

# Sind die Theologen die einzigen echten Atheisten unserer Zeit?

Zum zeitgenössischen europäischen Denken und seinem durchgängig apokalyptischen Ton

Colby Dickinson

„Taubes hat recht: Heute ist alles Theologie, mit Ausnahme dessen, was die Theologen von sich geben ...“

*Carl Schmitt in einem Brief an Armin Mohler, 14. August 1958<sup>1</sup>*

Von Anfang an war die Apokalyptik eine Gattung der Literatur und, allgemeiner, des religiösen Denkens, der es darum ging, etwas bis dato Verborgenes zu enthüllen. Weniger klar war allerdings zuweilen, was genau sie eigentlich aufdecken wollte. Natürlich erreicht uns über viele religiöse Kanäle eine apokalyptische Botschaft darüber, wie die Dinge „normalerweise“ auf dieser Seite des Himmels getan werden, doch wir Menschen waren nicht immer in der Lage, diese Botschaft „in ihrer Gänze“ zu empfangen. Das apokalyptische Denken sagt uns auf vielerlei Art, dass wir genau hinhören sollen, weil uns etwas Wichtiges geoffenbart wird – auch wenn wir nicht immer sicher sind, worin die Offenbarung, die da vor sich geht, eigentlich besteht. Gleichwohl findet ein Gespräch zwischen der Menschheit und einer höheren Wahrheit (oder Gottheit) statt, das versucht, uns eine Idee davon zu vermitteln, welche (neuen) Beziehungen zwischen der Menschheit und Gott möglich sind.

Ein echtes Gespräch wird zweifellos erst dann möglich sein, wenn wir uns, was das Wesen der Beziehung der Menschheit zur Wahrheit angeht, von unserem Dünkel befreit haben: Wir sind ganz einfach nicht Gott. Die Demut, die in dieser Erkenntnis liegt, ist gewissermaßen das, was das apokalyptische Denken dazu treibt, die vielen menschlichen Wahrheiten zu relativieren, mit denen wir uns sicherheitshalber umgeben – und so die normativen Grenzen zu lockern, die unablässig Trennungen hervorbringen und die doch unsere (in hohem Maße symbolische) Welt ausmachen.<sup>2</sup>

Die christliche Identität in einen solchen eschatologischen Horizont zu stellen heißt vielleicht, sich auf eine Sichtweise einzulassen, wie sie etwa Jürgen Moltmann vertritt, wenn er die apokalyptische Literatur als eine radikale Form der Offenheit beschreibt: eine „Theologie der Hoffnung“, die er uns als zentrales Manifest innerhalb der christlichen Verkündigung zu bezeugen drängt. In vielerlei Hinsicht bringt eine solche Vorstellung uns auch dazu, die radikale Unvollständigkeit der christlichen Identität zu betrachten und sie neu zu formulieren, sobald wir aufgehört haben, sie zu hinterfragen. In diesem Sinne könnte



man sagen, dass apokalyptische Bilder und die Brüche, die sie in uns auslösen, uns tatsächlich dazu bringen, uns den Paradoxien zu stellen, die dem menschlichen Dasein *immanent* sind - Paradoxien, die in den reichen Gefilden des apokalyptischen Schrifttums vor uns ausgebreitet werden.<sup>3</sup> Seit einiger Zeit genießt diese Perspektive - und das, was sie für das religiöse und „säkulare“ Denken bedeutet - eine verstärkte Aufmerksamkeit vonseiten des europäischen philosophischen und theologischen Denkens, was allerdings im Folgenden noch näher zu erläutern sein wird.

## Zeitgenössisches Denken des Apokalyptischen in Europa

In diesem Zusammenhang könnte man mutmaßen, das apokalyptische Denken sei auf einzigartige Weise dafür geeignet, unser Zeitalter zu beschreiben, weil es von einer „epistemischen Unentscheidbarkeit“ gekennzeichnet ist, die Widersprüche begrüßt und gerade in ihnen den Fortschritt erkennt, auf den wir uns zubewegt haben.<sup>4</sup> Statt einen solchen angestrebten Horizont als „utopisch“ abzutun, betrachtet zum Beispiel Malcolm Bull einen derartigen Fortschritt als entschieden „apokalyptisch“, und zwar insofern, als er das gleichzeitige Nebeneinander von Widerspruch und Paradox anerkennt, statt solche Wirklichkeiten zugunsten einer einheitlicheren - aber vielleicht aus ebendiesem Grund auch totalitäreren - utopischen Existenz glätten zu wollen.

