

Die Säkularisierung der Apokalyptik in der neueren deutschen Philosophie

I. Von Kant bis Hegel und die Vorfahren

1. Enthusiasmus über die Französische Revolution

„Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend oder Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt ...“¹. Diese „beinahe“ enthusiastischen Worte hat der sonst wenig zum Enthusiasmus neigende KANT vor 200 Jahren, 1798, im Blick auf die Französische Revolution geschrieben.

33 Jahre später findet der alternde, längst zum „preussischen Staatsphilosophen“ (HAYM) gewordene HEGEL in seinen Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ ähnlich enthusiastische Worte für das gleiche Ereignis: „Im Gedanken des Rechts ist ... eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt sein. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, dass der

¹ Immanuel KANT, Der Streit der Facultäten, Zweiter Abschnitt, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, Nr. 6: Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset (A 143f; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 85–87).

Nous die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, dass der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen“².

Wie kam es zu dieser endzeitlichen, apokalyptischen Beurteilung eines zeitgeschichtlichen Ereignisses durch zwei der grössten deutschen Philosophen? Beide waren nicht so naiv, zu übersehen, das die Französische Revolution auch noch in einem ganz anderen Sinn apokalyptische Züge trug: durch den „Terreur“, die Schreckensherrschaft ROBESPIERRES. Von KANT haben wir das Unerträgliche solcher „Kosten“ bereits gehört, aber auch HEGEL fährt in seiner Vorlesung fort: „Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend ernst gewesen. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung beurteilt werden: es tritt demnach ... schlechthin das Verhältnis des Verdachts ein, denn die Tugend, sobald sie verdächtigt wird, ist schon verurteilt ... Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*, denn die subjektive Tugend, die bloss von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich“³. Dass HEGELS ganze Philosophie von dieser Enttäuschung an der Französischen Revolution her konstruiert wurde, werden wir noch sehen. Zunächst aber ist zu fragen, wie dieses geschichtliche Ereignis einen derartigen philosophischen, ja theologischen Stellenwert erhalten konnte.

2. Die Vorfahren: Geschichtsphilosophie und Joachimismus. Lessing

1. Zwei Linien philosophisch-theologischer Geschichtsdeutung führten zu diesem Ergebnis. Die eine ist in den Titeln der beiden zitierten Werke bereits angedeutet. HEGEL spricht von „Philosophie der Geschichte“ und

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vierter Teil: Die germanische Welt, Dritter Abschnitt: Die neue Zeit, Drittes Kapitel: Die Aufklärung und die Revolution (Werke, Bd. 8 [Berlin 1840] 535f).

³ Ebd. 539.

KANT stellt die „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei“. Beides weist zurück auf VOLTAIRE, der eine „Philosophie der Geschichte“ zwar nicht allererst erfunden, aber ihr den Namen gegeben hat. Als Fortsetzung und im Gegensatz zu BOSSUETS heils- und kirchengeschichtlich orientiertem „Discours sur l’histoire universelle“ will VOLTAIRE die Geschichte völlig untheologisch als Abfolge verschiedener kultureller Veränderungen der immer gleichen Menschennatur lesen – kann aber nicht umhin, sein eigenes „Siècle de Louis XIV“ als absoluten Höhepunkt der Menschheitsgeschichte zu verstehen. TURGOT und CONDORCET werden diese Sicht der Geschichte als zivilisatorische Fortschrittsgeschichte der Menschheit kanonisieren, CONDORCET in seiner „Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès Humains“, die 1794, vier Jahre vor KANTS eingangs zitierter Äusserung, erschienen war. Doch auch KANT selbst hatte sich schon 1784 als Geschichtsphilosoph betätigt. In seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ liess er die ganze Menschheitsgeschichte – prophezeiend – auf eine weltumfassende (wir würden heute sagen: globale) überstaatliche Friedensorganisation hinauslaufen. KANT war zu diesen Überlegungen angeregt worden von den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ seines ehemaligen Schülers HERDER, die eben zu erscheinen begannen. HERDER selbst hatte in seiner Jugend, wiederum zehn Jahre zuvor (1774), unter dem bezeichnenden Titel „*Auch* eine Philosophie der Geschichte der Menschheit“ Position gegen VOLTAIRES säkularisierte Geschichtsphilosophie ergriffen und wollte damals den Fortschritt der Menschheit auf die göttliche Offenbarung zurückführen.

Im Blick auf dieses Hin und Her zwischen theologischen und säkularen Geschichtsdeutungen wird Karl LÖWITHs These plausibel, die er in seinem klassischen Werk „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ vorgelegt hat⁴. Ihr zufolge kann die philosophische Sicht der Geschichte als eines zivilisatorischen Fortschreitens der Menschheit nur als Säkularisierung der christlichen, eschatologisch ausgerichteten Geschichtstheologie verstanden werden. Erst durch das Christentum hat die Geschichte (und nicht nur die Natur) überhaupt zum Gegenstand philosophischen

⁴ Karl LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (= Urban-Bücher 2) (Stuttgart 1953).

Nachdenkens werden können, weil es am Ende der Geschichte interessiert ist und deshalb eine theologische Deutung der Gesamtgeschichte vorlegt. Erst so konnte überhaupt so etwas wie „Weltgeschichte“ ins Auge gefasst werden.

2. Das führt uns nun zu einer zweiten geistigen Ahnenreihe von KANT und HEGEL. Seit dem Hochmittelalter hat sich ein theologisch-apokalyptisches Deutungsschema des geschichtlichen Fortschreitens etabliert, das untergründig die europäische Geistesgeschichte durchzieht und sie mitbestimmt. Als einer der letzten ist Henri DE LUBAC in seinem hochgelehrten zweibändigen Werk „La postérité spirituelle de Joachim de Flore“⁵ diesem immer wieder auftauchenden apokalyptischen Theologumenon nachgegangen. Der kalabresische Zisterzienserabt und Gründer des Floriazenserordens JOACHIM vertrat, sehr vereinfacht gesagt, eine Drei-Reiche- oder genauer Drei-Zeitalter-Lehre, die auf die Zeit des Vaters (d. h. des Alten Testaments) und auf die Zeit des Sohnes (d. h. des Neuen Testaments) eine dritte Zeit des Heiligen Geistes folgen lässt. „Dieses ‚Mönchszeitalter‘ stellt Joachim als ‚johanneisches‘ der ‚petrinschen‘ Kirche der zweiten Zeit gegenüber ... Die neue Zeit wird eine vollständige Einhaltung der Bergpredigt bringen, damit dem Geist der Armut zum Durchbruch verhelfen, die Beendigung der Kriege bedeuten und den Sieg des geistlichen Schriftverständnisses und damit das Evangelium aeternum von Apk 14,6 bringen; endlich denkt Joachim an eine Bekehrung der Juden und eine Wiedervereinigung mit den Griechen“ – so hat Joseph RATZINGER im „Lexikon für Theologie und Kirche“ die Lehren JOACHIMS zusammengefasst⁶.

