag, von wo und seit wann er sie hat.»[28] Schestow setzt hier – ähnlich wie Norbert Elias und vor allem Michel Foucault – subversiv auf eine «Archäologie des Wissens».[29]

So verwundert es Schestow zufolge nicht, daß die Blicke der Philosophen vom Altertum bis zur Gegenwart der Mathematik gelten. «Gewöhnlich gilt Descartes als Vater der neuen Philosophie. In Wahrheit aber» – so Schestow – «war der Vater der neuen Philosophie Spinoza»:

> «Es ist selbst für einen Blinden klar, daß die Gleichung: ‹Gott=Natur=Substanz› bedeuten sollte, man dürfe und brauche Gott in der Philosophie keinen Platz mehr einräumen. Anders ausgedrückt: wenn man nach der letzten Wahrheit suche, so müsse man sich ebendorthin wenden, wo sich auch die Mathematiker hinwenden, wenn sie ihre Probleme lösen. Zeichnet sich doch die Mathematik durch die für uns so verführerische Exaktheit und Sicherheit und die hiermit zusammenhängende Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit ihrer Urteile deshalb aus, weil sie auf alles Menschliche verzichtet hat (...).»[30]

Selbst Gott wird einer Ordnung unterworfen, die wiederum Ausdruck seines Wesens sein soll.[31] Gott habe also allein nach den Gesetzen seiner Natur gehandelt und sei von niemandem gezwungen worden. Es ist evident, so Schestow, daß hier nicht vom biblischen Gott die Rede ist, der einst in biblischen Zeiten lebte, den Himmel, die Erde und die Menschen nach seinem Ebenbilde schuf, der sowohl liebt als auch begehrt, sich aufregt und bereut, mit den Menschen sich streitet und zuweilen sogar im Streit mit den Menschen den kürzeren zieht.

Schestow sieht in einer solchen, auf das Allgemeine fixierten Philosophie eine Perhorreszierung der Vernunft, denn die Vernunft, die über Dreiecke und Senkrechte gebietet, meint nun auch, das souveräne Recht innezuhaben, in keinerlei Widerspruch zulassendem Ton festzustellen, daß ein solcher Gott wie der biblische kein allervollkommenstes und nicht einmal ein vollkommenes Wesen und folglich überhaupt kein Gott sei. Wer sich weigern sollte, dieses Recht anzuerkennen, dem wird be-

[28] Ebd.

[29] Vgl. ELIAS, Norbert, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt 1988; FOUCAULT, Michel, Archäologie des Wissens, Frankfurt 2002.

[30] SCHESTOW, Auf Hiobs Waage (s. Anm. 26), 20.

[31] Vgl. ebd., 20.

deutet, daß ihn das Schicksal des Thales ereilen wird: «(...) er werde in den Brunnen fallen und alle irdischen Freuden würden für ihn unzugänglich sein.»[32]

Die Vernunft gebiert so aber gerade nicht Freiheit, sondern Gehorsam, «denn nur dann, wenn alle Menschen sich bereit erklären würden, sich einem Prinzip unterzuordnen, ließe sich, nach diesen Vorstellungen, jene ‹Harmonie› verwirklichen, die ebenfalls als die höchste und idealste Errungenschaft betrachtet wird.»[33]

Schestow geht es um den Aufweis, daß das Wahrheitssuchen der Menschen letztlich nicht Suche nach Wahrheit, sondern eine Jagd nach allgemeingültigen Urteilen ist:

> «Dem Menschen genügte es nicht, im Besitze der Wahrheit zu sein. Er wollte etwas anderes, etwas – wie ihm schien – ‹Besseres›: daß seine Wahrheit eine Wahrheit ‹für alle› sei. Um ein Recht hierauf zu haben, schuf er die Fiktion, daß er diese Wahrheit nicht selbst schaffe, sondern sie fertig, und zwar nicht von einem Wesen wie er selbst, das heißt von einem lebendigen, also vor allem unbeständigen, veränderlichen, launischen Wesen beziehe, sondern sie aus den Händen eines Wesens erhalte, das keine Veränderungen kennt und will, da es überhaupt nichts will und sich weder um sich selbst, noch um irgend jemanden anderen kümmert: daß er es aus den Händen dessen empfange, das uns lehrt, daß die Winkelsumme eines Dreiecks zwei rechte beträgt. Wenn aber die Wahrheit ein so besonderes und unbedingt unbeseeltes Wesen zur Quelle hat, so läuft die menschliche Tugend vollständig auf Selbstentsagung hinaus. Unpersönliche und leidenschaftslose Wahrheit einerseits und die Bereitschaft, dieser Wahrheit alles zu opfern anderseits.»[34]

Das ist, so Schestow, offenkundig das *primum movens* der Philosophie. Ergo lautet das erste Gebot der modernen Philosophie: Du sollst dich freimachen von allen Voraussetzungen.[35] Die Wahrheit, sagt Descartes, sei nur in dem enthalten, was klar und deutlich erkannt werden könne.[36] Ihr Kompaß ist das: Cogito, ergo sum, das Schestow interpretiert als Sum cogitans.[37] Er schreibt: «Schon beten sie nicht mehr: ‹Unser täglich Brot gib uns heute und vergib uns unsere Schuld›, sondern sie schlagen Gott nur höflich vor, sich in die menschlichen Angelegenheiten nicht einzumischen (...).»[38]

[32] Ebd., 22.
[33] Ebd., 23.
[34] Ebd., 25.
[35] Vgl. ebd., 361.
[36] Ebd., 362.
[37] Vgl. ebd., 181.
[38] Ebd., 366.

