

---

*Robert Buch*

## Der Mythos der Gnosis im Streit um die Moderne

*Voegelin - Blumenberg - Taubes*

---

Anfang 1967 unternahm Jacob Taubes den Versuch, in Berlin ein Colloquium zum Thema Gnosis zu organisieren. Dazu wollte er Eric Voegelin und Hans Blumenberg einladen, um ihre ähnlichen und doch konträren Thesen zum Thema zu diskutieren. Taubes selbst verortete sich eher auf der Seite Voegelins, mit dem er die Neuzeit als gnostisches Zeitalter betrachtete, auch wenn er, wie es in einem Brief an Voegelin hieß, darin eher einen Vorzug, »ein Plus«, sah, während Voegelin hier »ein Minus« setzte.<sup>1</sup> Hatte »gnostisch« für Voegelin also rein negative Konnotationen und diente der Begriff dazu, eine dramatische Fehlentwicklung der Moderne zu markieren, stand das Prädikat bei Taubes für das kritische Bewusstsein einer Negativität, deren Erkenntnis etwas Befreiendes eignete. Blumenbergs Beschäftigung mit den Systemen der Gnosis wiederum stand quer zum einen wie zum anderen. Das geplante Gespräch ist aus praktischen Gründen nicht zustande gekommen. Ein Austausch zwischen Voegelin und Blumenberg hat, soweit ich sehe, nie stattgefunden. Taubes hat seinerseits Blumenbergs Interpretation der Gnosis verschiedentlich mit eigenen Ansätzen widersprochen. Aber diese Interventionen sind kaum aufgegriffen worden.<sup>2</sup>

Anders als die antike Mythologie, deren Figuren in etlichen Theorien der Moderne eine prominente Rolle spielen – man denke nur an Prometheus, Ödipus oder Odysseus –, sind die Gnosis und ihre Mythen über den Kreis der Experten hinaus wenig bekannt. Das liegt zum einen an der Überlieferungsgeschichte. Die Spuren, die die mythologischen Systeme der Gnosis im Archiv hinterlassen haben, sind lange Zeit nur schwer lesbar gewesen, und ihre Mythologeme haben sich nicht zu bleibenden Erinnerungsfiguren verdichtet. Dennoch ist die Gnosis zitierbar geblieben. Es handelt sich bei ihr um eine Bewegung im dynamischen Feld spätantiker Religionen, die sich der Herausforderung durch den jüdisch-christlichen Monotheismus zu stellen hatten. Verkürzt gesagt, ist Gnosis die Bezeichnung für sich aus unterschiedlichen Quellen speisende, dualistische Erlösungslehren, deren messianischer Kern aus dem Judentum bzw. dessen Ableger, dem frühen Christentum, stammte. Die sogenannten Gnostiker erhoben freilich zugleich einen fundamentalen

Einwand gegen die Idee des Einen Gottes der Offenbarungsreligionen und wurden deshalb von deren Vertretern als Häretiker denunziert.

Die folgenden Überlegungen gehen von der Frage aus, wieso die spätantike Gnosis nun eine so prominente Rolle in ganz unterschiedlichen Einschätzungen der Moderne spielen sollte: in ihrer Verurteilung nicht weniger als in ihrer Verteidigung. Wie kommt es, dass Motive einer religiösen Einstellung, die im Umkreis des Frühchristentums zu situieren ist und die von dessen Apologeten heftig bekämpft wurde, eine Schlüsselrolle in Hans Blumenbergs Verteidigung der Neuzeit spielen, aber auch in anderen, kritischen Auseinandersetzungen mit der Moderne eine nicht unwesentliche Stelle besetzen? Oder etwas anders gefragt: Wie ist zu verstehen, dass die Selbstbehauptung des modernen Subjekts, die ein Kernstück von Blumenbergs eindrucksvoller Deutung der Neuzeit bildet, als Reaktion auf den vermeintlichen Rückfall in die Gnosis entwickelt wird? Und wie erklärt sich umgekehrt die bemerkenswerte Kontinuität zwischen der gnostischen Kritik an »dieser« Welt und einer Haltung, in der Distanz und Dissidenz gegenüber dem Zeitalter der Moderne nicht selten eine apokalyptische Färbung annehmen?

Nach einer kurzen Gegenüberstellung mit Erich Voegelins pauschalem Verdikt über die Neuzeit als dem gnostischen Zeitalter konzentriere ich mich zunächst auf Hans Blumenbergs Rückgriff auf die Gnosis in *Die Legitimität der Neuzeit*, um sodann mit Jacob Taubes, der die eigenen Positionen gelegentlich – nicht ohne Ironie, aber auch nicht ohne eine gewisse Koketterie – mit der Gnosis zu identifizieren schien, hinter Blumenbergs Verteidigung des gnostischen Mythos gegen das theologische Dogma einige Fragezeichen zu setzen. Die entscheidende Frage betrifft indes die frappierende Wiederkehr gnostischer Motive bei einer ganzen Reihe klassischer Theoretiker der Moderne von Max Weber, Georg Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno bis zu Simone Weil, um nur einige der bekanntesten zu nennen. Entscheidend ist diese Frage nicht nur aufgrund der Bedeutung der Autoren, sondern auch, weil diese Wiederkehr, wenn das das richtige Wort ist, so wenig im Einklang mit Blumenbergs These von der Moderne als der zweiten und endgültigen Überwindung der Gnosis durch die Neuzeit steht. Taubes' Kritik und Korrektur an Blumenberg wird abschließend dann noch einmal Voegelin gegenübergestellt. Ich beginne jedoch mit einem knappen Aufriss der Gnosis, ihrer seit je schon umstrittenen Deutungen und ihrer »Wiederentdeckung« im 20. Jahrhundert.

*›Gnosis‹ als Konstrukt*

Wie die religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte zum Thema Gnosis festgestellt hat, ist ihr Gegenstand selbst als Ergebnis einer doppelten Konstruktion zu begreifen.<sup>3</sup> Zum einen der christlichen Theologen des 2. bis 4. Jahrhunderts, die sich unter dem Stichwort Gnosis in diskriminierender Absicht auf eine ganze Anzahl durchaus heterogener Erlösungsbewegungen bezogen, die in zentralen Aspekten von dem sich konsolidierenden Lehrgebäude des christlichen Glaubens abwichen. Genauer gesagt waren es gerade die mit den sogenannten Gnostikern assoziierten Varianten des Schöpfungsmythos der Genesis, welche die griechischen und lateinischen Kirchenväter veranlassten, ihre eigene Lehre zu systematisieren. Die Provokation und Bedrohung durch die gnostischen ›Irrlehren‹, welche freilich zum Teil älteren Datums sind als die großkirchliche Dogmatik, die sie in Frage stellten, waren derart groß, dass die frühchristliche Apologetik alles daran setzte, die Spuren dieser Häresie zu tilgen. So kommt es, dass über lange Zeit die Stimmen der Gnostiker wie z.B. Basilides von Alexandrien (ca. 85–145), Valentinus (ca. 100–160), Simon Magus (ca. † 60), allein durch die Texte ihrer Widersacher und Verächter wie Clemens von Alexandria (ca. 150–215), Hyppolit von Rom (ca. 170–235), Irenäus von Lyon (ca. 130–200) oder des Nordafrikaners Tertullian (ca. 155–240) zu vernehmen waren – bis 1945 in der ägyptischen Wüste, in Nag Hammadi, eine umfangreiche Sammlung gnostischer Texte gefunden wurde. Der andere wichtige Moment in der Konstruktion der Gnosis findet sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Hier waren es Vertreter der protestantischen Religionsgeschichtlichen Schule, die sich daran machten, die allein fragmentarisch überlieferte Geschichte der Auseinandersetzung zwischen katholischer Orthodoxie und den vermeintlichen gnostischen Abweichlern zu studieren (Wilhelm Bousset, Richard Reitzenstein u.a.).<sup>4</sup> Diese Forschung gipfelte in Adolf von Harnacks Monographie über Marcion von 1921, die zweifellos eine wichtige Quelle für die Hinwendung vieler Intellektueller zu Marcion in den 20er Jahren darstellt. Harnacks Buch unternimmt den Versuch, das »Wesen des Christentums«, um es mit einem anderen berühmten Titel des Autors zu sagen, herauszudestillieren. Es ist, mit anderen Worten, der Versuch zu einer von hellenistischen wie von jüdischen Elemente bereinigten Version des Christentums zu gelangen, deren paradigmatische Fassung der zeitgenössische Protestantismus des Verfassers selbst war.<sup>5</sup>