Da nach JOACHIMS Berechnung das neue Zeitalter um 1260 eintreten sollte, entfachte seine Schriftauslegung einen apokalyptischen Enthusiasmus, namentlich bei den Bettelorden, und hier vor allem bei den Franziskaner-Spiritualen, die sich als Vorkämpfer des neuen Zeitalters verstehen konnten. Nicht zuletzt durch die Vermittlung der Spiritualen ist auf das Jahr 1300 hin vom Joachimismus der Anstoss zum ersten Ju-

⁵ Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. 1: *De Joachim à Schelling* (= Collection le Sycomore, série Horizon 3); Bd. 2: *De Saint-Simon à nos jours* (= Collection le Sycomore, série Horizon 8) (Paris / Namur 1979–1981).

⁶ Joseph RATZINGER, Art. Joachim v. Fiore, in: *LThK*² 5 (1960) 975.

beljäh ausgegangen. Dieses wurde bekanntlich von Papst BONIFAZ VIII. nur ausgerufen, um eine Volksbewegung aufzufangen und sie in geordnete Bahnen, d. h. auf päpstliche Mühlen zu lenken.

Der Joachimismus zeigt nun aber ein Gesicht der Apokalyptik, das heute oft übersehen wird. In der Johannes-Apokalypse werden nicht nur Katastrophen angekündigt, sondern auch und vor allem eine Heilszeit für die Auserwählten, das berühmte Millennium, die tausend Jahre, in denen nach Apk 20,2–7 der Satan gefesselt sein soll, während die für Christus Gemarterten mit Christus als Priesterkönige herrschen. Bei den Christen löst deshalb die apokalyptische Naherwartung nicht so sehr Angst aus, als vielmehr jenen freudigen Enthusiasmus, von dem wir eingangs gehört haben.

3. Hier kann es uns nicht darum gehen, den ganzen Weg nachzuzeichnen, den die Endzeiterwartung von JOACHIM bis KANT und HEGEL genommen hat. Nur zwei Vorläufer seien genannt, bei denen das joachimitische Erbe besonders deutlich zutage tritt. Gotthold Ephraim LESSING beschliesst seine „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit dem ausdrücklichen Hinweis auf JOACHIMS „ewiges Evangelium“:

„Nein, sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloss heften und stärken sollten, die inneren, besseren Belohnungen derselben zu erkennen. Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Vielleicht, dass selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, dass sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Vielleicht war ihr *dreifaches Alter der Welt* keine so leere Grille; und gewiss hatten sie keine schlimmen Absichten, wenn sie lehrten, dass der Neue Bund wohl ebenso antiquiert werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Ökonomie

des nämlichen Gottes. Immer – sie meine Sprache sprechen zu lassen – der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts“⁷.

Von hier aus wird uns KANTS „teilnehmender“ Enthusiasmus an der Französischen Revolution verständlich. Was LESSING als neues Zeitalter der Welt, als „ewiges Evangelium“ voraussagt, ist nicht mehr und nicht weniger als KANTS kategorischer Imperativ, die Pflicht um der Pflicht willen, und nicht aus Hoffnung auf jenseitigen Lohn. LESSING selbst hat diesen Übergang, nicht nur von der Offenbarungsreligion auf die Vernunftreligion, sondern von der Religion auf die Moral der autonomen Vernunft, wie seine Formulierungen zeigen, durchaus apokalyptisch verstanden. Anderswo zitiert er Hieronymus CARDANUS: „Necesse est anno millesimo octingentesimo magnam mutationem futuram esse in Christi lege“⁸. Aufschlussreich ist auch „Nathan der Weise“, ein Stück, das mit chiliastisch-apokalyptischen Symbolen vollgespickt ist: Jerusalem, der Friede unter den Religionen, der edle Jude, Fremde, die sich als Bruder und Schwester erkennen, ja selbst die Rettung durch Feuer hindurch fehlt nicht.

Weniger klar ist, ob dieses angekündigte neue Zeitalter selbst noch christlich sein soll. Nathans Ringparabel („Der echte Ring vermutlich ging verloren“) und die Freimaurergespräche „Ernst und Falk“ sprechen dagegen, ebenso das von JACOBI überlieferte Bekenntnis LESSINGS zum Spinozismus. Buddhistisch und spinozistisch endet denn auch die „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit einem Bekenntnis zur Metempsychose (oder Reinkarnation, wie wir heute sagen), mit dem Glauben an den „Lauf der Natur“, der dieses neue Zeitalter heraufführen soll, und mit dem emphatischen Ruf: „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“⁹

⁷ Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 85–88 (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 10: Werke 1778–1781, hrsg. von Arno SCHILSON/Axel SCHMITT [= Bibliothek deutscher Klassiker 170] [Frankfurt a. M. 2001] 96f).

⁸ Gotthold Ephraim LESSING, Über eine Prophezeiung des Cardanus, die christliche Religion betreffend (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 8: Werke 1774–1778, hrsg. von Arno SCHILSON [= Bibliothek deutscher Klassiker 45] [Frankfurt a. M. 1989] 660–662).

⁹ Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 94–99. § 84. § 100 (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 10 [Anm. 7] 96. 98f).

In dreifachem Sinn ist somit hier die christliche Endzeiterwartung säkularisiert worden: An die Stelle einer religiösen Vollendung tritt eine rein menschliche, anstelle des Übergangs von der Zeit in die Ewigkeit wird die Zeit selbst „verewigt“ (wir erinnern uns an SPINOZAS „sub specie aeternitatis“), und die Geschichte selbst wird zur Offenbarung – nicht Gottes, sondern der Vollendung des Menschen; denn schliesslich (und das ist das Dritte und Entscheidende) tritt nicht mehr Gott als frei und souverän Handelnder auf („Niemand kennt die Stunde, nicht einmal der Sohn“, Mk 13,32), sondern alles erschöpft sich in einem vorhersagbaren, notwendig ablaufenden Naturprozess.