Den heutigen Autoren haben es Begriffe wie „Unentscheidbarkeit“, „Hybridität“, das „Posthumane“ und „Mehrfachzugehörigkeit“ angetan, um nur einige wenige suggestive Vorstellungen zu nennen, die im theologischen Diskurs erst noch heimisch werden müssen, aber zutiefst mit dem Wesen des apokalyptischen Denkens verwandt sind. Diese theorielastigen und paradoxiefreundlichen Konzepte weisen insofern eine Verwandtschaft zu dem auf, was wir als typisches Merkmal des apokalyptischen Denkens bezeichnen könnten, als jedes von ihnen bestrebt ist, diejenigen Mehrfachidentitäten und neuen Selbstklassifizierungen festzuhalten, die gewissen Formen einer fortdauernden politischen Unterdrückung ein Ende bereiten könnten. Das apokalyptische Denken - das erleben wir in den biblischen Texten immer und immer wieder - setzt unsere binären Repräsentationscodes außer Kraft und bietet uns neue Modelle, anhand deren wir zueinander in Beziehung treten und hoffentlich gerechtere Formen des Miteinanders entwickeln können.

Es sollte uns also nicht weiter überraschen, dass - wie der vorliegende Beitrag hoffentlich erläutern kann - so große Bereiche der europäischen Philosophie nach wie vor um diese apokalyptischen Themen kreisen und so dem theologischen Nachdenken über dieses oft schwierigste aller religiösen Themen neue Einsichten und Anregungen bieten. Die zeitgenössische europäische Philosophie widmet sich dem Thema der Apokalyptik nicht selten mit entwaffnender Direktheit - und das in einer Weise, die für die heutige Theologie nicht nur hochinteres-



sant, sondern auch in hohem Maße relevant ist. Da sie bemüht ist, die Apokalyptik über ihren Rückgriff auf Fragen des antinomistischen Denkens, die Unterbrechung normativer religiöser Bilderwelten und die Negation liebgewonnener theologischer Repräsentationen (einschließlich der Repräsentation Gottes und des Gesetzes) zu definieren, finden wir die betreffenden Philosophen stets mit denkbar grundlegenden Fragen der westlichen Religionsgeschichte beschäftigt.

Ein wichtiger Ausgangspunkt für dieses Gespräch zwischen der Theologie und der Philosophie über die Frage der Apokalyptik ist das Werk des jüdischen Philosophen Jacob Taubes, der nicht nur versucht hat, die wichtigsten Strömungen des apokalyptischen Denkens im 20. Jahrhundert einschließlich der zahlreichen Paradoxien des antinomistischen Denkens innerhalb der religiösen Tradition darzustellen, sondern zudem die Grenze zwischen Judentum und Christentum regelmäßig in Frage stellte, da auch sie, von seinem Standpunkt aus betrachtet, nur eine weitere durch Repräsentationen bedingte Grenze war, die es zu prüfen und zu hinterfragen galt. Die Apokalyptik war für Taubes lediglich ein weiterer Versuch, die revolutionären Kräfte der Geschichte – diejenigen *innerhalb* der Geschichte – zu beschreiben und darzustellen, wie solche Kräfte zuweilen Jahrhunderte überspringen und sich als ein Mittel anbieten können, gewissen politischen Mächten ihre Legitimität zu nehmen und einem unterdrückten Teil der Menschheit so etwas wie eine geheiligte *Gegenmacht* zur Verfügung zu stellen, damit sich die erheben, die von der Last der Geschichte zu Boden gedrückt werden.<sup>5</sup>