Die Griechen, allen voran Aristoteles und Epiktet, unterwarfen sich der Notwendigkeit und versöhnten sich mit ihr. Anders Plato, obwohl er nicht schlechter als Aristoteles oder Epiktet alle Gefahren erkannt hatte, die einem Menschen drohen, der sich weigert, sich ihrer Macht zu unterwerfen. Schließlich hat er doch «gesehen», daß man im Jahre 399 Sokrates vergiftet hatte. «Nichtsdestoweniger oder, richtiger: gerade deshalb, weil er dies gesehen hatte, weil er gezwungen gewesen war, solches ‹mit eigenen Augen› zu sehen, erwachte in ihm erstmals jener tiefe, unausrottbare und den Menschen so unverständliche Verdacht: Sind denn tatsächlich die ‹eigenen Augen› die Quelle letzter, metaphysischer Wahrheiten? Im ‹Gastmahl› schrieb er: ‹Das geistige Auge wird sehend, wenn die leiblichen Augen ihre Schärfe zu verlieren beginnen›.»[39]

Gibt es also, so fragt Schestow, «zweierlei Augen»? Wenn ja, «wer wollte entscheiden, mit welchen Augen wir Wahrheit und mit welchen Falsches sehen?»[40] Schestow erzählt folgende russische Legende, die für ihn von großer Bedeutung ist: Es gibt die Geschichte von einem Engel des Todes, der zum Menschen herniederschwebt, um seine Seele vom Leib zu trennen – und dieser Engel ist ganz bedeckt von Augen. Es kommt nun vor,

> «daß der Engel des Todes, wenn er eine Seele holen will, sich überzeugt, daß er zu früh gekommen und für den Menschen noch nicht die Stunde geschlagen hat, die Erde zu verlassen. Dann rührt er dessen Seele nicht an, zeigt sich ihr nicht einmal, hinterläßt jedoch dem Menschen, ehe er sich entfernt, noch zwei Augen von seinen zahllosen eigenen. Und dann beginnt der Mensch plötzlich außer dem, was alle sehen und was er selbst mit seinen alten Augen sieht, noch etwas ganz Neues zu sehen. Und er sieht das Neue auf eine neue Art, nicht wie Menschen, sondern wie Wesen ‹anderer Welten› sehen, nämlich so, daß es nicht ‹notwendig›, sondern ‹frei› ist, d. h. gleichzeitig ist und nicht ist, daß es in Erscheinung tritt, wenn es verschwindet, und verschwindet, wenn es in Erscheinung tritt.»[41]

M. E. besitzt diese Legende einen apokalyptischen, offenbarenden Hintergrund, ist doch auch in der Offenbarung des Johannes von Engeln die Rede, die mit Augen übersät sind (Offb. 4,8).

Dem Menschen werden neue Augen zuteil, wenn er entweder mit dem Leben, das eben nicht gemacht ist, oder aber mit dem Tod konfrontiert wird. Beide bringen das menschliche Denken zur Verzweiflung «und zwingen es zu dem Eingeständnis, daß es nicht wisse, wo das Leben ende und wo der Tod beginne und ob nicht das, was ihm als Leben

[39] DERS., Athen und Jerusalem (s. Anm. 14), 74–75.
[40] Ebd., 75.
[41] Ebd., 44.

erscheint, Tod sei und das, was ihm Tod dünkt, Leben.»[42] Insbesondere der Tod gilt Schestow als ein rätselhafter Wahnsinn des Unwissens.[43]

2. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs

Nach Schestow ist das griechische Denken dadurch charakterisiert, daß es Gott vom Makel der Anredbarkeit reinigen will.[44] Hieraus erklärt sich s. E. auch der griechische Affekt gegen Hiob. «In der Tat, das Buch Hiob beleidigt die hellenische Bildung am allermeisten.»[45] Schestows Forderung lautet deshalb:

> «Man muß (...) von neuem lernen, sich zu entsetzen, zu weinen, zu verwünschen, die letzte Hoffnung zu verlieren und wiederzufinden, um in seiner Seele jenen Glauben an die unpersönlichen Prinzipien (Antichrist, Widergott) auszurotten, in die sich die Früchte vom Baum der Erkentnnis, die den Menschen in Versuchung führten, umgewandelt haben und noch umzuwandeln fortfahren. Hierin besteht die Apokalyptik, hierin das rätselhafte Gottesnarrentum der Propheten und Apostel.»[46]