Die sowohl von den Kirchenvätern als auch von protestantischen Religionswissenschaftlern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als Gnostiker bezeichneten Autoren nannten sich selbst nicht so und ihre häufig in mythische

Erzählungen gekleideten Lehren sind durchaus vielfältig. Gleichwohl folgen die gnostischen Mythologien – nun anhand der Nag Hammadi-Texte für jeden nachprüfbar<sup>6</sup> – bestimmten wiederkehrenden Erzählmustern und einer fixen Topologie. Konsens herrscht mittlerweile übrigens auch darüber, dass die gnostischen Evangelien in den Umkreis des Frühchristentums gehören. Bezüge auf andere Mythologien z.B. iranische gibt es, aber der Bezugsrahmen ist nichtsdestotrotz die Geschichte Jesu von Nazareth.<sup>7</sup>

Provokation und Skandal der gnostischen Systeme bestand darin, der jüdischen und dann christlichen Schöpfungsgeschichte des Einen Gottes zu widersprechen und zwischen einem bösen Demiurgen, dem Schöpfer ›dieser‹ Welt, und einem unbekanntem Erlösergott zu unterscheiden. Gelöst war damit die Verlegenheit zu erklären, wieso die von einem allmächtigen Gott geschaffene Welt der Erlösung durch eben diesen bedurfte. Wieso sollte ein derartig konzipierter Gott ein Werk schaffen, welches dann doch der nachträglichen Korrektur bedurfte, ja schon bald nach der eigenen Vernichtung und Erlösung verlangte. In den gnostischen Erzählungen sind die Menschen in ›dieser‹ Welt Gefangene, deren Lage noch dadurch verschärft wird, dass sie von ihrer Gefangenschaft gar nichts wissen. Einigen ist indes etwas vom göttlichem Pneuma des unbekanntem Erlösergottes zuteil geworden, das der Aktivierung harret. Dies ist der Funke, der sie an ihre Herkunft aus einer jenseitigen Welt gemahnt und trotz allem, trotz aller Verblendung, für die Aufforderung zur Abwendung und Rückkehr empfänglich macht. Die gnostischen Mythologien entfalten ein Drama von Fall, Schlaf und Vergessen, Anrufung und plötzlichem Gewahrwerden, der Erkenntnis – das griechische Wort *gnōsis* heißt Wissen und steht gegen *pistis*, Glauben –, in einer falschen Wirklichkeit gefangen, in die niedrige Welt körperlicher Existenz verstrickt zu sein, aus der es indes doch einen Ausweg gibt. Zu einem nicht geringen Teil handeln die Mythologien davon, wie der Ruf die gefallenen Seelen erreicht, bzw. davon, wie der Überbringer der fremden Botschaft, oft der Menschensohn genannt, die Hindernisse, die der Demiurg und seine Schergen, die sogenannten Archonten, ihm in den Weg stellen, überwindet.

*›Immanentisierung des Eschatons‹: Eric Voegelin*

Dass die Neuzeit als zweite Überwindung der Gnosis zu verstehen sei, ist die ausdrückliche Ausgangsthese des zweiten Teils von Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit*, die sich freilich erst im Laufe seines weit ausgreifenden Arguments richtig erschließt.<sup>8</sup> Sie steht gegen eine nicht minder erklärungsbedürftige These des Philosophen und Politikwissenschaftlers Eric Voegelin, der die Neuzeit

in seinem 1952 erschienen Buch *The New Science of Politics* als das gnostische Zeitalter denunziert hatte. Voegelins Diffamierung der Neuzeit als gnostisch ist ihrerseits als eine Art Umschrift von Karl Löwiths *Meaning in History* (1949) zu lesen, dessen ›Säkularisierungsthese‹ die eigentliche Zielscheibe von Blumenbergs Buch war. Gnostisch meint bei Voegelin vor allem ein Zeitalter, das sich von den Ideen der göttlichen Schöpfung und der transzendenten Ordnung verabschiedet hat und das glaubt, das Heil des Menschen unabhängig von diesen höheren Instanzen herbeiführen zu können. Der Begriff dient bei Voegelin der Denunziation der säkularisierten Welt und ihrer Abwendung sowohl vom klassischen wie vom christlichen Erbe. Ähnlich wie Löwith, wenn auch deutlich parteiischer, sieht Voegelin die Neuzeit als Ergebnis der trügerischen Immanentisierung des christlichen Eschaton.<sup>9</sup> Eine solche Immanentisierung bedeutet für ihn vor allem, an eine innerweltliche Erfüllung der Geschichte zu glauben. Die Idee der Vollendbarkeit der Geschichte richtet sich dem Politikwissenschaftler zufolge sowohl gegen den antiken Topos ihrer unendlichen Fortdauer wie gegen den der Erfüllung allein in der Transzendenz, jenseits allen geschichtlichen Wandels. Der Lauf der Geschichte erscheint in der Moderne als sinnvoll, insofern er als in eine Richtung fortschreitend gedacht wird, aber auch insofern angenommen wird, dass sich in diesem Fortschritt Sinn erfülle. Voegelin erklärt den neuzeitlichen Einstellungswandel damit, dass das moderne Subjekt die Ungewissheit, die der Glauben bedeutet, nicht mehr ertragen und diesen durch Wissen, eben jene *gnōsis*, ersetzt habe, um sich so des eigenen Heils in der Welt zu versichern.<sup>10</sup> Ungeachtet der nicht bestreitbaren zivilisatorischen Erfolge dieser Umstellung bringe der Mensch der Moderne sich dabei freilich um das Verhältnis zur eigenen Seele. Im Anschluss an die klassische Philosophie der Antike wie an das Christentum betrachtet Voegelin die Seele nämlich als unabdingbare Vermittlungsinstanz zur Transzendenz. Durch unsere Psyche seien wir mit dem göttlichen Seinsgrund der Wirklichkeit verbunden. Ohne die Transzendenz, die dieser verbürge, gebe es keine dauerhafte gesellschaftliche Ordnung. Als Kehrseite des Fortschritts des gnostischen Zeitalters der Moderne steht deshalb der Totalitarismus, der sich in der Durchsetzung des Heils auf Erden keine Grenzen mehr auferlegt.<sup>11</sup> Damit ist ein außerordentlich kühner gedanklicher Bogen aufgespannt zwischen einer bestimmten Form spätantiker Spiritualität und den größten Exzessen des 20. Jahrhunderts. Er macht deutlich, dass der Rückgriff auf die Gnosis seinen Fluchtpunkt in einer Polemik hat, die den Selbstgewissheiten der Moderne gilt.

Obgleich Voegelins Gnosis-Begriff sich wenig um das, was historisch unter Gnosis verstanden wurde, kümmert, ist eine solche denunziatorische Verwen-

dung dem Begriff, wie einleitend referiert, von Anfang an eingeschrieben, und sie schwingt auch bei Blumenbergs Verwendung des Terminus, die Voegelin's These umkehrt, noch mit.