Taubes untersucht das paulinische Korpus als eine Form der politischen Theologie, die einen gewissen apokalyptischen Ton aufweist – ein Ansatz, den mehrere europäische Philosophen wie Giorgio Agamben, Alain Badiou und Slavoj Žižek aufgegriffen haben. Er gelangte zu der Schlussfolgerung, dass das Christentum eine Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums gewesen sei, die – allerdings ohne Erfolg – versucht habe, den antinomistischen Anschein zu wahren.<sup>6</sup> Das heißt, dass das Christentum versucht, sich vom Gesetz – im Grunde von jedem Gesetz – freizumachen und in dieser Gesetzlosigkeit als einer Form der „reinen“ Liebe zu leben; um dieses Thema kreisen insbesondere seine letzten Vorlesungen über *Die politische Theologie des Paulus* – eine der aufschlussreichsten Untersuchungen des paulinischen Denkens im Kontext moderner philosophischer und psychologischer Theorien, die das letzten halbe Jahrhundert hervorgebracht hat.<sup>7</sup> Wie Taubes' Werk uns explizit verdeutlicht, besteht mithin eine Verbindung zwischen der Apokalyptik und dem, was wir für „antinomistisch“ halten – eine Verbindung, die wir uns genauer ansehen müssen, um herauszufinden, welche (normative) Quelle sich wirklich hinter einer Normüberschreitung verbirgt, die unseren Ohren schlicht als durch

*Colby Dickinson* ist Assistenzprofessor der Theologie an der Loyola-Universität in Chicago. Veröffentlichungen u.a.: *Agamben and Theology* (2011); *Between the Canon and the Messiah: The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought* (2013); *The Shaping of Tradition: Context and Normativity* (als Herausgeber, 2013). Anschrift: Loyola University Chicago, Department of Theology, Crown Center 448, 1032 West Sheridan Road, Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: [cdickinson1@luc.edu](mailto:cdickinson1@luc.edu).



ihre apokalyptische Bildlichkeit bedingt erscheint (für Taubes war diese „Quelle“ das Gesetz, das Gott Mose am Berg Sinai gegeben hatte).

Für Theologen ist in diesem Kontext besonders faszinierend, dass Taubes' Umdeutung der Ursprünge des Christentums als eines philosophischen Versuchs, mit der Natur des Gesetzes und mit dem jüdischen Erbe umzugehen, indirekt von einer ganzen Anzahl zeitgenössischer Philosophen aufgegriffen wird, die dieses besondere theologische Erbe ganz ähnlich interpretieren. Im Zusammenhang mit der paulinischen Vorstellung, dass die Zeit, in der wir leben und die uns vor dem „Ende“ noch bleibt, eine „apokalyptische“ ist, wiederholt Slavoj Žižek die Mahnung Jesu, die „Endzeit“ nicht an bestimmten historischen Ereignissen festmachen zu wollen, und merkt an: „Weit davon entfernt, uns in einen solchen selbstzerstörerischen, perversen Taumel zu stürzen, ist der im eigentlichen Sinne apokalyptische Standpunkt – heute mehr denn je – die einzige Möglichkeit, einen kühlen Kopf zu bewahren.“<sup>8</sup> Und wenn er erklärt, dass wir „die Katastrophe als unser Schicksal annehmen müssen“<sup>9</sup>, dann scheint dies darauf hinzuweisen, dass er – vielleicht ein wesentlicher Bestandteil seiner oft paradoxen Philosophie – in seinem Werk nach Wegen sucht, in einem gewissen Maß für die kontinuierlich mögliche Zukunft offen zu bleiben: offen in einer Weise, die es nicht vorsieht, dass man sich in einer bestimmten politischen oder religiösen Bewegung einschließt. Und das ist, für ihn zumindest, letztlich nichts anderes als jenes „Verweilen beim Negativen“, das uns in einem anderen seiner Buchtitel begegnet und auch die („apokalyptische“) Negation unserer normativen Repräsentationen von Gott beinhaltet.