Der Glaube, der auf Offenbarung beruht, ist Schestow zufolge nicht einfach Glauben, sondern Denken, geoffenbartes Denken, ein Denken, «für das menschliche Tränen mächtiger sind, als (jene) Notwendigkeiten, die durch augenscheinliche Einsichten festgestellt werden, und das verkündet, der Weg zu den Anfängen (Gründen), Urspüngen, zu den Wurzeln des Lebens führe über Tränen, die den Schöpfer anflehen, nicht aber über die Vernunft, die das ‹Gegebene› ins Verhör nimmt.»[47]

Offenbarung bedeutet für Schestow das Durchbrechen der Selbstevidenzen; die darin zum Ausdruck kommende «Wahrheit verträgt es nicht, sich im Besitz der Allgemeinheit zu befinden – und macht sich unsichtbar bei dem ersten Versuch, einen Nutzen aus ihr zu ziehen, sie in die allen gemeinsame Welt aufzunehmen.»[48] Denken kann also nur jener,

> «der durch par excellence ‹zufällige› Umstände aus der allen gemeinsamen Welt ausgestoßen ist und, sich selbst, nur sich selbst überlassen, erfaßt, daß die Wahrheit ihrem eigentlichen Wesen nach nicht notwendig und allgemeinverbindlich sein kann. Für einen solchen Menschen wird der ‹Zufall›, der von der Wissenschaft und ‹unserem Ich› so verpönt und verachtet wird, zum Hauptgegenstand der Wißbegier. Er entschließt sich, die im ‹Zufälli-

[42] Ebd., 50.
[43] Vgl. ebd., 217.
[44] Vgl. DERS., Spekulation und Offenbarung (s. Anm. 18), 172.
[45] Ebd., 109.
[46] Ebd., 134.
[47] Ebd., 323.
[48] Ebd., 187.

gen› verborgene und der um irdische Angelegenheiten bekümmerten, durch die gesellschaftlichen Forderungen unterdrückten Vernunft unsichtbare Offenbarung wahrzunehmen, zu schätzen und sogar zum Ausdruck zu bringen (...).»[49]

Offenbarung hat also mit dem Wissen Lebenserfahrener zu tun. Ein Lebenserfahrener hat mit eigenen Augen Dinge gesehen, die er nie glauben würde, wenn er sie nicht selbst gesehen hätte.

Nur ein Denken, das sich von utilitaristischen Zwecken frei macht, alles ‹uneigennützig› in sich aufnimmt, ist in der Lage, zu neuer Erkenntnis zu kommen. Einzig und allein dieses Denken vermag das zwingende Erkennen, das einem zur zweiten Natur geworden ist, abzustreifen.[50] Entweder kommt dazu «Hilfe von außen, als Geschenk, durch Zufall, durch ein ‹Ereignis›, oder man muß ein für allemal auf jegliches andere Wissen verzichten, außer auf ein solches, das in seinem Wesen durch eng praktische Ziele bestimmt wird.»[51]

III. Offenbarendes Denken

1. Wider die Indifferenz der Vernunft

Es ist nicht immer klar, was Schestow letztlich aufzuweisen gedenkt. Aber das Wogegen ist deutlich.[52] Schestow ist kein Fundamentalist – weder im kulturellen noch im intellektuellen, erst recht nicht im politischen Sinne.[53] Sein Versuch einer religiösen Philosophie ist auch nicht Aus-

[49] DERS., Auf Hiobs Waage (s. Anm. 26), 188–189.

[50] Vgl. ebd., 313.

[51] Ebd., 314.

[52] Vgl. BERDJAJEW, Nikolaj, Der Grundgedanke der Philosophie Schestows, in: SCHESTOW, Spekulation und Offenbarung (s. Anm. 18), 8–15, 13.

[53] «Kultureller Fundamentalismus ist die Flucht des einzelnen aus dem selbstverantworteten Lebensentwurf in die Hörigkeit geschlossener Kollektive. Intellektueller Fundamentalismus ist die Flucht aus dem offenen unabschließbaren Diskurs in die unbegründbaren und grundlosen Geheimnisse seiner vermeintlichen Fundamente. Politischer Fundamentalismus ist Metapolitik, die aus einer absoluten Wahrheit von oben oder von innen her, das Recht beansprucht, den Regeln der Demokratie, des politischen Relativismus, der Unantastbarkeit der Menschenrechte, den Gesetzen der Toleranz, des Pluralismus und der Irrtumsfähigkeit enthoben zu sein. Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verläßliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll. Seine Beute ist dort am reichsten, wo Zumutungen und Kosten der Moderne ihre Chancen und Segnungen hoffnungslos übersteigen.» In: MEYER, Thomas, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989, 157f.

druck eines Fideismus oder Traditionalismus; mit der Suche und der Proklamation einer sichtbaren, eindeutigen Autorität, die dem Menschen Halt und Sicherheit gibt, hat er nichts zu tun. Auch der Gedanke einer Uroffenbarung ist nicht anvisiert. Er wendet sich dem Offenbarungsglauben aus Verzweiflung an der ratio zu, aber nicht in der Absicht politischer Restauration. Auf eine Opferung des Intellekts hätte Schestow mit Empörung reagiert, sie als Ausdruck einer Anpassungssehnsucht gebrandmarkt. Ihm ging es darum, wahrzunehmen, daß die Zeit aus den Fugen ist, und es nun darauf ankommt, dieser Einsicht standzuhalten.