»Umbesetzung« und Überwindung: Hans Blumenberg

Die Gnosis übernimmt in den Werken Blumenbergs zwei unterschiedliche, fast konträre Funktionen.<sup>12</sup> In der *Legitimität der Neuzeit* greift er das Stichwort Gnosis von Eric Voegelin, der »gnostisch« in abwertender Absicht benutzt hatte, auf. In seinem Neuzeit-Buch sieht Blumenberg die Herausforderung der Gnosis in Augustinus' Lehre von der Erbsünde weniger abgefangen als latent, das heißt mit anderen Mitteln, fortgesetzt. Ja, es ist gerade Augustinus' Umbesetzung des gnostischen Dualismus von »bösem« Schöpfergott und »gutem« Erlösergott, in welcher die Spannung und Überforderung des Menschen durch eine ihm gänzlich entzogene Instanz kontiniert und sogar gesteigert wird.<sup>13</sup> Augustinus, der selbst eine manichäische, also Gnosis-nahe Phase durchgemacht hatte, löst die oben erwähnte Verlegenheit, wie das Übel in eine von einem allmächtigen Gott geschaffene Welt hat kommen können, indem er die Verantwortung dem Menschen aufbürdet, dem Gott die Freiheit geschenkt hat. Um freilich die auf diese Weise eingehandelte Verdammnis, unter dem Titel Erbsünde bekannt, wieder wettzumachen, verfällt Augustinus auf die Idee der durch nichts begründeten und also nicht anders als willkürlich erscheinenden Gnadenwahl.<sup>14</sup> Der zu Lasten des Menschen von Verantwortung entlastete Gott wird so wiederum zum undurchschaubaren und inappellablen *deus absconditus*, der dem Menschen der Neuzeit, Blumenberg zufolge, schließlich nichts anderes übrig lässt, als zu ignorieren, worauf er ohnehin keinerlei Einfluss hat, und sein Geschick selbst in die Hand zu nehmen. Mit dieser Selbstbehauptung gegen den theologischen Absolutismus des Spätmittelalters, dessen Ahnherr Augustinus ist, beginnt die Neuzeit, die Blumenberg vor dem Hintergrund dieser Herleitung eine zweite Überwindung der Gnosis nennt. Denn der Eine Gott, der vor der gnostischen Aufspaltung in zwei bewahrt werden sollte, ähnelt zwar eher dem Erlösergott der Gnosis als seinem Widerpart, dem Demiurgen, aber seine Macht, zu verdammen und zu begnadigen, ohne sich auf Gründe dafür festzulegen, macht ihn radikal fremd, und in dieser Hinsicht ist er für Blumenberg ein Avatar des verborgenden Gottes der Gnosis. Seine absolute Macht, *potentia absoluta* in der Sprache des spätmittelalterlichen Nominalismus, bedeutet auch absolute Unverbindlichkeit, die den Menschen schließlich zur Selbstbehauptung nötigt bzw. ihm, wie Blumenberg schreibt, »die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte.«<sup>15</sup>

Bemerkenswert an Blumenbergs Argument ist sein Ort in der Konstruktion des Buchs. *Die Legitimität der Neuzeit* ist, wie eingangs erwähnt, gegen Karl Löwiths These gerichtet, neuzeitliche Geschichtsphilosophie – insbesondere bei Hegel und Marx – sei eine säkularisierte Form der jüdisch-christlichen Eschatologie; die moderne Idee des Fortschritts leite sich, mit anderen Worten, aus einem vermeintlich überwundenen Erbe ab. Dem hat Blumenberg vehement widersprochen: Eschatologie ziele auf das Ende der Geschichte, ja auf das Ende der Welt, nicht auf ihre kontinuierliche Verbesserung in der Geschichte; die Idee des Fortschritts entstamme Debatten des späten 17. Jahrhunderts um das Verhältnis der Gegenwart zur Antike und der unterschiedlichen Errungenschaften dieser Epochen in Kunst und Technik. Erstaunlich ist vor diesem Hintergrund, dass Blumenberg, dem es gerade darum zu tun ist, die behauptete Abhängigkeit der Neuzeit von Antike und Mittelalter zurückzuweisen, die Eigenständigkeit der Moderne aus ihrer Überwindung eines latenten Erbes der Spätantike begründet.<sup>16</sup> Ähnlich wie bei Voegelin führt das Stichwort Gnosis also auch bei Blumenberg ins Zentrum der Neuzeit. Auffällig ist, dass die Gnosis und ihre Permutation bei Augustinus in eine Ausweglosigkeit münden, die die Auf- und Ablösung des Paradigmas göttlicher Übermacht durch dasjenige der menschlichen Selbstbehauptung zur Folge hat. Dieser Selbstbehauptung eignet bei Blumenberg, anders als der Begriff vielleicht nahelegt, durchaus nichts Triumphalistisches an, sondern eher ein resignativer Zug. Die erforderliche Selbstbehauptung meint einerseits das Überleben in einer Welt der Faktizität, also in einer Welt, die nicht mehr als eine auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnittene gedacht werden kann, andererseits verweist der Ausdruck auf eine Existenz, die zwar von den Zumutungen göttlicher Willkür entlastet ist, aber gleichzeitig auch das Gegenstück zu solcher Willkür, die Verheißung außerweltlicher Erlösung, verloren hat. Ein solches Versprechen der Erlösung bildete ja ein Kernstück der gnostischen Mythologien. Während sich dieses bei Voegelin zur triumphalen Selbsterlösung der Modernen verselbstständigt hat und die Gnosis dafür gleichzeitig um den nicht weniger wichtigen Aspekt der Weltfremdheit verkürzt wird, sieht Blumenberg umgekehrt das transmutierte Erbe der Gnosis in dem ins geradezu Unerträgliche gesteigerten Gefühl der Fremdheit in der Welt und ihres Schöpfers. Die Möglichkeit der Erlösung, der göttliche Funke im Menschen, hat dagegen in dieser Sicht offenbar kein Nachleben in der Moderne. Blumenbergs Selbstbehauptung ist eben keine Selbsterlösung. Gewiss, auch die Selbstbehauptung hat einen agonalen Zug. Es bedürfte ihrer nicht ohne Not, das heißt ohne Gewalt und äußere Zwänge, welcher Art auch immer. Aber obgleich der Begriff also auf ein dramatisches Ringen verweist, fehlt der Selbstbehauptung doch das Exaltierte des Aus- und

Aufbruchs, das in der Selbsterlösung mitschwingt, oder, aus der Sicht eines Kritikers dieser Einstellung gesprochen, ihr Anteil an Vermessenheit, Griechisch *hybris*.

*Der gnostische Mythos als Provokation theologischer Rationalität*

Nun spielt Gnosis bei Blumenberg nicht nur in der *Legitimität der Neuzeit* eine Rolle. Bezüge auf sie finden sich über das ganze Werk verstreut. Dies erklärt sich aus Blumenbergs besonderem Interesse an den verworfenen Varianten der ideengeschichtlichen Überlieferung, sind diese doch so etwas wie die verborgenen Katalysatoren jener Formationen, die sich durchgesetzt und dabei das, was in diesem Prozess vermeintlich überwunden wurde, oftmals dem Vergessen anheimgegeben haben. Beispiel für die sich durch das ganze Werk ziehende Beschäftigung mit Variationen ist Blumenbergs Interesse am Mythos vom Sündenfall, der nicht zufällig auch im Mittelpunkt zahlreicher gnostischer Mythen steht.<sup>17</sup>

Während in *Die Legitimität der Neuzeit* die Umbesetzung und Fortdauer des gnostischen Mythos seine Verwerfung unumgänglich macht und die Neuzeit zur Selbstbehauptung gegen einen gleichermaßen übermächtigen wie unverbindlichen Gott provoziert, wendet sich Blumenberg in seinem zweiten großen Hauptwerk, *Arbeit am Mythos*, gnostischen Variationen der Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies zu, um in diesem Fall – als Beispiel dient das gnostische Apokryphon des Johannes – die Plastizität und Variabilität des gnostischen Mythos, mit anderen Worten seine Hypertrophie, gegen die dogmatische Vereindeutigung des biblischen Narrativs auszuspielen und damit gegen den Zwang zu Begrifflichkeit und Systematik der frühchristlichen Apologetik. Der gnostische Mythos – mehr noch als das antike Paradigma des Mythos, das weite Teile von *Arbeit am Mythos* bestimmt – dient nun dem Zweck, die Umständlichkeit und Umwegigkeit mythischen Erzählens zu akzentuieren und im gleichen Zug die Einsinnigkeit theologischer Rationalisierung hervorzukehren, aber auch die, wenn man so will, narrative Sterilität eines Szenarios, das seinen Ausgangs- und Endpunkt in einer Instanz der Allmacht hat. Immer wieder, nicht nur in *Arbeit am Mythos*, sondern auch beispielsweise in *Matthäuspasion*, einem der letzten zu Lebzeiten des Autors veröffentlichten Bücher, läuft die Pointe Blumenbergs auf die Langeweile der Allmacht hinaus, die Hindernisse für sich selbst kreieren muss, damit etwas passiert, damit Geschichten entstehen, denn »die pure Gnade sowenig wie die schiere Gerechtigkeit geben etwas zu erzählen auf.«<sup>18</sup> Dagegen sei »das dualistische Muster« der Gnosis »my-



thenträchtigt.«<sup>19</sup> Gegen die Fabulierlust und Bildmächtigkeit der gnostischen Evangelien erklärten die christlichen Dogmatiker jedoch Bilder und Erzählungen unter Rückgriff auf die antike Metaphysik zu bloßen Vorstufen begrifflicher Definition. Außerdem zwängen sie ihren gnostischen Gegenspielern einen Kanon von Fragen auf, auf welche allein die christliche Lehre die richtigen Antworten anzubieten hätte. So ist die wohl bekannteste Reihe vermeintlich gnostischer Fragen bezeichnenderweise nur durch einen ihrer Widersacher, Clemens von Alexandrien, überliefert. »Was uns frei macht, ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wo hinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden; was Geburt ist und was Wiedergeburt.«<sup>20</sup> Die um Widerlegung bemühten christlichen Apologeten verkennen dabei, laut Blumenberg, das irreduzible Moment mythischer Narrative. Diese ließen sich, selbst da, wo sie alles zu sagen scheinen, nicht in unzweideutige Aussagen übersetzen. Die Hypertrophie gnostischer Mythologie verweigert die Regeln von Frage und Antwort der Orthodoxie, die selbst oft die Fragen konstruiert, auf die ihre Lehre antwortet.