3. Kants „unsichtbare Kirche“

KANT – und damit kommen wir zu ihm zurück – kann LESSINGS radikale Säkularisierung der Apokalyptik nicht mitvollziehen. Er hat zu viel ROUSSEAU gelesen, um LESSINGS harmlosen Freimaurerglauben an den moralischen Fortschritt der Menschheit zu teilen. Ihm ist das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“¹⁰ zu wichtig, als dass er sich mit dem rein intelligiblen Reich der Freiheit und mit den Postulaten der reinen praktischen Vernunft begnügen könnte. Deshalb stellt er neben seine zweite Frage: „Was soll ich tun?“ die dritte: „Was darf ich hoffen?“, und neben seine ersten beiden Kritiken „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Hier wird die Geschichte wegen des „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ wieder zur Heilsgeschichte. Hier gibt es wieder einen, letztlich apokalyptischen, „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen“, und deshalb kann „der Sieg des guten Prinzips über das Böse“ nur ekklesiologisch-eschatologisch durch „die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“ erfolgen. Dieser letzte Punkt ist jener, der uns hier interessiert.

Kurz, und deshalb auch verkürzend zusammengefasst, ist KANTS Gedankengang etwa folgender. Es geht ihm um die Möglichkeit der Verwirklichung des sittlich Guten. Da der Mensch von Natur aus böse ist, d. h. den Hang hat, seine Eigeninteressen der allgemeinen Vernunftein-

¹⁰ Immanuel KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Anhang (A 204; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 4 [Berlin 1903] 373 Anmerkung).

sicht vorzuziehen, ist das Gute nur durch eine „Revolution in der Gesinnung im Menschen“, d. h. durch eine Bekehrung zu verwirklichen. Zu dieser braucht es das Beispiel eines allseits sittlich guten Menschen, d. h. eines „Gottessohnes“, d. h. der „personifizierten Idee des guten Prinzips“, dessen menschliches Leben die Machbarkeit des sittlich Guten vor Augen führt. Doch diese „idea Christi“, als in der Vergangenheit vorgestellt, genügt noch nicht. Der Anreiz zum Bösen kommt weniger aus der menschlichen Natur als aus der menschlichen Gesellschaft – wir hören den Schüler ROUSSEAU. Der Mensch „ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen“¹¹.

KANT schliesst daraus, dass somit eine neue, an der Vernunft und den „Tugendgesetzen“ ausgerichtete menschliche Gesellschaft gefordert ist, „eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft oder ein ethisches gemeines Wesen“. „Dieses kann mitten in einem politischen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen“¹², folgt jedoch einem anderen „Vereinigungsprinzip“, nämlich der Tugend und nicht dem Recht. KANT nennt diese ethisch-bürgerliche Gesellschaft auch „die unsichtbare Kirche“ – „eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung“¹³. Sie muss schon deshalb unsichtbar bleiben, weil die ethische Gesinnung gleich der gesetzgebenden Vernunft

¹¹ KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Drittes Stück: Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden (A 120, B 128; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 93f).

¹² Ebd. (A 122, B 130; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 94).

¹³ Ebd., Erste Abtheilung, IV: Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen (A 134, B 142; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 101).

ausserhalb des Bereichs der Erfahrung liegt und deshalb nur von Gott, dem „Herzenskündiger“, beurteilt werden kann.

Deshalb lässt sich auch die ethisch-bürgerliche Gesellschaft geschichtlich-empirisch nicht verwirklichen. Sie bleibt ganz und gar eschatologisch¹⁴. Und doch spricht KANT die Hoffnung aus (er hat als erster der Hoffnung einen Platz in der Philosophie zugestanden), dass sie sich auf Grund der „moralischen Tendenz des Menschengeschlechts“ „allmählich“ herausbilden werde. So wird der Enthusiasmus verständlich, mit dem KANT im eingangs zitierten Text „eine Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“¹⁵, begrüsst hat, um sich dann im folgenden Abschnitt gar zu einer „wahrsagenden Geschichte der Menschheit“ zu versteigen: „Nun behauptete ich, dem Menschengeschlechte nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage [wenn auch *pianissimo*, ist der apokalyptische Grundton immer noch durchzuhören] die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist [KANT bleibt bescheiden] vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte [wie die Französische Revolution] vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte ...“¹⁶.

¹⁴ KANTS Rousseauscher Gesellschaftspessimismus führt ihn zur strikten Ablehnung des Chiliasmus: Wer nach dem Guten im Menschen sucht, „wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können: so dass der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird“; ebd., Erstes Stück, Nr. III (A 26f, B 30f; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 34).

¹⁵ KANT, Der Streit der Facultäten ... Erneuerte Frage ... Nr. 6 (Anm. 1) (A 142; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 85).

¹⁶ Ebd. Nr. 7: Wahrsagende Geschichte der Menschheit (A 149; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 88).

4. Hegels Vision einer Vereinigung von Revolution und Reformation

Hier ist nun die kürzeste Brücke, die von KANT zu HEGEL führt. Denn der junge HEGEL hat sich als Theologiestudent in Tübingen und dann als Privatlehrer bei der Familie VON STEIGER in Bern zugleich für die Französische Revolution begeistert und KANTS „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ eingehend studiert. Einen seiner ersten Briefe an seinen Studienfreund SCHELLING beschliesst er im Januar 1795 mit den Worten: „Vernunft und Freiheit bleibt unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“¹⁷.