Damit erkennt Žižek explizit an – und er stellt dies auf eine Ebene mit den von anderen unternommenen „messianischen“ Versuchen –, dass nur eine Form des apokalyptischen (oder paradoxen) Denkens uns noch „retten“ kann. Wie er geistreich bemerkt: „Was wir tun sollten [...] ist, die Identität der beiden gegensätzlichen Momente voll und ganz zu akzeptieren – und genau das tut ein apokalyptischer ‚christlicher Materialismus‘, wenn er die Zurückweisung einer göttlichen Andersheit mit dem Element der bedingungslosen Hingabe vereint.“<sup>10</sup> Wieder sehen wir uns, so paradox dies für das theologisch geschulte Ohr auch klingen mag, mit dem Gedanken konfrontiert, dass die Verneinung unserer Repräsentationen von Gott tatsächlich das Einzige sein könnte, was den Glauben an einen Gott, der letztlich jenseits all unserer Gottesbilder lebt und von dem paradoxerweise unsere apokalyptischen Bilder, Gedanken und vielleicht sogar prophetischen Leben ein getreues Zeugnis ablegen, noch aufrechterhält. Wir müssen also, auch wenn es Žižek nicht unbedingt um solche radikalen theologischen Gedanken geht, die Existenz Gottes gewiss nicht rundheraus verneinen – wie ja auch H. Richard Niebuhr mit seiner Erklärung der Souveränität Gottes ebendarauf abzielt, dass Gott zum Beispiel nichts mit unseren Souveränitätsvorstellungen zu tun hat.<sup>11</sup> Letztlich zwingt eine solche Logik uns zuzugeben, dass wir die Theologie offenbar von Grund auf überdenken und unsere typischen, normativen theologischen und religiösen Repräsentationen immer und immer wieder auf den Kopf stellen müssen.



Žižek seinerseits achtet sorgfältig darauf, solche Gedanken über die Apokalyptik und die „verbleibende Zeit“ im paulinischen Denken für uns mit dem Werk anderer Denker zu verknüpfen, die seine apokalyptischen Ansichten teilen – wie etwa den Schriften von Giorgio Agamben, der in seinem eigenen Werk versucht hat, den Begriff der „Profanierung“ – für ihn vielleicht die Apokalypse, auf die wir gewartet haben – zu erläutern. In Agambens Vorstellung, dass das Heilige profaniert oder seinem eigentlichen Gebrauch zurückgegeben worden sei – was aber wenig mit der Säkularisierung zu tun habe, die eher auf eine Verdrängung des Heiligen abziele –, finden sich indirekte Anklänge an die frühesten Beispiele der apokalyptischen Literatur, die durch ihre profanen, hybriden Geschöpfe zu betonen schienen, dass Gott sich sogar in dem offenbaren konnte, was einst als „unsauber“, „unrein“ oder „unheilig“ galt – und dass das, was wir einst für heilig gehalten haben, nicht heilig ist.<sup>12</sup> Man muss nur an das Zerreißen des Vorhangs vor dem „Allerheiligsten“ bei Christi Tod denken oder daran, wie Petrus in der Apostelgeschichte gesagt wird, er solle unreine (*profane*) Tiere essen, um etwas von der Bedeutung zu erahnen, die diese paradoxen Bilder im Rahmen der biblischen Tradition heraufbeschworen haben.

## Die Theologie beständig neu formulieren

Für die Theologie, die über die Jahre hinweg versucht hat abzuwägen, was genau ein solches apokalyptisches Denken für die theologische Praxis bedeuten könnte, sind derartige Vorstellungen natürlich nicht neu. Johann Baptist Metz hat mit nur einem Wort – und damit Walter Benjamin gleich in mehrfacher Hinsicht verpflichtet – etwas formuliert, das uns vielleicht als die einfachste Definition einer apokalyptischen Religion überhaupt erscheint: „Unterbrechung“<sup>13</sup>. Eine solche Unterbrechung, müssen wir wissen, hat auch etwas mit dem Umstülpen unserer normativen Repräsentationen einschließlich unserer liebgewonnenen politischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen *und* religiösen symbolischen Ökonomien zu tun. Auch „der Christus“ war einmal etwas Derartiges: eine Unterbrechung der normativen Gottesdarstellung der hebräischen Schriften. So, wie die Propheten des Judentums sich einst erhoben hatten, um die vorherrschenden Mächte zu kritisieren, die das Volk Israel regiert und unterdrückt hatten, und um ihre Herrschaft zu „unterbrechen“, so muss auch Religion, echte Religion, als eine beständig unterbrechende Kraft gesehen werden, die im Leben der Gläubigen wirkt. Von Benjamin bis Taubes und von Žižek bis Agamben wird diese Vorstellung von der Religion als einer unterbrechenden – sich sogar selbst unterbrechenden – Kraft innerhalb eines apokalyptischen Kontexts vertreten und dennoch erst jetzt vom europäischen Denken als wichtiges Thema wiederentdeckt.