In seinen detaillierten Lektüren des in nicht weniger als vier Fassungen vorliegenden Apokryphon des Johannes interpretiert Blumenberg den in der Vielfalt seiner Figuren schwer überschaubaren Text nicht nur als Parodie der biblischen Schöpfungsgeschichte, sondern auch als Inversion des Sündenfalls.<sup>21</sup> Die Demiurgenfigur Jaldabaoth ist ein eifersüchtiger Gott, der seinem Geschöpf, dem Weltmenschen, nichts von seiner Göttlichkeit abgeben möchte, obgleich er selbst lediglich in dritter Stufe vom namenlosen und unfassbaren göttlichen Ausgangspunkt alles Seienden abstammt. Ihren Anfang hatte die Schaffung der Welt in der Selbstspiegelung jener in sich selbst vollkommenen Fülle genommen. Um so weiter die nachfolgenden Hypostasen sich von der ursprünglichen Selbstentäußerung des *Pleroma* entfernen, umso minderwertiger sind die späteren Nachbildungen. Wiewohl Jaldabaoth darauf bedacht ist, seinem Geschöpf nichts von der Kraft und vom Licht des Ursprungs abzugeben, haucht er, von seinen unwissenden Archonten dazu verleitet, seinem reglosen Gebilde dennoch etwas vom Atem Sophias, seiner Mutter, ein, um es zu beleben. Auf diese Weise wird die Kreatur des Demiurgen des *Pneuma* teilhaftig, welches sie an den göttlichen Ursprung zurückbindet und zur Befreiung aus der niederen Sphäre, der »Ordnung der Niedrigkeit und Erniedrigung«<sup>22</sup> disponiert. Die unbeabsichtigte Teilhabe am *Pneuma* lässt den Demiurgen nun erst recht eifersüchtig auf sein Geschöpf werden und er setzt daraufhin alles daran, den Menschen daran zu hindern, sich seiner höheren Abkunft bewusst zu werden und »den Rückweg des *Pneuma* zum *Pleroma*«<sup>23</sup> anzutreten. Jaldabaoth »verbannt« die Menschen ins Paradies, die Sphäre der niederen Welt der Materie,

und schließt ihre Seele in den Kerker des Körpers ein, ein Zustand der ihnen freilich verborgen bleibt. Erst die Erkenntnis der eigenen Nacktheit, die Adam und Eva zuteil wird, nachdem sie von der verbotenen Frucht gegessen haben, öffnet ihnen die Augen. Sie bedeutet nichts anderes als Gewahrwerden ihrer Gefangenschaft, im eigenen Körper wie in »dieser« Welt. »Erweckung aus dem Schlaf der Betäubung und Entdeckung der Nacktheit sind die absoluten Metaphern des gnostischen Aktes, beide negativ bezogen auf den welt- und leibhaft verfälschten Zustand des Menschen.«<sup>24</sup> Der biblische Sündenfall enthüllt mit anderen Worten nichts weniger als die gnostische Wahrheit.

Die polemische Umschrift, die das Apokryphon, wie Blumenberg in *Arbeit am Mythos* zeigt, vornimmt, ist indes nicht allein eine der Schöpfungsgeschichte und des Sündenfalls. Die Proliferation von Figuren und Geschichten – »lalus dem Namenlosen explodiert ein Katarakt von Namen, aus dem Schweigen ein Überfluß an Redseligkeit«<sup>25</sup> – richtet sich auch gegen den wohlgeordneten Kosmos der antiken Metaphysik, dessen Unveränderlichkeit und Dignität der parodistischen Vervielfältigung der Ordnungen und ihrer Vorsteher zum Opfer fallen. Eignete dem platonischen Verhältnis von Urbild und Abbild, von Idee und Erscheinung noch eine gewisse Verbindlichkeit, steht »das System der Spiegelungen und Abbildungen«, von dem die gnostischen Herkunftsgeschichten handeln, »von allem Anfang an unter dem Verdikt der Unzulässigkeit und Abtrünnigkeit«.<sup>26</sup> Die Erzählungen zielen darauf, den Kosmos seiner Unverbindlichkeit zu überführen und deutlich zu machen, dass die Verstricktheit in diese mindere Ordnung nur von außen überwunden werden kann.

Ganz anders als in *Die Legitimität der Neuzeit*, wo der Gnosis die Rolle des Widerparts aber auch des Stichwortgebers für das Christentum zukommt, dessen Implikationen sie mit größerer Konsequenz zu Ende zu denken scheint als dieses selbst – was dazu führt, dass dessen frühe Systematiker ihrerseits nicht selten, ob gewollt oder nicht, gnostische Motive fortsetzen –, ganz anders also als in dem Buch über Neuzeit und Säkularisierung interessiert der gnostische Mythos in *Arbeit am Mythos* (und erneut in *Höhlenausgänge*) nicht aufgrund seiner überlegenen Konsequenz, sondern aufgrund seiner Unbändigkeit, seiner Hypertrophie, einer fantastischen und ungezügelten Produktivität, deren Nachteil freilich, wie Blumenberg konzidiert, darin bestehe, dass er nicht die Konsistenz und Dauer antiker Mythen erreicht habe.<sup>27</sup>

Die Doppeldeutigkeit von Blumenbergs Rückgriff auf den gnostischen Mythos sei noch einmal zugespitzt: Zum einen konstituiert die Gnosis just das, was mit der Neuzeit überwunden wurde – als Erwiderung auf Voegelins Behauptung, die Moderne sei das gnostische Zeitalter. Blumenbergs gewagte Gegenthese läuft daraus hinaus, dass die Gnosis eine Antwort auf das Problem

der Theodizee darstelle. Augustinus geschickte Umbesetzung der Frage nach dem Ursprung des Übels und der Verantwortlichkeit Gottes zuungunsten des Menschen, dem die Schuld für den Zustand der Welt zugeschrieben wird, macht aus dem Theodizee-Problem eines der Anthropodizee. Die Neuzeit ist die Antwort auf diese dem Mensch aufgebürdete Schuld. Sie steht also keineswegs in der Schuld der ihr vorausgehenden Epoche(n) – so Blumenberg zufolge die vermeintliche Säkularisierungsthese seiner Widersacher –, sondern sie hat sich von deren, ihr oktroyierten Schuld und Schulden befreit.<sup>28</sup> Zum anderen wird der gnostische Mythos gegen den theologischen Absolutismus des christlichen Dogmas ins Feld geführt, mit anderen Worten, er steht hier gegen jene maßgeblich durch Augustinus geprägte historische Formation, aus deren Ablösung Blumenberg die Neuzeit hervorgehen sieht.