Doch HEGEL bleibt nicht bei KANTS Enthusiasmus und auch nicht bei seiner blossen Hoffnung stehen. Als realistisch und praktisch denkender Schwabe fragt er sich zuerst einmal, wie denn eine Religion aussehen müsste, die zugleich Volksreligion wäre und den kantischen Ansprüchen genüge. Und als er schon bald das Ende im Schrecken der Französischen Revolution miterleben muss – wir haben sein abschliessendes Urteil darüber bereits gehört –, da stellt sich für HEGEL nicht nur die Frage, ob und warum es so kommen musste, sondern er fragt sich wiederum, wie denn ein Staat bzw. eine Gesellschaft aussehen müssten, die die Ideale der Revolution in stabiler Weise verwirklichten, ohne in den Gesinnungsterror umzuschlagen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass HEGELS ganzes Lebenswerk ein Ringen um diese (von ihrer kantischen Herkunft her letztlich religiöse) Lösung des politisch-sozialen Problems ist, welches die Französische Revolution gestellt hat. Auch HEGELS scheinbar rein theoretische Werke, die „Phänomenologie des Geistes“ und die „Wissenschaft der Logik“, stehen im Dienst der Lösung dieses praktischen Problems.

Wir wissen, wie HEGELS abschliessende Vision aussieht, die die Lösung bringen soll – mehr als eine Vision ist es wohl nicht. HEGEL hat sie in einer späten Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ dargelegt. Es gilt, die Französische Revolution mit dem Geist der deutschen Reformation zu durchtränken und zu unterbauen: „Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion

¹⁷ Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes HOFFMEISTER, Bd. 1 (Hamburg 1952) 18.

umzuändern, – eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, – zu meinen, mit der Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äussere Garantien ... den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei wachsender Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben“¹⁸.

Lassen wir uns durch das Wort „Reformation“ nicht täuschen. Den „religiösen Geist“ in seiner Tiefe „zu seiner Wahrheit erheben“, meint für HEGEL wesentlich mehr als nur die Reformation LUTHERS; es geht um eine radikale Säkularisierung, Ver-Weltlichung, des Religiösen: „Der religiöse Geist muss das Weltliche immanent durchdringen“, hat er ein paar Zeilen früher geschrieben. „Jenes konkrete Innewohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, – die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, – die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müssigganges, – die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens“¹⁹ – wobei diese dreifache „Sittlichkeit“ genau der Dreiteilung der hegelschen Rechtsphilosophie entspricht.

5. Hegels „schwäbische Geistesahnen“: Bengel und Oetinger

Was aber ist an dieser – zweifellos etwas biedereren – Vision einer gut bürgerlichen Gesellschaftsordnung noch apokalyptisch? Um die Antwort zu finden, müssen wir den Blick auf HEGELS „schwäbische Geistesahnen“ werfen, wie sie uns Robert SCHNEIDER und Ernst BENZ nahegebracht haben: die „Kirchenväter“ des schwäbischen Pietismus, Johann Albrecht BENGEL und Friedrich Christoph OETINGER. Vor allem der erste war ein Vollblutapokalyptiker. Er hat sich eingehend mit der Erklärung der Johannesapokalypse befasst und versuchte, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen,

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 552 Anmerkung (gegen Ende) (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 434f).

¹⁹ Ebd. 433.

die er als apokalyptisch einstufte: „die verschärften Angriffe der Gegenreformation gegen den deutschen Protestantismus, das Vordringen des kirchenfeindlichen Rationalismus, das Auftreten einer materialistischen und atheistischen Philosophie, die bereits anfang, eine populäre Weltanschauung, ein antichristlicher Religionsersatz zu werden, der Einbruch der rationalistischen Kritik an Bibel und kirchlichem Dogma in die inneren Bereiche der Kirche selbst, das Auftreten eines neuen Typus des politischen Menschen jenseits von Gut und Böse in der Gestalt der absolutistischen Fürsten seiner Zeit – all dieses lässt ihn die Geschichte seiner eigenen Zeit als eine Epoche verstehen, in der die Auseinandersetzung zwischen Christ und Antichrist ihrem Höhepunkt entgegeneilt“²⁰.

Bei der Vorbereitung zu einer Predigt zum 1. Dezember 1724 meinte BENGEL durch ein besonderes Gnadengeschenk den wahren Schlüssel zur Berechnung der heilsgeschichtlichen Chronologie gefunden zu haben. Indem er das „Tier“ von Apk 13,11 mit dem Papsttum gleichsetzte, glaubte er, durch die „Zahl des Tieres“ (666) den Anbruch des neuen Äons auf 1809, später auf 1837 festsetzen zu können. Diese Bengelsche Chronologie mag bei KANTS und HEGELS „Enthusiasmus“ mitgespielt haben. Wichtiger jedoch ist folgendes: Nach BENGEL wie nach OETINGER wird der neue Äon, das Tausendjährige Reich durch eine neue, vollendete Gestalt der Gesellschaft gekennzeichnet sein, die „vollkommenste Republik“ der güldenen Zeit. Deshalb, so OETINGER, der als jüngerer der erwarteten Zeitenwende näher steht, muss sich die Welt und müssen sich ihre Regierungen jetzt schon auf diese Vollendung der menschlichen Gesellschaft vorbereiten. „Aus der Endzeiterwartung BENGELS erwächst also bei OETINGER ein ganz konkretes ethisches, soziales, politisches und pädagogisches Reformprogramm“²¹.

Die neue Gesellschaft wird demokratisch sein, weil alle Menschen im Plane Gottes untereinander gleich sind. Das Privateigentum wird allmählich abgeschafft, und keiner wird mehr vom andern etwas „als Schuldigkeit fordern, denn wenn alles im Überfluss da wäre“, würde jeder „willig sein, dem andern zu reichen, wenn er etwas nötig hätte, ohne Obligation, höchstens würde man eines mit dem andern vertauschen, und

²⁰ Ernst BENZ, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens (= Alba Vigiliae NF 15) (Zürich / Stuttgart 1955) 32f.

²¹ Ebd. 51.

kein Geld würde gar nicht in Gebrauch sein²². Mit anderen Worten, an die Stelle der Ordnung des Rechts und der Macht und Gewalt würde die Ordnung der Liebe treten, ja der Staat selbst würde aufgehoben. Dabei geht es hier, wie Ernst BENZ richtig bemerkt, keineswegs um eine Gesellschaftsutopie, um ein Idealbild einer wünschenswerten, aber nicht zu verwirklichenden Gesellschaft. „Das eschatologische Denken dagegen“, so Ernst BENZ, „entwirft ein Bild des Endzustandes der Menschheit unter dem Gesichtspunkt: das ist die Wirklichkeit, die uns bevorsteht, auf die die ganze bisherige Geschichtsentwicklung hinstrebt und ... auf die wir uns vorzubereiten haben“²³. In diesem geistigen Horizont wird HEGELS Konstruktion des Geschichtsverlaufs auf eine vollkommene Gesellschaft hin nicht nur verständlich, sondern geradezu selbstverständlich.