Die Vernunft ist für ihn nicht generell unfähig, metaphysische oder religiös-sittliche Wahrheiten zu erreichen. Hier scheinen sich auf den ersten Blick Kompatibilitäten mit dem Offenbarungsverständnis des I. Vaticanums anzubahnen. Ist nicht beiden das Heilmittel gegen die Übel der Vernunft die Anerkennung der Autorität Gottes? Ist nicht auch bei Schestow ein Stockwerkdenken auszumachen? Aber wäre ihm das in *Dei Filius* entwickelte Verständnis von Offenbarung nicht vielzu vernunftfreundlich, etwa in der Betonung der natürlichen Theologie und in der Ablehnung eines Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft? Schestow würde das m. E. so sehen; dabei wäre jedoch aus seiner Perspektive zu fragen, ob ein solches Offenbarungsverständnis, das Offenbarung zwar zu Recht als Fundament des Glaubens sieht, durch den Akzent auf die gesicherte Wissenvermittlung nicht doch zu wenig den «gefährlichen Christus»[54] im Blick hat. Wäre hier nicht von Schestow zu lernen, daß Offenbarung zwar Fundament ist, aber ein Fundament, das nicht einfach menschliches Wissen ergänzt und dadurch eine fundiertere Gewißheit schafft, sondern den Boden unter den Füßen wegzieht? Aus diesem Grund geht es Schestow auch nicht um *securitas*, sondern um *certitudo*.

Dennoch gibt es Übereinstimmungen zwischen Schestows Philosophie und dem I. Vaticanum, etwa im anti-rationalistischen Affekt, der dafür steht, daß Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Aus dem Gesagten deutet sich jedoch eher eine Strukturähnlichkeit mit dem Offenbarungsverständnis von Barth und Kierkegaard an.

Schestows Rekurs auf Offenbarung ist keinem ursprungsmythischen Denken verhaftet. Sein Kampf ist gegen Abhängigkeitsverhältnisse und gegen Rationalität als Herrschaftsmittel gerichtet. Er beruft sich nicht auf Bindungen. Seine Philosophie führt in den Schwindel der Bodenlo-

[54] Vgl. METZ, Johann Baptist, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: BAUER, Johann (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz-Wien-Köln 1985, 209–233, 224.

sigkeit.[55] Dabei ist sein Rückgriff auf den Glauben nicht Resultat einer Schwäche, sondern Suche nach Menschenwürde. Offenbarung – das ist für Schestow die programmatische Verneinung der Notwendigkeit.[56] Sein Projekt ist ein Offenbarungsdenken, ein Denken aus der Offenbarung heraus und ein offenbarendes Denken – ein Denken, das die Menschen aus der Gewalt der Notwendigkeit befreien soll. Durch und durch existenzialistisch, dem Dasein verhaftet und dieses Verhaftetsein in sein Denken einbeziehend, wußte er, daß man, um zum «Geheimnis» zu gelangen, radikal anthropozentrisch ansetzen mußte, d. h. für ihn beim Menschen in seiner Hoffnungslosigkeit. Dazu bedarf es eines Offenbarungsverständnises, das nicht auf das Allgemeine zielt, sondern auf das Individuelle. Offenbarung wird von Schestow so sehr mit dem Individuellen verschränkt, daß sie geradezu durch den Blick auf die persönliche Wahrheit ausgezeichnet ist.[57]

Landet man aber dann nicht schlußendlich beim Nominalismus? Ja, wäre nicht bei Schestow sogar von einer nominalistischen Tiefenschicht zu sprechen?[58] Wie Ockham, so geht auch Schestow von der Frage aus, ob Gott etwas machen könne, was er nicht gemacht hat.[59] In dieser Frage eröffnen sich Möglichkeiten, mit denen Schestow den Anspruch einer autonomen Vernunft des Menschen konfrontiert. Man könnte die Problemstellung «Vernunft versus Offenbarung» auch umschreiben: «Allmacht versus Vernunft». Damit polemisiert Schestow gegen den aristotelischen Gott, der ein ruhiggestellter Gott ist, dessen metaphysische Denkbarkeit die Uneinsehbarkeiten eines Willens ausschloß, denn innerhalb einer Welt der Notwendigkeiten war Gott als die Spitze einer hierarchischen Pyramide der Allgemeinheiten das Notwendigste.

Wenn man auch Schestow in seiner Kritik gegen die Gefahr einer selbstbezüglichen Vernunft Recht geben muß, so bleiben doch Anfragen, z. B. ob seine religiöse Philosophie nicht in einen reinen Voluntarismus umkippt. Ockham hat dieser Versuchung durch ein ausbalanciertes Ver-

[55] Vgl. SCHESTOW, Leo, All Things are Possible and Penultimate Words and Other Essays. With a new introduction by B. Martin, Ohio 1977, 112.

[56] Vgl. DERS., Spekulation und Offenbarung (s. Anm. 18), 66.

[57] Vgl. BERDJAJEW, Grundgedanke (s. Anm. 52), 14.