*Gnosis zwischen Mythos und Offenbarung: Jacob Taubes*

In einem eindringlichen Aufsatz sowie in seinen kritischen Diskussionsbeiträgen zur *Poetik und Hermeneutik*-Tagung »Terror und Spiel« hat Jacob Taubes gegen Blumenbergs strenge Unterscheidung von Dogma und Mythos Einspruch erhoben:<sup>29</sup> Nicht nur gegen die Abgrenzung der Gnosis von Theologie und Philosophie, sondern besonders gegen die Trennung und Kontrastierung von gnostischem Mythos und jüdisch-christlichem Dogma. Taubes kontert seinerseits mit dem »dogmatischen Mythos der Gnosis« – so der Titel seiner Replik auf Blumenbergs großen Mythos-Aufsatz, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, der die Ideen des späteren Buchs vorwegnimmt<sup>30</sup> – und der mythischen Umständlichkeit der biblischen Geschichten des Einen Gottes, die sich durchaus nicht, wie von Blumenberg behauptet, auf Einsinnigkeit und letztlich Sterilität reduzieren ließen. »Geschichten«, so gibt Taubes in der Diskussion von Blumenbergs Vorlage zu bedenken, »werden von Blumenberg einseitig auf das Konto der mythischen Tradition verrechnet.«<sup>31</sup> Umgekehrt sei auch der Anspruch der gnostischen Mythologie, bei aller scheinbar spielerischen Variationslust, doch ein eindeutiger, nämlich einer auf nichts Geringeres – wie schon im Namen *gnōsis* selbst bezeugt – als auf Wissen und Erkenntnis, auf die er durch sich selbst hinführt. »Im gnostischen Mythos stellt sich die Frage nach der Wahrheit in viel schärferer Form als im archaischen Mythos. Philosophie und Offenbarung haben bereits Kriterien von Wahrheit geformt, die der gnostische Mythos nicht hintergehen kann. Im gnostischen Mythos ist die Idee seines Wissens als Moment in der Entfaltung des mythischen Geschehens mitbeschlossen. Der Akt der Erkenntnis wird in der Verkündigung des gnostischen Mythos selbst vollzogen.«<sup>32</sup>

Taubes' Korrektur an Blumenbergs Schema macht die enge Verflechtung von Gnosis und Offenbarungsreligion geltend, die sowohl für Differenzen als auch Parallelen und Analogien verantwortlich ist: Gnosis könne gleichermaßen in ihrem Einspruch gegen die Offenbarungsreligion wie in ihrer Fortsetzung der jüdisch-christlichen Matrix gesehen werden. So sei beispielsweise der ferne, der fremde Gott der gnostischen Mythologien weniger als Widersacher des Schöpfergottes der Genesis zu verstehen, sondern vielmehr als eine Figur der Überbietung von dessen Transzendenz. Während Gott in der biblischen Schöpfungsgeschichte der Welt, die er schafft, äußerlich ist – im deutlichen Gegensatz zu polytheistischen Auffassung, die Götter und Natur nicht scharf trennt –, ist der Gott der Gnosis der ganz Andere, der die Welt nicht nur nicht geschaffen hat, sondern gerade derjenige, der von ihr erlöst wird. Zugleich imaginierten die gnostischen Erzählungen von Ruf, Erwachen und Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung eine Überwindung der Trennung von Schöpfer und Schöpfung, Gott und Kreatur. Die radikale Transzendenz der Offenbarungsreligion sei die jüdisch-christliche Variante der Entmythisierung der Welt, also der Evakuierung des Göttlichen aus der Welt. »Die Entgötterung der Welt ist [...] nicht nur das Werk der griechischen Philosophie, sondern vornehmlich das Werk der monotheistischen Offenbarung.«<sup>33</sup> Ihre gnostischen Reprisen überbieten und überwinden diese Außerkräftsetzung des Mythos, indem sie erneut von der Vereinigung der Seele mit dem höchsten Prinzip, von Kreatur und Schöpfer, erzählen. Außerdem vollziehen die gnostischen Erzählungen eine bemerkenswerte Verschiebung von der Geschichte als dem Schauplatz und Medium der Offenbarung – der Gott der *Exodus*-Erzählung ist ein Gott der Befreiung – zu einem inneren Geschehen. Die gnostischen Mythen künden von der Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung. »In der heterodoxen Gnosis der Spätantike führt die Begegnung der Welt des Mythos und der Offenbarung zur Kollision.«<sup>34</sup> Die Geschichtsfremdheit der gnostischen Erzählungen deutet Taubes als Indiz der Enttäuschung apokalyptischer Erwartung eines nahen Weltendes. Das Ausbleiben dieses Endes kompensiert die Gnosis durch einen »Rückzug nach innen.«<sup>35</sup>

Blumenberg ist, soweit ich sehe, auf diese Zurückweisung seiner Gegenüberstellung der vermeintlichen Strenge theologischer Rationalität und der Abundanz und Lizenz gnostischer Fabulierfreudigkeit nicht eingegangen. Festzuhalten ist, dass der gnostische Mythos einerseits die Matrix für Augustinus' absolute Gnadentheologie bereitstellt, in der die Kluft zwischen Gott und Mensch unüberwindbar wird und so umfassende Ohnmacht aufseiten des Menschen erzeugt. Andererseits dienen die gnostischen Mythen in Übereinstimmung mit zentralen Thesen von *Arbeit am Mythos* als Mittel, die Zumutung

gen dogmatischer Vernunft zu parieren und zu depotenzieren. Den Verfahren gnostischer *fabulositas*, der fortwährenden Permutation und Variation eines gegebenen Bestands an »Mythenmaterial«, entspricht, nebenbei bemerkt, die ausdauernden Arbeit an den Varianten philosophischer Kunstmythen (wie z.B. dem der platonischen Höhle) sowie an Anekdoten (mit Vorliebe solchen über Philosophen und Schriftsteller), die im Mittelpunkt vieler von Blumenbergs späteren Büchern stehen.<sup>36</sup> Taubes, der im Grunde Blumenbergs Interesse an der Gnosis als einem geistesgeschichtlichen Schwellenphänomen zwischen Antike und Christentum, aber auch zwischen Judentum und Christentum, teilt, durchkreuzt die Zuordnungen, die Blumenberg trifft: Disziplin und Geschlossenheit hier, Spontaneität, verwirrende Vielfalt, Proliferation dort. Das Interessante am Gnosis-Komplex ist in Taubes' Perspektive, dass die Produktion der Gnosis sowohl am einen wie am anderen teilhat: so an der zentralen Rolle der Transzendenz und am Anspruch auf endgültige Einsicht, aber ebenso am mythischen Topos der Wiedervereinigung des Verlorenen mit seinem Ursprung, der Besinnung der mit Verblendung geschlagenen menschlichen Seele auf ihre Herkunft. Die gnostischen Mythen leben von den Erzählmustern der Irrfahrt und Heimkehr.

#### *Die gnostische Kritik der Moderne*

Nicht minder bemerkenswert als die Korrektur, die Taubes' Intervention leistet, scheint indes, dass mit Taubes Blumenberg ein Autor entgegnet, der immer wieder ähnlich wie Voegelin, obgleich meines Erachtens nicht zuletzt aufgrund seiner Vertrautheit mit den Quellen erheblich differenzierter, auf die gnostischen Impulse und Motive in der Moderne verwiesen hat. Taubes' Auseinandersetzung mit der Gnosis und ihren modernen Reprisen reicht von der erwähnten Dissertation *Abendländische Eschatologie* bis zu den späteren eher verstreuten Schriften und Äußerungen, kulminierend in drei Tagungsbänden zur Politischen Theologie, dessen zweiter dem Thema »Gnosis und Politik« gewidmet war, sowie den posthum erschienen Vorlesungen über die Politische Theologie des Paulus (1987 in Heidelberg kurz vor seinem Tod vorgetragen).<sup>37</sup> Obwohl die Gnosis zweifellos eine Art Leitmotiv von Taubes' Denken bildet, fügen sich die verstreuten Äußerungen zu keinem systematischen Bild. Während in der Dissertation die Begriffe Apokalypse und Gnosis weitgehend austauschbar erscheinen, heißt es in Taubes' einleitendem Beitrag zu *Gnosis und Politik*, genau wie schon in der gerade zitierten Auseinandersetzung mit Blumenberg, Gnosis trete auf den Plan, wo Apokalypse scheitere.<sup>38</sup> Das Ausbleiben des erhofften gewaltsamen Endes war auch in *Abendländische Eschatologie* ein unvermeidliches Thema und wurde dort, wie später an vielen

Stellen, mit einer Wendung nach innen verbunden, freilich ohne dass dies in der Dissertation zum besonderen Kennzeichen der Gnosis erklärt wurde. Vielmehr erscheint die Wendung nach innen dort eher als Rückschritt gegenüber den Hoffnungen der Gemeinschaft auf die Apokalypse, deren Auftreten und Wandel Taubes in einem beeindruckenden Durchgang durch die ›abendländische‹ Religions- und Philosophiegeschichte nachzeichnet. Sowohl gegen die Institutionalisierung des Heils in der Kirche als auch gegen die Tendenz, das Heil zu einer Angelegenheit des Individuums zu machen, bemühte sich die Doktorarbeit, an den sich immer wieder manifestierenden apokalyptischen Impuls zu erinnern, dessen Subjekt weder eine Institution noch ein Individuum ist, sondern die pneumatische Gemeinde. Taubes' Faszination für das gnostische Pathos der Weltverachtung, ob in der Spätantike oder in der Moderne, betrifft, ungeachtet des ›Rückzugs nach innen‹, die prinzipielle Gegnerschaft zur weltlichen Ordnung.