Zwei weitere apokalyptische Grundeinsichten seines Denkens könnte HEGEL von seinen theologischen Geistesahnen übernommen haben. Das eine ist die Einsicht, dass es in der Geschichte nur durch Kampf und Auseinandersetzung vorwärts geht – was die Grundidee von HEGELS Dialektik ist. „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt“, schreibt HEGEL, in Auseinandersetzung mit SCHELLING, schon in der Vorrede zur „Phänomenologie“²⁴. Und eben aus dieser Einsicht meint er gleichenorts: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist“²⁵. Schon fünf Jahre zuvor hatte er in dem nicht enden wollenden Schlusssatz von „Glauben und Wissen“ auf die theologische Begründung seiner Geschichtsdialektik hingewiesen: Es ist dies der „spekulative Karfreitag“ des Todes Gottes, „der sonst historisch war“ und aus dem allein

²² Friedrich Christoph OETINGER, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Christian Eberhard EHMANN, Zweite Abteilung, Bd. 6 (Stuttgart 1864) 30, zitiert bei BENZ, Schelling (Anm. 20) 52.

²³ BENZ, Schelling (Anm. 20) 50.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede (*Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, Bd. 5: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes HOFFMEISTER [Leipzig 1952 bzw. Hamburg 1952] 20; *Werke*, Bd. 2 [Berlin 1832] 15).

²⁵ Ebd. (*Sämtliche Werke*, Bd. 5 [Anm. 24] 15; *Werke*, Bd. 2 [Berlin 1832] 10).

„die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die breiteste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muss“²⁶. Indem HEGEL den ganzen Gang der Geschichte in ihren entscheidenden Phasen, namentlich auch die moderne bürgerliche Wirtschaftsgesellschaft mit ihrem ethisch untragbaren Individualismus unter die Chiffre des „Todes Gottes“ stellt, wird HEGELS ganze Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie apokalyptisch.

Die andere Einsicht, die HEGEL wahrscheinlich von BENGEL übernommen hat, ist die Geschichtsdeutung als „rückwärtsgewandte Prophezie“. Denn erst im Rückblick, sagt BENGEL, lassen sich die verschiedenen Geschichtsperioden unterscheiden und lässt sich der zielgerichtete Geschichtsverlauf und damit der Sinn der Geschichte erkennen. Diese Sichtweise, die HEGEL übernimmt, wird für seine Philosophie zum Schicksal werden. So sehr HEGEL nach einer neuen, vollkommenen Gesellschaftsform sucht, so entschieden betont er auch, dass die Philosophie nur die bereits geschene Geschichte erhellen kann. „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“²⁷.

Was hier als abgeklärte philosophische Altersweisheit erscheint, ist vielleicht ebensowohl die Vorsicht eines Professors in politisch heikler Stellung. Es könnte aber auch – und nicht zuletzt – theologische

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Werke, Bd. 1 [Berlin 1832] 157) vgl. dazu meinen Aufsatz: Peter HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983) S. 539–560 bzw. oben in diesem Band.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede* (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20f).

Klugheit im Raum der Apokalyptik sein; denn der neue Äon lässt sich weder berechnen noch beschreiben; er muss sich von sich aus offenbaren, *apokalyptesthai*, „sich entbergen“. Die Aufgabe der Philosophie kann einzig darin bestehen, „die Vernunft als Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen“, welche „Versöhnung mit der Wirklichkeit ... die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen“²⁸. Begreifen aber lässt sich nur „das, *was ist*“²⁹, nicht das, was sein soll, und auch nicht das Zukünftige. Diese – m. E. berechnete – philosophische Selbstbescheidung hat nun aber HEGELS Philosophie geschichtlich scheitern lassen.

II. Von Hegel bis Marx und die Nachfahren

1. Die Junghegelianer: Futurisierung der Dialektik

Es gibt, wie wir gesehen haben, ein Paradox in HEGELS Denken. Einerseits beruht seine ganze Kraft auf einer geschichtlich vorwärtsdrängenden Dialektik, so wie es ja auch in seinen Ursprüngen aus der Unzufriedenheit mit der Gegenwart entstanden ist. Andererseits soll es sich damit begnügen, rückwärtsgewandt die Vergangenheit und so auch die Gegenwart zu begreifen; jeder Vorgriff auf die Zukunft soll ihm verwehrt bleiben. Anders als BENGEL bleibt HEGEL ausschliesslich der „rückwärts gewandte Prophet“, ja er spricht (entgegen einer verbreiteten Schulbuchmeinung) auch nicht vom Ende der Geschichte.

Dieses paradoxe Gleichgewicht konnte sich begreiflicherweise nicht lange halten. Schon die zweite Generation der Hegelschüler, die sogenannten Junghegelianer, liessen sich den Blick in die Zukunft nicht mehr versagen. Ja, ihr ganzes Interesse richtete sich jetzt auf die Zukunft, die durch eine „Revolution“ (ein Erbstück der Hegelschen Dialektik!) herbeigeführt werden soll. Die Gründung der „Hallischen Jahrbücher“ im Jahr 1838 durch Arnold RUGE und Theodor ECHTERMAYER kann als Beginn dieser „Futurisierung der Dialektik“ (Peter CORNEHL) gelten,

²⁸ Ebd. 19.

²⁹ Ebd.

durch die der Hegelianismus bald nach dem Tod des Meisters wieder apokalyptisch wird.