[58] Vgl. zu Bedeutung des Nominalismus für die Moderne: GOLDSTEIN, Jürgen, Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der Neuen Politischen Theologie, in: RAINER, Michael J./JANSSEN, Hans-Gerd (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie. Bd. 2: Bilderverbot, Münster 1997, 173–186; MENSCHING, Günther, Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, 319–367.

[59] Vgl. KRAML, Hans/LEIBOLD, Gerhard, Wilhelm von Ockham, Münster 2003.

hältnis von göttlicher Freiheit und humaner Autonomie widerstanden.[60] Mit Ockham setzt Schestow gegen das nezessitarische Postulat die *potentia dei absoluta*, denn nur so wird s. E. verbürgt, daß Gott nicht der metaphysischen Reglementierung unterliegt. Aufgrund der Freiheit Gottes ist die Welt nämlich kontingent, und aufgrund der Kontingenz der Welt ist der Mensch frei.[61] Dieser Gedanke von Ockham läßt sich auch auf Schestows Philosophie applizieren. Schestows Philosophie ist allerdings ein Nominalismus in extremis, revoltiert er doch auch in demselben Maße gegen das *principium contradictionis*. Gelingt aber so die Rettung der Exteriorität vor einer umsichgreifenden Immanenz? Kann nur in dieser Art und Weise die Striktheit theologischer Rede gewahrt werden, nur dadurch, daß man den Preis eines voluntaristischen Nominalismus zahlt? Zeigt sich nicht spätestens hier, daß Schestow mit seiner Diastase zwischen Offenbarung und Vernunft den Bogen überspannt hat? Vielleicht? Denkerisch scheint er sich durch die Auseinandersetzung mit Spinoza in diese Extremposition hineinmanövriert zu haben. Handelt es sich bei seiner Philosophie also lediglich um eine Inversion von Spinozas radikaler Differenzierung zwischen der Klarheit des reinen Denkens und der Dunkelheit prophetisch-narrativer Rede?

Wäre dieser radikale Bruch nicht überwindbar gewesen, wenn Schestow sich mehr an Leibniz orientiert hätte? Leibniz hat ja bekanntlich dem Konzept einer christlichen Vernunftreligion ohne Geheimnisse widersprochen, indem er zwischen dem, was die Vernunft übersteigt, und dem, was gegen die Vernunft ist, unterschied. Gegen Spinoza wäre mit Leibniz zu sagen, daß das, was über der Vernunft ist, auch vernünftig verteidigt werden kann, daß es aber auch verteidigt werden muß. Wenn man nun auch Offenbarung als eine Sache nicht begründen kann, so kann man sie dennoch gegen Einwände aufrechterhalten. Die Apologetik bestünde somit nicht in der Verpflichtung zur Begründung, sondern in der Verpflichtung, den Einwänden eines Gegners Genüge zu tun.[62]

Unterläuft Schestow das Reflexions- und Differenzierungsniveau des erreichten Offenbarungsdenkens? Es ist noch einmal anders anzusetzen!

[60] Vgl. GOLDSTEIN, Jürgen, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, München 1998, 176–203.

[61] Vgl. DERS., Bemerkungen (s. Anm. 58), 180.

[62] Vgl. WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 2000, 244–245.

2. Offenbarung des Erfahrungswissens

Edward Schillebeeckx hat deutlich gemacht, daß Offenbarung immer rückgebunden ist an Offenbarungserfahrungen. Von Offenbarungserfahrungen sprechen wir, wenn sich uns die Möglichkeit des Neuen erschließt.[63] Eine solche Offenbarung ist dann gegeben, wenn wir die Wirklichkeit anders sehen können oder – um mit Schestow zu reden – wenn uns, zumindest für einen Augenblick, ein zweites Paar Augen verliehen wird. Mithin bedeutet Offenbarung Desintegration der Alltäglichkeit. Durch sie werden wir aus uns umgebenden Zusammenhängen herausgerissen. Insofern könnte man existentialistisch formulieren, daß Offenbarung die Bedingung der Möglichkeit von Subjektsein ist, heißt Subjektsein doch, unersetzbar, unvertretbar zu sein. Schestow macht darauf aufmerksam, daß zwischen Offenbarung als Erfahrungswissen und Offenbarung als Reflexionswissen keine Beziehung des Nacheinander besteht, sondern daß das Reflexionswissen durchaus zu einer Bedrohung des Erfahrungswissens werden kann, ja bei Schestow notwendigerweise wird.