Zum Teil im Anschluss an Taubes, zum Teil unabhängig von ihm ist eine kaum mehr zu überblickende Literatur zum Thema Gnosis und Moderne entstanden.<sup>39</sup> Ein paar Stichworte und Beispiele seien herausgegriffen. Danach komme ich auf die eingangs gestellte Frage zurück, wie der gnostische Mythos so unterschiedliche Positionen in der Debatte um die Moderne besetzen kann.

Auffällig ist die Vielzahl von Bildern der Gefangenschaft und Heimatlosigkeit in den Diskursen der Moderne-Kritik. Neben dem oftmals geradezu triumphierenden Pessimismus, der in ihnen zum Ausdruck kommt, stehen eher verschlüsselte Andeutungen auf mögliche Auswege aus solcher Gefangenschaft bzw. Anspielungen auf das Pendant zur »seligen Fremde«<sup>40</sup>, von der Harnack in seinem Buch über Marcion spricht. Man denke an Max Webers »stahlhartes Gehäuse« der Rationalisierung, an den totalen Verblendungszusammenhang, den die Kritische Theorie konstatiert und mit dem sie ausgerechnet in der vermeintlichen Entzauberung der Welt durch die instrumentelle Vernunft einen neuen mythischen Bann über die moderne Wirklichkeit verhängt sieht; man denke aber auch an Heideggers Seinsvergessenheit, an Lukács transzendente Obdachlosigkeit oder an Blochs Heimat, die jedem in der Kindheit aufscheint und in der indes noch niemand war.<sup>41</sup> Auch der Streit von Licht und Dunkel, von Aufklärung und Erlösung aus der Gewalt finsterner Mächte begegnet an vielen Stellen bei den besagten Autoren. »Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils«, so der berühmte Anfang der *Dialektik der Aufklärung*, dessen Echo sich in *Sein und Zeit* findet: »Öffentlichkeit verdunkelt alles«, heißt es verächtlich in Paragraph 27 des Buchs, und Öffentlichkeit ist in diesem Zusammenhang auch ein anderes Wort für Aufklärung.<sup>42</sup> Ver-

blendungszusammenhang und Seinsvergessenheit sind die modernen Entsprechungen der *cellula creatoris* der gnostischen Systeme. Zu denken ist ebenfalls an Carl Schmitt, der seine berüchtigte und für ihn alles entscheidende Unterscheidung von Freund und Feind in der späten Auseinandersetzung mit Blumenberg auf den unentrinnbaren Streit zwischen zwei Göttern in einem, dem niederträchtigen Schöpfergott und dem Erlösergott, begründet sieht und dem all jene, die dies, diese fundamentale Feindschaft, bestritten, zur Provokation, ja selbst zu Feinden wurden.<sup>43</sup> Auch Karl Barths unermüdliches Beharren auf dem unüberbrückbaren Abstand zwischen Gott als dem radikal Anderen und dem gefallenem Charakter menschlichen Daseins hat schon die zeitgenössischen Rezensenten seines *Römerbriefs* (1918/1922), besonders in der zweiten, überarbeiteten Ausgabe, Verbindungen zu Harnacks Marcion-Studie herstellen lassen.<sup>44</sup>

Der gnostische Impuls, der aus diesen Bildern und diskursiven Versatzstücken spricht, artikuliert ein tiefes Unbehagen an der Moderne: es gibt, mit Adorno gesprochen, »kein richtiges Leben im falschen«, mit anderen Worten, wir sind am falschen Ort, wir gehören hier eigentlich gar nicht her. Gekoppelt ist das Gefühl unaufhebbarer »Weltfremdheit« (Peter Sloterdijk), marxistisch gesprochen Entfremdung, mit der Ablehnung der Zumutung, sich doch irgendwie einzurichten »im Falschen«, in der gefallenem, fremden Welt der Moderne. Die Ausrichtung auf ein ganz Anderes, auf das Nicht-Identische oder das Ereignis oder jene schon erwähnte Heimat, in der noch niemand war, dieser »Auszug aus der entzauberten Welt«, um es mit einem Titel von Norbert Bolz, einem Schüler Taubes', zu sagen, ist gekoppelt mit einer Kompromisslosigkeit, einer geradezu frohlockenden Negativität, die für jemanden wie Taubes das kritische, ja revolutionäre Potential der Gnosis begründet.<sup>45</sup> Der gnostische Mythos bietet insofern nichts weniger als die Matrix militanter Dissidenz in der Moderne, auch wenn die Wende zu Gnosis, glaubt man Taubes' späteren Ausführungen, erst nach dem Scheitern eschatologischer Hoffnung erfolgt, so dass sich bei den Gnostikern der Moderne Resignation und Radikalität auf eigenartige Weise miteinander verbinden.<sup>46</sup>

Blumenberg lässt sich auf derlei Aktualisierungen an keiner Stelle seines Werks ein. Dabei sind die Parallelen zwischen gnostischen Mythologien und der Kritik der Moderne von einem von Blumenbergs wichtigsten Gewährsmännern früh bemerkt worden. Hans Jonas, dessen Werk *Gnosis und spätantiker Geist* (1934/1954) lange Zeit als bahnbrechend galt, hatte die unheimliche Affinität zwischen gnostischen Denkfiguren und den existenzialen Analysen seines Lehrers Martin Heidegger schon in den 50er Jahren festgestellt. (Man denke an Motive wie »Fall«, »das Man« und sein »Gerede« oder »der Ruf des Gewissens«).<sup>47</sup> Auch die zugegebenermaßen eigensinnigste Gnosis-Diagnose

seiner Gegenwart, diejenige Voegelins, der den Begriff wohl auch von Jonas aufgreift, würdigt Blumenberg, wie erwähnt, keines weiteren Wortes. Dabei steht sie seiner eigenen Deutung zugleich am nächsten und am fernsten. Ironischerweise besteht tatsächlich eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Blumenberg und Voegelin, freilich wird die Neuzeit mit umgekehrten Vorzeichen versehen. Voegelins eingangs kurz skizzierter Entwurf sei erneut umrissen, um zum Schluss noch einmal die widersprüchliche Einsetzbarkeit des gnostischen Mythos und seiner Motive zu pointieren. Voegelin nennt das moderne Zeitalter das gnostische, insofern es die Eschatologie immanentisiert habe. Dies ist, wie bereits angedeutet, nichts weniger als eine Umformulierung ebenjener These Löwiths, deren Widerlegung eines der Hauptanliegen der *Legitimität der Neuzeit* war. Das Christentum, so Voegelin, habe die Welt entgöttert und die Moderne habe, im Anschluss daran, den Menschen auf die (Selbst-)Erlösung festgelegt. Die Idee fortgesetzter Verbesserung und stetigen Fortschritts in der Welt und im Lauf der Geschichte, vom Menschen selbst in die Hand genommen (ganz wie in Blumenbergs Zurückweisung der Gnosis in ihrer umbesetzten Gestalt bei Augustinus), schreckt vor nichts zurück, insbesondere davor nicht, mit denen, die sich dieser ›Selbstermächtigung‹ (so Carl Schmitts polemisches Synonym für Blumenbergs ›Selbstbehauptung‹) in den Weg stellen, kurzen Prozess zu machen. Bei Voegelin umfasst der Gnostizismus der Neuzeit alle möglichen Formen derartiger ›Selbstermächtigung‹: Szientismus, Positivismus, Fortschritts- und utopisches Denken, aber auch politische Bewegungen wie Liberalismus, Marxismus und Faschismus. Das Besondere an Voegelins idiosynkratischer Deutung ist diese der Gnosis unterstellte totalitäre Pointe. Freilich ist in einer solchen Version des gnostischen Mythos von dessen ursprünglichen Bestandteilen so gut wie nichts mehr wiederzuerkennen.<sup>48</sup> Indem er Gnosis zur Immanentisierung der Eschatologie erklärt, kappt er ihren Bezug auf den ganz anderen, den fremden Erlösergott. Bei Voegelin stehen die Infragestellung des Schöpfergottes und die Selbsteinsetzung des Menschen an dessen Stelle im Vordergrund. Transzendenz wird in der Welt verortet, genauer im Menschen, dessen göttliches Pneuma ihn in die Lage versetzt, die Rolle des Schöpfers zu usurpieren. Das gnostische Zeitalter ist bei Voegelin im Grunde ein prometheisch-luziferisches. Die verblüffendste Abweichung vom geläufigen Verständnis des gnostischen Mythos besteht darin, dass dabei die Idee der Weltablehnung vollständig kassiert wird. Die gnostische Feindseligkeit gegenüber der Welt hat sich bei Voegelin in aktive Arbeit in und an der Welt verwandelt. Es ist ebendiese in Voegelins Augen frevlerische Selbstbehauptung in der Welt und deren Bemächtigung durch den neuzeitlichen Menschen, in denen Blumenberg die Hypothek der Gnosis überwunden sieht. Im Vergleich mit