Anlass zu dieser Wende waren nicht theoretische Überlegungen, sondern „ein tiefgreifender Umschwung in der allgemeinen Lebenserfahrung ... In dem Masse nämlich, wie die politische Entwicklung der dreissiger Jahre das allgemeine romantisch-idealistische Klima eines durch und durch optimistischen bürgerlichen Lebensgefühls zersetzte, die Ernüchterung wuchs und mit der Ernüchterung die Erbitterung über die realen Zustände“, wurde HEGELS denkerische Versöhnung mit der Wirklichkeit unglaubwürdig. „Da das Bewusstsein der Präsenz des Absoluten, der Ewigkeit in der Zeit nicht – wie bei HEGEL – das Resultat einer langen Denkarbeit bildete, sondern umgekehrt zunächst in mehr oder weniger emotionaler Begeisterung als irrationales Erlebnis übernommen war, musste es seine Überzeugungskraft verlieren, als sich die Erwartung einer unmittelbaren „Verwirklichung“ jener umfassenden Aufhebung der Entzweiung in der Gegenwart als Illusion erwies ...“³⁰. So wurde nun zunächst die Gegenwart selbst „apokalyptisch“ interpretiert, als Epoche höchster gesellschaftlicher Entfremdung, als Zeit der absoluten Sündhaftigkeit – und auf eine solche Epoche musste ja dann unmittelbar der Anbruch der neuen Welt folgen, sowohl aus apokalyptischer Folgerichtigkeit, wie gemäss der Hegelschen Dialektik von Entzweiung und Versöhnung.

So wird es verständlich, dass sich die Bemühungen der Linkshegelianer zunächst auf eine Kritik der Gegenwart richteten. Die prophetische Entlarvung nicht nur der gesellschaftlichen Missstände, sondern auch und vor allem des Christentums, dem (im Gefolge von HEGEL) die Schuld an dieser missgebildeten Moderne zugeschrieben wurde, sollte dialektisch-revolutionär das Neue herbeiführen. Diese beissende Religions- und Gesellschaftskritik FEUERBACHS, BRUNO BAUERS und MAX STIRNERS, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, hielt sich selbst für bedeutend wirkungsmächtiger (und war es auf die Länge wohl auch), als dies MARX und ENGELS in ihrer noch beissenderen „Kritik der kritischen Kritik“ zugestehen wollten.

³⁰ Peter CORNEHL, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) 314.

2. Karl Marx und die Verwirklichung der Eschatologie

Tatsächlich brauchte es Karl MARX, um die bei den Junghegelianern neu aufgebrochene Apokalyptik zu ihrer Vollgestalt zu bringen. Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist nicht der klassische doppelte Beitrag von Karl MARX zur Umkehrung HEGELS: Das Praktisch-Werden der Philosophie im Sinne der allbekanntesten elften „These über Feuerbach“: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“, und die wissenschaftliche Untermauerung der revolutionären Theorie durch den Historischen Materialismus. Der apokalyptischen Tradition entsprechen vielmehr zwei Sonderlehren dieser Theorie: die Rolle des Proletariats und der Klassenkampf.

Auf die messianische Rolle des Proletariats bei Karl MARX ist immer wieder hingewiesen worden. Sie wird dadurch erhärtet, dass MARX in einer Frühschrift „Zur Judenfrage“ dem Judentum diese messianische Rolle zugeschrieben hat – messianisch im vollen Sinne des leidenden Gottesknechtes, der „die Sünden der Welt auf sich nimmt“. Marx sieht in dem (von ihm sehr einseitig gezeichneten) Judentum „nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft“³¹, nämlich der Allherrschaft des Geldes. Deshalb ist „die *gesellschaftliche* Emanzipation des Juden ... die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*“³². Analog dazu wird später das Proletariat zum Realsymbol für die gegenwärtige Missgestalt der Gesellschaft werden, und seine Befreiung zur Befreiung der Gesellschaft von ihrer Missgestalt. Hören wir dazu einen so unverdächtigen Zeugen wie Maurice JAURÈS: „C’est sous une transposition hégélienne du christianisme que Marx se représente le mouvement moderne d’émancipation. De même que ... le Sauveur, pour sauver en effet tous les hommes, a dû se réduire à ce degré de dénuement tout voisin à l’animalité, au-dessous duquel ne se pouvait rencontrer aucun homme ... de même dans la dialectique de Marx, le prolétariat, le sauveur moderne, a dû être dépouillé de toute garantie, dévêtu de tout droit, abaissé au plus profond de néant historique et social, pour en relever en se relevant toute l’humanité. Et comme le dieu-homme, pour rester dans sa mission a dû rester pauvre, souffrant et

³¹ Karl MARX, Zur Judenfrage, Abschnitt II (Karl MARX / Friedrich ENGELS, Werke, Bd. 1 [Berlin 1981] 374).

³² Ebd., Schlusssatz (377).

humilié jusqu'au jour triomphal de la résurrection ... , ainsi le prolétariat reste d'autant mieux dans sa mission dialectique, que, jusqu'au soulèvement final, jusqu'à la résurrection révolutionnaire de l'humanité, il porte, comme une croix toujours plus pesante, la loi essentielle d'oppression et de dépression du capitalisme. De là évidemment, chez Marx, une tendance originelle à accueillir difficilement l'idée d'un relèvement partiel du prolétariat ... Je dirai presque que Marx avait besoin d'un prolétariat infiniment appauvri et dénué³³.

Dazu kommt nun das andere typisch apokalyptische Moment. Das Proletariat erfüllt seine messianische Heilsrolle nicht durch ein einfaches dialektisches Umschlagen, nach der Art des „Todes Gottes“ bei HEGEL. Zur Erfüllung der Geschichte braucht es einen Kampf, den Klassenkampf. Da das Weltproletariat „die letzte antagonistische Form“³⁴ der Gesellschaft darstellt, ist sein Kampf ein wahrhaft endzeitlicher Kampf. Dieser führt allerdings nach MARXens Lehre nicht zum Ende der Geschichte, sondern zum Ende der „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“³⁵ und damit zum Beginn ihrer wahren Geschichte. Zum Tausendjährigen Reich?, so fragen wir uns. Eine dritte Sonderlehre des Historischen Materialismus scheint darauf hinzuweisen: Der endzeitliche Untergang des Staates in der klassenlosen Gesellschaft; denn in dieser steht der Mensch unmittelbar zum Menschen. Es herrscht die Gesellschaftsordnung der Feuerbachschen Liebe.

Eine weitere Frage drängt sich hier auf, die sich wohl nicht beantworten lässt, und die dennoch unvermeidlich bleibt. MARX war jüdischer Abstammung, zwei seiner engsten Jugendfreunde, die zur Entwicklung seines Denkens entscheidend beigetragen haben, waren Juden: Moses HESS, „der kommunistische Rabbi“, wie ihn seine Freunde scherzhaft nannten, und Heinrich HEINE. Daher die Frage: Wie weit haben wir im Historischen Materialismus eine säkularisierte jüdische Messias Hoffnung vor uns?