Offenbarungsdenken kann immer nur Versuch sein; das bedeutet aber nicht, das, was ausgesagt wird, als unverbindlich zu kennzeichnen, sondern deutlich zu machen, daß über Offenbarung anders zu sprechen ist. Mit Skeptizismus hat diese «Unverbindlichkeit» nichts zu tun. Schestow selbst äußerte sich zu diesem Vorwurf folgendermaßen:

> «When I first heard that I was a sceptic and a pessimist I rubbed my eyes in amazement. It is true that I don't express a solidarity with different philosophical systems that are commonly accepted today, and that I laugh at their pretensions and their victorious airs; but gentlemen, is this scepticism? ... He who is waiting for a truth to reveal itself and refuses to name as truth the first error that appears – is he a sceptic? In my opinion, sceptics are those, who in the depths of their souls, are convinced that it is vain to search because you will not find anything. It is precisely such people that defined with greatest ardour the system that they have accepted once and for all.»[64]

Die «Unverbindlichkeit» zielt folglich auf eine ihr inhärente Verbindlichkeit. Kann aber so etwas in der Gegenwart vermittelt werden? Hier ließe sich, anknüpfend an offenbarungskritische Positionen von Leibniz bis Lessing, die Frage stellen, wie und ob Verbindliches kontingent-historisch erfaßbar und aussagbar sein kann. Offenbarung ist für Schestow gekoppelt an eine unterbrechende Erfahrung. Der Offenbarungsglaube ist so-

[63] Vgl. SCHILLEBEECKX, Edward, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg-Basel-Wien 1990, 46.

[64] Zit. nach: VALEVIČIUS, Lev Shestov and His Times (s. Anm. 11), 55.

mit keine Erkenntnis im Modus des Wissens, weder eines des Ewigen noch des Historischen. Offenbarung enthält kein Wissen, das durch Objektivierbarkeit und Bivalenz gekennzeichnet ist. Es ist nicht objektivierbar, d. h. unabhängig vom individuellen Empfänger verstehbar, wie etwa in instruktionstheoretischen Verständnissen angenommen. Offenbarungstheologisch wäre herauszustellen, daß der Empfänger deshalb weder von der Offenbarung beherrscht wird, noch selbst über die Offenbarung verfügen kann, da er zu ihr kein äußerliches Verhältnis hat und sich von ihr auch nicht einfach zu distanzieren vermag. «Offenbarung ist nicht durch Bivalenz gekennzeichnet» besagt, daß man nicht weiß, daß, wenn etwas der Fall ist, somit auch gleichzeitig gewußt wird, was nicht der Fall ist. Offenbarung umfaßt viele Formen. Das Wissen dieser Offenbarung ist nicht erfahrungsunabhängig mitzuteilen. Das aber heißt, daß es nie angmessen mitgeteilt werden kann. Anderes Wissen, verobjektivierbares, wird nicht radikal abgelehnt, sondern nicht intendiert.

Schestow will dafür sensibilisieren, daß die Worte der Offenbarung nur intelligibel sein werden, wenn die Vernunft schwach wird. Im «credo, ut intelligam» sieht er den Schwächeanfall des Christentums grundgelegt. Sein Axiom lautet «credo, ut vivam». Kein Wissen kann Offenbarung zum Gegenstand haben, denn sie ist das Uneinholbare, das Ewige im Geschichtlichen. Offenbarung ist ein In-Existenz-Setzen, das einen Existenz-Widerspruch ausdrückt.

Was bedeutet das für die Rede von Offenbarung? Offenbarung bedarf der unaustauschbaren individuellen Aneignung. Sie geschieht als vergegenwärtigende Wiederholung. Ihr Bewährungstyp ist Wahrhaftigkeit. Dies meint nicht die Richtigkeit von Behauptungen über Tatsachen, nicht die Wahrheit theoretischer Sätze. Wahrhaftigkeit ist ein nur durch das Leben eines Individuums zu bewährender Anspruch. Es geht in der Offenbarung somit um einen besonderen Evidenz- und Wissenstyp. Wahrheit ist also ein Tatwort, weil von ihr aus die Welt als nicht wahr identifiziert wird und erst wahr gemacht werden muß. Wahrheit ist exoterisch. «Der letzte Wahrheitsbeweis, gerade indem er aus dem bloßen Logos, aus der Vernunft heraustritt, sich auf Konkretes und auf Mögliches bezieht, um es zu konkretisieren, kann nur in der Praxis gefunden werden»[65]: Das, was nicht ist, ist das, was sein soll! In diesem Licht erscheint Wahrheit als nicht von *dieser* Welt, als verfolgte Wahrheit.[66]

[65] BLOCH, Ernst, Abschied von der Utopie? Vorträge, Frankfurt 1980, 133.

[66] Vgl. LEVINAS, Emmanuel, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München-Wien 1995, 77.

Offenbarung gibt zu denken, weil sie und die mit ihr verbundenen Erfahrungen nicht aufgelöst werden können in einen Vorgang des Bewußtseins. Offenbarung ist nicht ableitbar vom Denken und vom Ich. Gerade als Selbstmitteilung, als Macht in Beziehung, als Anrede verweigert sie sich der abstrakten Behandlung durch das denkende Subjekt. Offenbarung zeigt, daß die Gesetze des Denkens nicht einfach identisch sind mit den Gesetzen der Wirklichkeit. Offenbarung ist das Wort, das ergeht, das den Hörenden zum Abhängigen von diesem Wort macht. Schestow insistiert auf Offenbarung als ein Geschehen, das mich in eine neue Lage meiner selbst versetzt, «in der freilich auch die Möglichkeit eines Wissens (nämlich eben um mich selbst in meiner neuen Situation) begründet ist, aber ohne Rücksicht darauf, ob dieses Wissen explizit wird.»