Taubes lässt sich sagen: Verurteilt Voegelin die moderne Welt *als* gnostisch, so verurteilt Taubes sie – im Anschluss an eine Reihe prominenter Vorläufer – *als* Gnostiker, aus der Perspektive ihrer Gefallenheit. Was beide über diesen Unterschied hinweg eint, ist, dass sie die moderne Welt um den Bezug auf Transzendenz und damit auf das Heil, mit anderen Worten um die Perspektive der Erlösung von und aus der Welt, gebracht sehen. Im Gegensatz dazu ersetzt bei Blumenberg eher nüchterne Selbstbehauptung die Sorge um das Heil.

›Absolutismus der Wirklichkeit‹ und ›Zeitalter der Extreme‹

Blumenbergs Rückgriff auf die Gnosis basiert, wie gesehen, auf einer kühnen Konstruktion: Augustinus' Lehre von der Gnadenwahl sei, so behauptet er, camouflierte Gnosis. Akzentuiert ist darin der fremde Gott als die absolute Instanz, auf die nicht zu zählen und auf die keinerlei Einfluss zu nehmen sei. Die Leistung der Neuzeit besteht nach Blumenberg in der Außerkräftsetzung dieser Logik. Die Delegation der Gnade an eine inappellable, radikal außerweltliche Urteilsinstanz stößt den Menschen quasi in die Welt. Ergänzt wird diese Geschichte durch die Entdämonisierung der Welt und die Einsicht in ihre Verfügbarkeit, ihre Eignung für den Menschen, sich in ihr einzurichten. Auch diesen Bruch oder Aufbruch leitet Blumenberg aus den inneren Aporien der spätmittelalterlichen Theologie ab, deren göttliche *potentia absoluta* an ihre Schöpfung durch nichts gebunden ist. Erst der Gedanke, dass Gott eine aus vielen möglichen Welten geschaffen habe und diese eine nicht zwingend sei, habe den demiurgischen Impuls des neuzeitlichen, also des technologisch und wissenschaftlich kreativen Menschen freigesetzt.<sup>49</sup> Auch wir seien nicht auf eine Welt zu beschränken. Die Kontingenz der Welt – die Vorstellung, dass sie auch anders sein könnte, als sie ist – disponiert sie zum verändernden Eingriff. Nicht weniger entscheidend ist, dass die Welt damit zugleich aus jeglichem Schuldzusammenhang gelöst und der Mensch so von der Hypothek der Heilssorge entbunden ist. An Stelle der Sorge um Verschuldung und Erlösung tritt die der faktischen Existenzsicherung, Selbstbehauptung ›jenseits von Gut und Böse‹, wenn man so will. Die Kritik der Moderne dagegen wiederholt den Einspruch der Gnostiker gegen ›diese‹ Welt und beharrt mit ihnen auf deren Untauglichkeit, sich in ihr einzurichten, im Namen jener herrlichen Fremde, in der noch niemand war. Von einer Pluralisierung der Welten möchten die Kritiker der Moderne ebenso wenig wissen wie von ihrer vermeintlichen Optimierung durch Technik und Wissenschaft. Im Gegenteil, es ist gerade dieser demiurgische Impuls, der hinter dem strahlenden Unheil der vollends aufgeklärten Erde steht. Mit der eben gebrauchten Wendung Nietzsches könnte man

sagen, dass es für die modernen Gnostiker keine Welt jenseits von Gut und Böse geben kann. Ihr konstitutiver Makel, theologisch gesprochen ihre Sündhaftigkeit, lässt sich nicht so wie der *deus absconditus*, der ohnehin abwesende und unzugängliche Gott, einfach einklammern, um sie sich, frei von metaphysischer Angst, zu eigen zu machen. Selbstbehauptung wäre lediglich ein anderer Name jener verhängnisvollen Selbstüberschätzung, die in Wirklichkeit von Blindheit zeugt und die fundamentale Ausweglosigkeit nur noch weiter vertieft.

Für heutige Ohren wird eine solche Diagnose unverhältnismäßig fatalistisch klingen. Ihr Pathos ist uns fremd. Die scheinbare Unvereinbarkeit der Positionen hat ihren Grund aber auch in den kaum je in den Blick kommenden Unterschieden in der jeweiligen Auffassung dessen, was im Verzicht auf Transzendenz bzw. in ihrem ›Vergessen‹ preisgegeben oder umgekehrt gewonnen wird. Ist es im einen Fall die Befreiung von erdrückender Übermacht, die Entlastung von Schuldfragen und der Gewinn von Handlungsspielraum, ist es im anderen nichts weniger als der Verlust der Möglichkeit der Befreiung selbst, der Befreiung aus einer undurchschaubaren und umfassenden Verstrickung. Wiewohl Blumenbergs ›Lösung‹ pragmatischer und nüchterner erscheint, das Beharren der modernen Gnostiker hingegen befremdlich apodiktisch, um nicht zu sagen apokalyptisch, gibt es noch eine signifikante Differenz, die die so unterschiedlichen Einsätze und Konsequenzen erhellt und zugleich die allzu einfache Rollenverteilung zwischen den hier diskutierten Kontrahenten verkompliziert. Blumenberg leitet die Selbstbehauptung des neuzeitlichen Subjekts aus Aporien frühchristlicher und dann spätmittelalterlicher Theologie ab. Selbstbehauptung formiert sich gegen die Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit eines fremden Gottes, dessen Gnade willkürlich ist. Es ist diese Figur des *deus absconditus* (und seiner Avatare), die den Dreh- und Angelpunkt von Blumenbergs Verteidigung der Moderne bildet. Wenn Voegelin und Taubes ihrerseits auf Elemente des gnostischen Skripts zurückgreifen, um ihre Kritik der Moderne zu formulieren, sind nicht nur die Elemente, die sie auswählen, andere – die Idee der Gewissheit und die sich daraus ergebende Anmaßung der Selbsterlösung bei Voegelin, die kompromisslose Ablehnung der Ordnungen und Mächte ›dieser‹ Welt und als dialektisches Gegenstück dazu die pneumatische Gemeinschaft bei Taubes –, sondern im Grunde auch das, was zur Debatte steht. Ob die Moderne, wie bei Voegelin, als gnostisch denunziert oder, wie bei Taubes, aus einer mit der gnostischen Kritik solidarischen Perspektive ins Auge gefasst wird, die Selbstbehauptung, die dabei auch unweigerlich im Spiel ist, ist nicht die gegen den göttlichen Absolutismus oder den ›Absolutismus der Wirklichkeit‹, von dem Blumenberg dann in *Arbeit am Mythos* spricht, und dessen Vagheit im Übrigen nicht verhindert hat, dass dieses Schlagwort zum

vielleicht zentralen Interpretament seines Werks geworden ist. Die Welt, die die gnostische Kritik der Moderne verurteilt, ist dagegen immer, so scheint mir – und bei Taubes ist dies besonders deutlich –, *die historische Welt*. Es sind die durch Gewalt geprägten politischen und sozialen Erfahrungen des ›Zeitalters der Extreme‹, wie Eric Hobsbawm das 20. Jahrhundert genannt hat, denen der Protest der modernen Gnostiker gilt und die zugleich dessen Unnachgiebigkeit und periodische Wiederkehr, bei allem Befremden, verständlicher macht.