³³ Jean JAURÈS, *Études socialistes*, Introduction, in: *Cahiers de la Quinzaine*, Dez. 1901, LXXVI–LXXVII, zitiert bei: Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle* (Anm. 4) Bd. 2, 361.

³⁴ Karl MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort (Karl MARX / Friedrich ENGELS, *Werke*, Bd. 13 [Berlin 1978] 9).

³⁵ Ebd.

3. Ernst Bloch und die Ontologisierung der Apokalyptik

Diese gleiche Frage ist an den einzigen Marxisten unseres Jahrhunderts, den wir hier noch betrachten wollen, überhaupt nicht mehr zu richten; denn er hat sie selbst und ausdrücklich beantwortet. Ernst BLOCH stellt seinen apokalyptischen Marxismus ausdrücklich in die Nachfolge der jüdischen Propheten, des „Juden“ MARX³⁶, des sozialistischen Zionisten Moses HESS und des jüdischstämmigen JOACHIM VON FIORE. „Ubi Lenin, ibi Jerusalem ... Zionismus mündet in Sozialismus, oder er mündet überhaupt nicht“³⁷.

Doch nicht wegen des religiös-atheistischen Unterbaus seines Sozialismus (der manche Theologen und Theologinnen fasziniert hat) wählen wir hier Ernst BLOCH aus, sondern weil er der konsequenteste Apokalyptiker unter allen Marxisten ist. „Konsequent“ nicht nur im gängigen Sinne, dass sein ganzes Denken um die Endzeiterwartung kreist, sondern auch im spezifisch theologischen Sinn einer rein futurischen Eschatologie. BLOCH bekämpft mit Vehemenz, ja mit der Leidenschaft eines Propheten, jede präsentische oder realisierte Eschatologie, derzufolge in Kreuz und Auferstehung Jesu die Heilszeit bereits angebrochen wäre. Jesus ist für BLOCH nur darum der Fortsetzer und Vollender des Judentums, weil er nicht Gott, nicht Gottes Vaterschaft verkündet, sondern das Kommen des Reiches, das ein Reich des Menschen, des künftigen, vollkommenen Menschen sein wird.

Der Inhalt von BLOCHS Prophetie des „Novum“, des „Ultimum“ braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtig ist vielmehr die Art und Weise, wie es erwartet wird und wie es kommen soll. Denn an dieser Art und Weise der Heilserwartung, der Blochschen „Hoffnung ohne Glauben“ (VON BALTHASAR) lässt sich das Schicksal der marxistischen Apokalyptik am deutlichsten ablesen.

Wie die christliche hat auch die marxistische Apokalyptik mit dem gleichen Problem zu ringen: Die Naherwartung hat sich nicht erfüllt. Mehr noch, zwei der Grundpfeiler der Marxschen Theorie sind zusammengebrochen, das Proletariat und der Klassenkampf. Ich kann mich

³⁶ Ernst BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 36: Freiheit und Ordnung, Abriss der Sozialutopien, Altneuland, Programm des Zionismus, in: DERS., Gesamtausgabe, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1959) 708.

³⁷ Ebd. 711. 713.

noch lebhaft erinnern, wie uns ein guter Kenner der französischen Arbeiterschaft anlässlich der Unruhen, die Ende der fünfziger Jahre zur Machtergreifung von General DE GAULLE geführt haben, versicherte, die Arbeiter würden keinen Aufstand machen. „Sie haben ihren Kühlschrank, ihren Fernseher und ihr Auto; sie werden nicht mehr auf die Strasse gehen“. Ein Proletariat im Sinne von MARX existiert nicht mehr. Die Ereignisse von 1968 haben diese Prognose bestätigt. Darum hat man krampfhaft nach einem neuen „Proletariat“ gesucht, das die klassenkämpferische Rolle des alten übernehmen könnte, und es zuerst in den Ländern der Dritten Welt, dann in der Frauenwelt gefunden. Doch die Klassenkampftheorie selbst ist „out“. Wiederum habe ich es mit eigenen Ohren gehört, wie am philosophischen Weltkongress in Brighton 1988 der offizielle Vertreter der Philosophischen Akademie in Moskau seinen Vorredner aus der DDR energisch tadelte, weil er die Klassenkampftheorie auf die Dritte Welt übertragen wollte. Die Klassenkampftheorie, hiess es, sei nicht mehr gültig.

BLOCH dagegen kleidet sein Dennoch in eine Art „Ontologisierung“ der Apokalyptik. Er entwickelt eine Wissenschaft von den „Tendenzen“ und „Latenzen“, vom „Noch-nicht-Sein“, das der eigentliche Gegenstand des „Wissens“, d. h. „einer sich in Praxis aufhebenden, mit ihrer revolutionären Verwirklichung selbst praktisch werdenden Theorie“³⁸ ist. Alles gerät so in den Bannkreis der Apokalyptik, diese selbst aber wird zu einer Art Weltprozess, den die Blochsche Hoffnung wahrnimmt und vorantreibt. Mit einer kultur- und religionsgeschichtlichen Gelehrsamkeit, welche die Hegelsche noch überbietet, wird von allen Seiten Material herbeigeschafft, um BLOCHS „Prinzip Hoffnung“ zu erhärten. Weil es jedoch, um mit HEGEL zu sprechen, beim „trockenen Versichern“ bleibt und der Weltprozess nicht dialektisch nachkonstruiert wird, fehlt BLOCHS Prophetie die Einsichtigkeit. Von Hoffnung hör’ ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Gleichsam als Coda zu BLOCH wäre hier auch der katholische Prophet und Visionär Teilhard DE CHARDIN zu nennen – der um BLOCH wohl nicht einmal gewusst hat. Auch er entwickelt, nun als Anthropologe und Geologe, eine eschatologisch dynamische Gesamtschau des Welt-

³⁸ Ernst THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1972) 365.

prozesses, der für ihn auf den Punkt Omega zuläuft. Was ihm vorzuhalten wäre, hat ihm schon Maurice BLONDEL in einem von Henri DE LUBAC veröffentlichten Briefwechsel vorgehalten: dass es bei ihm zu geradlinig, zu ungebrochen auf das Ziel zugeht, und dass er nicht in Rechnung stellt, dass das Eschaton, das Omega, nur durch ein Sterben hindurch erreicht werden kann. Allerdings ist zur Verteidigung von Teilhard DE CHARDIN hinzuzufügen, dass er seine Zukunftsvisionen im wahrhaft apokalyptischen Umfeld der Schützengräben an der Marne entwickelt hat. Wo Apokalypse geschieht, braucht man nicht mehr von ihr zu reden.