Wie Kierkegaard, so versucht auch Schestow, die Wissens-Immanenz Gottes zu bestreiten, indem er auf die existentielle Dimension der Offenbarung rekurriert. Diese ist unabdingbar, um der wegen der Sünde unerreichbar gewordenen wahren Realisierung menschlicher Existenz willen. Auch für ihn beginnt das Denken nicht mit der Verwunderung, sondern mit der Verzweiflung. Beide verbindet die Faszination für das Widersprüchliche. Für Schestow wie für Kierkegaard ist Sünde die Unmöglichkeit, die Synthese zu setzen, die doch die wahre Realisierung des Existierens ausmacht. Beide protestieren gegen einen ewig-allgemeingültigen Sinn, der über das Kontingente hinweggeht. Beide kämpfen wie verrückt für Möglichkeit. Schestow läßt aber nur das Aufblitzen der Hoffnung zu und die Erinnerung daran. Kierkegaard und Schestow wollen beide die Abhängigkeit von der Geschichte überwinden: Schestow die Abhängigkeit von einer Siegergeschichte durch Rekurs auf eine «Counter-history», Kierkegaard durch Abkehr von der Geschichte, welche im Augenblick geschieht und nur im Glauben ergreifbar ist. Demgegenüber kämpft Schestow dagegen an, «daß das Blut der Opfer im Sinn des Werdens trocknet» (A. Finkielkraut). Er hält zusammen, was Erkenntnis nicht zusammenbringen kann.

Schestow bindet Offenbarung an das Leben an. Weil Offenbarung zum Leben gehört, wie er anhand von Chekov, Dostojewski, Tolstoj usw. zeigt, sind wir durch Offenbarung ansprechbar. Bultmanns Einsicht trifft auf Schestow zu: «Um Offenbarung wissen, heißt um uns selbst zu wissen als um solche, die auf Offenbarung angewiesen sind.»[67] Dieses Wissen um das Angewiesensein ist ein Wissen um die eigene Begrenzt-

[67] BULTMANN, Rudolf, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: DERS., Glauben und Verstehen Bd. 3, Tübingen [4]1993, 1–34, 6.

heit. Nicht umsonst rücken Tod und Offenbarung bei Schestow so eng zusammen. Wie wir diese Bedrängtheit ignorieren, so ignorieren wir auch Offenbarung. Ein solches Offenbarungsverständnis durchbricht ein lang in der katholischen Tradition vorherrschendes Verständnis, das im Offenbarungsbegriff v. a. die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung grundgelegt sieht und – etwa bei Thomas – dieses Verhältnis als interdependentes oder, wie im I. Vaticanum, als durch das Offenbarungswissen überbotenes begreift. Das I. Vaticanum wendet sich dezidiert gegen Rationalismus und Semirationalismus (DH 2850, 3016). Letzterer spricht der Vernunft die Fähigkeit zu, «die Offenbarung, wenn sie erfolgt ist, als vernünftig einzusehen bzw. sie auf ihre Vernünftigkeit hin zu überprüfen.»[68] Trotz dieses antirationalistischen Affekts überwiegt in dem Offenbarungsverständnis des I. Vaticanums die Weise der Wissensmitteilung. Auch wenn das Geoffenbarte für die natürliche Vernunft den Charakter des Geheimnisses hat, so immer als Nicht-vollständig-*Gewußtes*.[69] Erst das II. Vaticanum hat diese Verengung durch ein kommunikatives Offenbarungsverständnis als Selbstmitteilung aufgesprengt. Schestow geht es um die Ausarbeitung des «Jenseits des Seins» (E. Levinas) von Offenbarung; natürliche Offenbarung ist ihm eine *contradictio in adjecto*. Gegenüber philosophischen Positionen betont er, daß das Leben nicht auf der Vernunft beruht, sondern als Rätsel zu fassen ist. Vor dem Hintergrund von Schestows Philosophie wäre das Thema Selbstoffenbarung allerdings so auszuarbeiten, daß es nicht auf die Aufhebung der Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung zielt, sondern auf eine Radikalisierung drängt, durch die beide auf Praxis verpflichtet werden.

3. «Hoffnung um der Hoffnungslosen willen» (W. Benjamin)

«Von Gott sich über Gott belehren lassen!» – Mit diesem Imperativ Athenagoras' läßt sich das Programm von Schestow zusammenfassen, denn Offenbarung will – und damit könnte Schestow mit Barth verbunden werden – von ihrem Subjekt her verstanden sein. Auch Schestow geht es um die Rettung der Souveränität Gottes.[70] Auch er betont den Widerfahrnischarakter der Offenbarung, wobei der Aspekt der Selbstoffenbarung als Selbstinterpretation bei ihm zwar nicht zur Sprache kommt, wohl aber der offenbarungspositivistische Akzent, der Gottes Willen dem menschlichen Erkennen entzieht. Gegenüber Barth ist Schestow

[68] NEUNER, Peter, Art. Semirationalismus, in: LThK (³2000), 453–454.