Wenn man diese Bewegung näher untersucht, tut sich mit dieser Entdeckung, dieser Entschleierung der Beziehungen zwischen der Menschheit und dem Göttlichen eine ganze Ethik für die Ausgegrenzten auf. Das ist es, was die apokalyptischen Texte uns zu bieten haben. Wie Metz es beschrieben hat:



*„Die hier angerufene apokalyptische Tradition protestiert gegen einen Pragmatismus der demokratischen Freiheit, der sich vom Leidensgedächtnis losgesagt hat und so zunehmend moralisch erblindet. Es kann schließlich in der Politik der Freiheit nicht nur um das Verhältnis der einen Diskurspartner zu den anderen Diskurspartnern gehen, sondern - fundamentaler und ganz im Sinne des apokalyptischen Blicks auf die Geschichte der Menschen - um das Verhältnis der Einen zu den gefährdeten und übersehenen Anderen.“<sup>14</sup>*

Es wäre nicht schwierig, Metz' Anmerkungen ebenso wie seine Weigerung, ein positives theologisches oder politisches Programm zu formulieren, mit Žižeks fortdauernder Kritik am Kapitalismus innerhalb der zeitgenössischen demokratischen Nationen zu verbinden. Was beide miteinander gemeinsam haben, ist das (christliche) Gefühl, dass vor allem die „schwache“ messianische moralische Kraft im Fokus stehen muss, die tief im Inneren der jüdischen und christlichen Tradition nachhallt. Das ist der Grund dafür, dass Žižek sich so entschlossen und, obwohl er sich selbst als „atheistischen Materialisten“ bezeichnet, wieder und wieder dem christlichen Glauben zuwendet.

Bei alledem sollten wir aber auch die dekonstruktive Vorsicht des verstorbenen französischen Philosophen Jacques Derrida im Hinblick auf den „apokalyptischen Ton“ des Denkens ganz allgemein (und insbesondere des „Aufklärungsdenkens“) nicht vergessen, das versucht, das „Geheime“ - das allerdings in Derridas Augen niemals ganz erkannt werden kann - ein für alle Mal zu „enthüllen“. Der wahrhaft apokalyptische Ton kann, wie er zu sagen pflegte, niemals als solcher „erkannt“ werden, sondern nur dazu dienen, unsere verschiedenen Repräsentationen beständig zu dekonstruieren, damit sie von immer gerechteren Repräsentationen abgelöst werden, die allerdings vielleicht nie direkt als solche erscheinen. Das einzige, was wir (hoffentlich, aber nicht sicher) jemals werden haben können, sind zunehmend gerechte Formen. Das ist die Realität des Strebens nach Gerechtigkeit und übrigens auch nach Demokratie. Es ist in der Tat möglich, dass Metz einen solchen Derrida'schen Begriff von einer Gerechtigkeit, die „immer noch kommen soll“, im Sinn hatte.<sup>15</sup>

Wie John Caputo, einer von Derridas Mitarbeitern und theologieaffinen Kommentatoren, es beschrieben hat, ist für Derrida „die Apokalypse ohne Apokalypse [...] eine, in der ein gewisser apokalyptischer Ton unter Ausblendung eines anderen Tons angestimmt wird, ein apokalyptischer Ton *ohne* ein Befangensein im katastrophischen Ton der bestimmaren apokalyptischen Offenbarungen“.<sup>16</sup> Wieder muss, damit man sich nicht in den Schlingen falscher Souveränitätsansprüche verstrickt, jedem Anspruch, die Wahrheit der Wirklichkeit aufzudecken, mit scharfer Ablehnung begegnet werden: „Diejenigen, die dieses oder jenes für beendet erklären, haben ihre eigenen Ziele im Blick [...]“ - Ziele, denen man von Anfang an misstrauen und die man, in der Hoffnung, dass die Gerechtigkeit vielleicht doch die Oberhand gewinnt, sorgfältig dekonstruieren sollte.<sup>17</sup>