4. Der eigentliche Apokalyptiker des 19. und 20. Jahrhunderts: Friedrich Nietzsche

So laut nun aber die apokalyptische Rhetorik der Marxisten gedröhnt hat, sie wird nicht nur an prophetischer Sprachgewalt, sondern auch der Sache nach von einem Anderen übertroffen, der der eigentliche Apokalyptiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist und der bis in unsere Zeit fortwirkt: Friedrich NIETZSCHE. Dass er Apokalyptiker ist und sein will, zeigt schon der Titel „Antichrist“, den er sich selbst beilegt. Mit den klassischen kosmischen Symbolen der Apokalyptik schildert er das apokalyptische Ereignis unserer Zeit, den Tod Gottes: „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Iren wir nicht durch ein unendliches Nichts? ...“ und so weiter und so fort³⁹. NIETZSCHE wird so zum Apokalyptiker der säkularisierten Apokalyptik. Was die Neuzeit, vor allem seit HEGEL, zustande gebracht hat (der „Tod Gottes“ ist ja ein HEGEL-Zitat), ist nichts als die Zerstörung der alten Ordnung, ja aller Sinnrichtung der Geschichte, die sie doch gerade etablieren wollte.

³⁹ Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, 125: Der tolle Mensch (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, Bd. 3 [München 1980] 481).

Es bleibt aber nicht beim Nihilismus, etwa im Sinn eines Max STIRNER („Ich hab mein Sach’ auf nichts gestellt“). NIETZSCHE hat auch eine Zukunftsvision: den Übermensch (auch dieser ist ein MARX-Zitat), und Zarathustra ist sein Prophet. Der Übermensch wird, wie der Hirtenknabe, der Schlange der ewigen Wiederkehr den Kopf abbeißen. Er wird sich selbst genug sein, jenseits von gut und böse, er wird der Erde treu bleiben, keinen Gott und keine „hinterweltlerische“ Metaphysik mehr brauchen. Aber – es ist noch nicht an der Zeit. Zarathustra muss, wie der tolle Mensch, wiederholt bekennen: „Ich komme zu früh“. NIETZSCHE bleibt auch darin Apokalyptiker, dass er weiss, dass alle Vorhersagen immer „zu früh“ kommen.

Weniger klug als er, haben seine kleinbürgerlichen Nachfahren (NIETZSCHE hasste das Kleinbürgertum) die Apokalypse in eigener Regie zu inszenieren versucht. „Mussolini Dux“ (scilicet Babylonis – wie es heute noch auf dem Obelisk am Foro Italico in Rom zu lesen steht) versuchte es vor allem mit Rhetorik. Das „Dritte Reich“ dagegen (welches das „tausendjährige“ Reich sein sollte) hat eine reale Apokalypse inszeniert, an der es schliesslich selbst zugrunde gegangen ist.

Doch NIETZSCHEs eigentliches Anliegen, das Endgericht über das verbürgerlichte Christentum, hat keiner seiner Nachfahren aufgegriffen. Wenn wir es heute wieder aufgreifen wollten – und wir müssen es wohl oder übel aufgreifen –, dann müssten wir zu einem Vorfahren NIETZSCHEs zurückkehren, der das gleiche Anliegen, allerdings ohne apokalyptische Töne, aber aus echtem Christus-Glauben und mit dem Opfer seines eigenen Lebens verfochten hat: Sören KIERKEGAARD.

In einem Werk, das die „Apokalypse“ schon im Titel trägt, und das die Fortschreibung einer an der Universität Zürich eingereichten Dissertation ist, hat Hans Urs VON BALTHASAR NIETZSCHE und KIERKEGAARD zu einem imaginären Zweikampf antreten lassen, in dem KIERKEGAARD erst in der letzten Runde obsiegt, weil er, existentieller noch als NIETZSCHE, die „Macht der Liebe“ und nicht die „Liebe zur Macht“⁴⁰ vertritt. Dann hat er NIETZSCHE noch einmal Aug’ in Aug’ zu DOSTOJEWSKI gestellt, an dessen Legende vom Grossinquisitor auch heute kei-

⁴⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen, Bd. 1: Der deutsche Idealismus, 5. Der Zweikampf: Kierkegaard und Nietzsche (Salzburg / Leipzig 1937) bzw. (= Studienausgabe Hans Urs VON BALTHASAR, Bd. 3,1) (Einsiedeln / Freiburg i. Br. ³1998) 695–734.

ner vorbeikommt, der über Apokalyptik nachdenken will. Aber das wäre ein anderes Kapitel, das nicht mehr zu diesem Thema gehört.

Fassen wir zusammen, was wir gesehen haben: Apokalyptik zieht sich untergründig durch einen grossen Teil der neueren deutschen Philosophie hindurch. Dabei meint Apokalyptik durchaus nicht nur Schreckensvisionen; sie ist auch, ja noch häufiger, Chiliasmus im Gefolge von JOACHIM, d. h. Erwartung eines neuen, besseren Weltalters. Dieses wird jedoch durchwegs diesseitig, säkular, nicht jenseitig, religiös gesehen: als Erwartung eines neuen, besseren Menschentyps und/oder einer neuen, besseren Gesellschaftsordnung. In diesen Erwartungen spielt das Judentum eine mehr zu erahnende als genau definierbare wichtige Rolle. Heute müssen wir das Scheitern dieser Endzeiterwartungen feststellen. Die selbstinszenierte Apokalypse des „Dritten Reichs“ hat zwar die von KANT vorhergesagte UNO hervorgebracht, nicht aber den von ihm erwarteten „ewigen Frieden“; ja die UNO ist nicht einmal imstande, die von ihr selbst verkündeten Menschenrechte durchzusetzen. Und den Untergang des real existierenden Sozialismus haben wir noch miterlebt.

Vielleicht ist es deshalb an der Zeit, dass wir zur echten, zur christlichen Johannesapokalypse zurückkehren.