[69] BULTMANN, Rudolf, Offenbarung (s. Anm 67), 9.

[70] Vgl. zusammenfassend zum Offenbarungsdenken bei Barth und Kierkegaard: WERBICK, Glauben (s. Anm. 62), 288–290. 324–329.

dennoch an der Frage interessiert, wie das Milieu von Offenbarung aussieht; diese Frage ist jedoch nicht auf die Frage konzentriert, wie sie von menschlicher Vernunft nachvollzogen werden kann. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Athen und Jerusalem wird trotz aller Antithetik bei Schestow nicht im Sinne eines «Entweder-Oder» gedacht, sondern als «Widerstreit»:

> «Im Unterschied zu einem Rechtsstreit (litige) wäre ein Widerstreit (différend) ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schlösse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu. ... Ein Unrecht resultiert daraus, daß die Regel der Diskursart, nach denen man urteilt, von denen der beurteilten Diskursart(en) abweichen.»[71]

Schestows Denken ist von dem Wissen durchdrungen, daß die Forderung der Vernunft nach Eindeutigkeit, daß die «Treue» zu dem eindeutigen Wort nicht selten um den Preis des Opfers der zweideutigen Wirklichkeit und des Unrechts erkauft wird.[72] Und so zitiert er Heine: «Zu fragmentarisch ist Welt und Leben.»[73] Sein Denken ist ein Denken gegen den Tod. Die Vernunft wird durch die Rede von dem Gott der Lebenden und der Toten zutiefst irritiert[74]; dieser Gedanke macht sie verrückt.[75] Die unabgeschlossene Hoffnung, das Geschehene ungeschehen zu machen, wird deshalb durch Erklärungen zunichte gemacht: Ein Mann geht die Straße entlang. Ein Dachziegel fällt auf seinen Kopf und macht ihn zum Krüppel. Handelt es sich um Koinzidenz oder um einen automatischen Vollzug des Naturgesetzes? Ja, gibt es überhaupt einen Sinn in diesem Ereignis? Warum geschah es überhaupt? Warum? – Diese Frage beschäftigte Schestow ununterbrochen. Eine Koinzidenz konnte er nicht akzeptieren. Auf sie rekurriert die Wissenschaft, oder aber sie macht den Dachziegel zum Subjekt der Handlung, indem sie diesen Zufall aus der Perspektive des Dachziegels schildert, wie er sich gelöst hat, das Dach herunterschlitterte und schließlich zur Erde fiel aufgrund des

[71] LYOTARD, Jean-François, Der Widerstreit, München ²1989, 9.

[72] HEINRICH, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt 1966.

[73] Zit. nach: SHESTOV, All Things (s. Anm. 55), 7.

[74] Vgl. dazu: PATTERSON, David, Exile. The Sense of Alienation in Modern Russian Letters, Kentucky 1995, 95–114.

[75] Vgl. SCHULTE, Günther, Rasende Reden. Schestows radikale Vernunftkritik, Köln 1999, 36–37.

Gesetzes der Schwerkraft. Der Mann, der verletzt wurde, gezeichnet fürs Leben, wäre nichts weiter als eine sekundäre Behinderung des freien Falls. Gegen solch ein Denken protestiert Schestow, indem er es umkehrt: Das Wesentliche ist die Zerstörung eines Menschenlebens, der Dachziegel ist sekundär.[76] Er faßt zusammen: «A brick falls on a man's head and kills him. So what?»[77] – Das ist die Wissenschaft, gegen die er Zeit seines Lebens ankämpfte. Sein Denken kämpft jedoch nicht «für die Zerstörung der Vernunft überhaupt, wohl aber für ihre Entmechanisierung»[78] und gegen einen indifferenten Evolutionismus.

Schestow zufolge ist der Sieg über den Tod der Fokus des Evangeliums: «So die Toten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken!» (1Kor 15,32).[79] Er war ein existenzieller Denker, der mit seinen Werken gerufen hat, der zu enthüllen suchte durch den Schrei, aber immer am Rand der Resignation. Seine religiöse Philosophie definiert Sein nicht als «Sein zum Tode» (Heidegger), sondern als «Sein gegen den Tod» (Canetti). Schestows Denken beinhaltet deshalb ein materialistisches, somatisches Moment, ein Schmerz-Apriori. Aber, so zitiert er Chechow: «Man fühlt, daß die Menschen einen schlecht hören, daß man lauter sprechen, schreien müßte. Zu schreien indes ist widerlich. Und so spricht man immer leiser und leiser, bald wird man überhaupt verstummen dürfen.»[80]

[76] Vgl. dazu: VALEVIČIUS, Lev Shestov and His Times (s. Anm. 11), 15.

[77] Zit. nach: DERS., ebd., 15.

[78] SCHULTE, Rasende Reden (s. Anm. 75), 38.

[79] Vgl. SCHESTOW, Athen und Jerusalem (s. Anm. 11), 160.

[80] Zit. nach: NIGG, Walter, Erhellter Schattenriss: Leo Schestow, in: DERS., Was bleiben soll. Zehn biographische Meditationen, Freiburg 1973, 261–287, 287.