Die Kernaussage dieser Kritik an einer bestimmaren, historischen „Apokalypse“ scheint zu sein, dass unsere kollektiven (theologischen) Repräsentationen sich



immer und immer wieder erneuern werden, um das Mysterium oder Paradox, das in einem „apokalyptischen Moment“ entschleiert worden ist, wieder zu verhüllen.<sup>18</sup> Was wir in diesem nur sehr groben Überblick über das zeitgenössische Denken allerdings zu ahnen beginnen, ist, dass das apokalyptische Denken einen Raum für eine fortdauernde „reine Kritik“ an den Strukturen und Repräsentationen erschließt, die unsere Bilderwelten ausmachen. Vielleicht bieten uns diese apokalyptischen Denkströmungen im Grunde die Chance – und die ethische Tragweite dieser Erkenntnis ist verlockend und beängstigend zugleich – auf eine radikale Offenheit und einen radikalen Dialog miteinander, der allerdings voraussetzt, dass beide Seiten bereit sind, sich durch den Verzicht auf die überkommenen Repräsentationen ihrer selbst und der jeweils anderen demütigen und „entschleiern“ zu lassen. So gesehen könnte das apokalyptische Denken also eine Veränderung herbeiführen – nicht unbedingt eine Veränderung der sozialen Verhältnisse, in denen man lebt, sondern eine Veränderung der eigenen *Vorstellung*: Und das wiederum ist der notwendige erste Schritt auf den anderen zu, der wesentliche Schritt, den man tun muss, um jede nachfolgende gesellschaftliche oder politische Veränderung zu erreichen. Wie der Bibelforscher J. J. Collins einmal zur Bedeutung der apokalyptischen Literatur im Allgemeinen angemerkt hat, kommen neue Beziehungen zwischen Personen und sogar Sachen durch ein Überdenken der bestehenden Beziehungen zustande, das seinerseits dadurch ausgelöst wird, dass wir uns von unseren Repräsentationen verabschieden.<sup>19</sup>

## Fazit

Im Zusammenhang mit der Frage, warum die zeitgenössischen europäischen Philosophen dieser Tage so an der Theologie interessiert sind, möchte ich auf etwas zurückkommen, das der „apokalyptische“ Denker Carl Schmitt einmal gesagt hat und das heute noch genauso gilt wie damals: „Taubes hat recht: Heute ist alles Theologie, mit Ausnahme dessen, was die Theologen von sich geben ...“ Wenn überhaupt, so ist doch ganz gewiss dies eine apokalyptische Aussage, die auch heute noch Beachtung verdient, denn hier ist alles auf den Kopf gestellt: Theologen, die nicht wirklich über Theologie sprechen, und Nicht-Theologen, die, wohin sie sich auch wenden, nicht an der Theologie vorbeikommen. Vielleicht ist in diesem Paradox eine ähnliche Warnung enthalten, wie sie Jacques Lacan einmal formuliert hat, dass es nämlich „alles in allem als wahrhaft atheistische nur die Theologen geben kann“<sup>20</sup>. Dann aber bliebe uns eines, nämlich zuzusehen, wie der Tod Jesu als „Tod Gottes“ für die Theologie vielleicht nicht das Ende, sondern ein Schritt *nach vorne* sein kann – genauso wie viele Theologen Gott häufig einen Bären dienst erweisen, indem sie vorgeben, im Namen Gottes (oder der Kirche) zu sprechen. In vieler Hinsicht ist das, was die zeitgenössische Philosophie der Theologie derzeit entgegenhält, ein Spiegel, der uns unsere Geschichte und unsere Gegenwart zeigt und uns fragt, ob wir noch einmal bereit sind, unseren eigenen Anspruch ernst zu nehmen – und uns dekonstruieren zu



lassen. Genauso wie die Nächstenliebe oder die Armut ist auch die Theologie von vielen außerhalb der Kirche praktiziert worden, während es im Inneren oft daran gefehlt hat.

Müssen die Theologen sich von ihren eigenen, liebgewonnenen Repräsentationen dessen, was Theologie ist, was die Sakramente sind, was Lehre, Jesus Christus oder Gott sein könnte, verabschieden? Oder wird das Engagement derer, die bereit sind, sich von diesen Repräsentationen zu verabschieden, als ketzerisch oder antinomistisch abgetan werden, weil sie die Art und Weise, „wie die Dinge in der Kirche nun einmal laufen“, in Frage stellen? Vielleicht gibt es trotz all unserer Ängste, das zu verlieren, was für uns bisher das Normativste überhaupt gewesen ist, einen Weg - und in diese Richtung weist uns jeder der genannten Philosophen -, in der Apokalyptik (aber nur insofern sie sich als eine Form der „reinen Kritik“ an welchen Strukturen und Machtverhältnissen auch immer anbietet) einen Raum für ein genuin „antinomistisches“ Denken zu sehen. Und vielleicht haben wir dann am Ende eine Theologie, die bereit ist, sich selbst zu kritisieren und ihre eigene Ohnmacht zuzugeben, wie es John Caputo vor Kurzem formuliert hat: „Was ich Theologie nenne, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es - vielleicht - auch keine Theologie sein könnte, dass es ihr unmöglich sein könnte, Theologie zu sein, oder dass es schlicht und einfach unmöglich sein könnte.“<sup>21</sup> Und statt hierin das Ende der Theologie zu sehen, ist dies vielleicht der Anfang von etwas, das demütiger ist, bereiter zur Ohnmacht und weniger geneigt, auf Ideen zu verzichten, die auf den ersten Blick völlig außerhalb seines Bereichs zu liegen scheinen.

<sup>1</sup> Zitiert nach Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebigte Fügung*, Berlin 1987, 37.

<sup>2</sup> William Franke, *Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford 2009, 6f. (dt. Übers.: *Dichtung und Apokalypse. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache*, Innsbruck 2011).

<sup>3</sup> Franke, *Poetry and Apocalypse*, 18.

<sup>4</sup> Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*, London 1999, 294.

<sup>5</sup> Vgl. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München 1991.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. seinen Essay *Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum*, in: Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hg. von Aleida und Jan Assmann, Paderborn/München 2007, 85-98.

<sup>7</sup> Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 2003.

<sup>8</sup> Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012, 983 (dt. Übers.: *Weniger als nichts: Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin, voraussichtliches Erscheinungsdatum: Oktober 2014).

<sup>9</sup> Žižek, *Less Than Nothing*, 984.

<sup>10</sup> Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, London 2010, 352.

<sup>11</sup> Vgl. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Louisville, KY 2006.

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005.

<sup>13</sup> Berühmt wurde diese Definition in Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 166.



<sup>14</sup> Johann Baptist Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: Tiemo Rainer Peters - Claus Urban (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 32-49, 43.

<sup>15</sup> Vgl. Derek Simon, *The New Political Theology of Johann Baptist Metz: Confronting Schmitt's Decisionist Political Theology of Exclusion*, in: *Horizons* 30 (2003/2), 227-254.

<sup>16</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, IN 1997, 100.

<sup>17</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 90.

<sup>18</sup> Vgl. Franke, *Poetry and Apocalypse*, 38.

<sup>19</sup> Vgl. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI <sup>2</sup>1998.

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *Encore* (Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XX: 1972-1973), Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin 1986, 50.

<sup>21</sup> John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington, IN 2013, 17.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Gott, dieser Oppositionelle

## Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft

Gregor Taxacher

### I. Im Bann des Schicksals

#### Komplexität und Monismus

Alles ist unendlich komplex in unserer nach-modernen Gegenwart, aus unserer nordwesteuropäischen Perspektive. Ob zum Krieg in Syrien oder zum Klimawandel, ob zur Schuldenkrise in Griechenland und in den USA oder zur Armut in Afrika: Es gibt weder einfache Erklärungen noch einfache Lösungen. Wer glaubt, solche zu haben, ist ein Ideologe oder ein Fundamentalist. Er malt schwarz-weiß. Doch wo alles unendlich komplex ist, wird es leicht ununterscheidbar, gleichgültig, einerlei. Die Erklärungen der Komplexität schlagen um in eine Art Monismus: Alles liegt halt in der Natur der Sache, der Sachzwänge, oder in der Natur der Menschen, wahrscheinlich in den Genen. Unsere überkomplexe Welt wird so zu einer Nacht, in der alle Katzen grau sind.

Wir sind mächtig wie nie: als technische Zivilisation, als westliche Industrienationen. Wir sind informiert wie nie, online in Echtzeit. Doch unser Wissen um alles schlägt um in ein Wissen um unsere Ohnmacht. „Entdecke die Möglichkeiten“,