#### Anmerkungen

---

- 1 Hans Blumenberg, Jacob Taubes, *Briefwechsel 1961-1981*, hg. von Herbert Kopp-Oberstebrink u.a., Berlin 2013, 116 (der Brief Taubes' an Voegelin findet sich in den Anmerkungen des Herausgebers zitiert). Zum Scheitern des Vorhabens, das in anderer Form, nämlich zu einem anderen Thema und ohne Voegelin stattfand, vgl. ebd., 134-139.
- 2 Marin Terpstra, Theo de Witt, ›No Spiritual Investment in the World As It Is: Jacob Taubes's Negative Political Theology, in: Ilse Nina Bulhof, Kate ten Laurens (Hg.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York 2000, 320-353; Joshua Robert Gold, *Jacob Taubes. ›Apocalypse from Below‹*, in: *Telos*, 134 (2006), 140-156.
- 3 Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge/Mass. 2003; Christoph Marksches, *Die Gnosis*, München 2001; Michael Allen Williams, *Rethinking ›Gnosticism‹*, Princeton/N.J. 1996; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979.
- 4 King, *What Is Gnosticism*, 71-109.
- 5 Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, ND Darmstadt 1960; vgl. King, *What Is Gnosticism*, 55-70.
- 6 Hans-Martin Schenke u.a. (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin-New York 2010; vgl. dazu Peter Sloterdijk, *Die wahre Irrlehre*, in: ders., Thomas Macho (Hg.), *Weltrevolution der Seele*, Zürich-München 1991, 17-54; sowie Nicola Denzey Lewis, *Introduction to ›Gnosticism‹. Ancient Voices, Christian Worlds*, New York 2012, 1-12.
- 7 Christoph Marksches, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009; Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984.
- 8 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1996, erweiterte Neuausgabe, 138.
- 9 Voegelin spricht von ›the fallacious immanentization of the Christian eschaton.‹ (Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952, 121, u. ö.).
- 10 Ebd., 122. ›In the measure in which this immanentization progressed experientially, civilizational activity became a mystical work of self-salvation.‹ (Ebd., 129).
- 11 Ebd., 131 f., u. ö.
- 12 Vgl. Robert Buch, *Gnosis*, in: ders., Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 87-100.
- 13 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 139-149.
- 14 Eine bündige Fassung des Theorems findet sich in Augustinus' *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* aus dem Jahr 397. Vgl. Augustinus, *Logik des Schreckens*, hg. von Kurt Flasch, Mainz 1990.

- 15 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 151.
- 16 Für eine ausführliche Diskussion von Blumenbergs Kritik an der sogenannten Säkularisierungsthese vgl. Robert Buch, *Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und Hypothek bei Hans Blumenberg*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4 (2012), 338–358; vgl. ferner Daniel Weidner, *Säkularisierung*, in: Buch, Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen*, 245–259.
- 17 Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main 1979, 194–238; ders., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/Main 1986, 35–37; ders., *Matthäuspassion*, Frankfurt/Main 1988, 92–99; ders., *Höhlenausgänge*, Frankfurt/Main 1989, 226–234.
- 18 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 216; zur Langeweile Gottes vgl. auch 195 f.; vgl. ferner *Matthäuspassion*, 88–91.
- 19 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 201.
- 20 Clemens von Alexandrien, *Excerpta ex Theodoto*, 78, zitiert nach Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 205.
- 21 Vgl. *Nag Hammadi Deutsch*, 74–122. Blumenberg interpretiert das Apokryphon in *Arbeit am Mythos*, 222–234, und erneut in *Höhlenausgänge*, 227–234. Für eine politische und ethische Lesart des Apokryphons vgl. Karen L. King, *The Secret Revelation of John*, Cambridge/Mass. 2008.
- 22 Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 229.
- 23 Ebd., 230.
- 24 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 232.
- 25 Ebd., 224.
- 26 Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 231.
- 27 Ebd., 233 f.
- 28 Vgl. oben Anm. 16.
- 29 Jacob Taubes, *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 145–156; vgl. auch Taubes' Diskussionsbeiträge, ebd., 538–541. Der Text ist wieder abgedruckt in Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, hg. von Aleida Assmann u.a., München 1996, 99–113, dort jedoch ohne die anschließende Diskussion. Zum institutions- und ideengeschichtlichen Kontext der *Poetik und Hermeneutik*-Tagungen sowie zum Verhältnis Blumenberg–Taubes vgl. Herbert Kopp-Oberstebrink, *Between Terror and Play. The Intellectual Encounter of Hans Blumenberg and Jacob Taubes*, in: *Telos*, 158 (2012), 119–134. Vgl. ferner das Nachwort zu Kopp-Oberstebrinks Edition der Korrespondenz der beiden Philosophen, in: Blumenberg, Taubes, *Briefwechsel*, 296–336.
- 30 Blumenberg, Taubes, *Briefwechsel*, 12–66.
- 31 Ebd., 539.
- 32 Taubes, *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, 151.
- 33 Ebd., 149.
- 34 Ebd., 150.
- 35 Ebd., 155.
- 36 Vgl. Rüdiger Zill, *Anekdote* in: Buch, Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen*, 26–42.
- 37 Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947; ders. (Hg.), *Gnosis und Politik*, München 1984; ders., *Die Politische Theologie des Paulus*, hg. von Aleida Assmann u.a., München 1993. Die Herausgeber von Taubes' gesammelten Aufsätzen bezeichnen in ihrer Einleitung die Gnosis als den Motor von Taubes' Denken. Vgl. Aleida Assmann u.a. (Hg.), *Vom Kult zur Kultur*, 8.
- 38 Jacob Taubes, »Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um

- Marcion, einst und jetzt«, in: ders., *Gnosis und Politik*, München 1984, 9–15, hier 15; jetzt auch in: Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, hg. von Aleida Assmann u.a., 173–181.
- 39 Norbert Bolz, *Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie*, in: Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik*, 264–289; Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, Frankfurt/Main 1988; Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*, Wien 1989; Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin 1994; Cyril O'Regan, *Gnostic Return in Modernity*, Albany/N.Y. 2001; Luca Di Blasi, *Der Geist der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne*, München 2002; Ruth Groh, *Carl Schmitts gnostischer Dualismus. »Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet...«*, Berlin 2014; Roland Hureaux, *Gnose et gnostiques. Des origines à nos jours*, Paris 2015.
- 40 Harnack, *Marcion*, 225.
- 41 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hg. von Dirk Kaesler, München 2013, 201; Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Neuwied 1963, 35; Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie. Zweite Fassung (1923)*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt/Main 1985, 186.
- 42 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Die Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt/Main 1987, 25; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 126.
- 43 Hans Blumenberg, Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971–1978*, hg. von Marcel Lepper und Alexander Schmitz, Berlin 2007. Schmitts Argument bestätigt sich selbst und ist insofern eine *self-fulfilling prophecy*. Diejenigen, die die Unhintergebarkeit von Feindschaft bestreiten, werden widerlegt, indem sie kurzerhand zu Feinden erklärt werden. »Weh dem, der keinen Feind hat, denn ich werde sein Feind sein am letzten Tage« (*Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln 1950, 90 [Hervorhebung im Original, zit. nach Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart 1994, 86n]). Die Crux des Arguments bzw. der sich darin ausdrückenden Haltung ist, ob diese Feindschaft anthropologisch oder theologisch begründet ist, also ihren Ursprung in einer Art Zwiespalt in Gott selbst hat.
- 44 Barth selbst reagiert auf die ihm vorgehaltene Nähe zu Marcion im Vorwort zur zweiten Auflage. Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung, 1922*, Zürich 2005, XII–XXVI, hier XXIV.
- 45 Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.
- 46 Vgl. Taubes, *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, 155.
- 47 Hans Jonas, *Gnosis, Nihilismus und Existenzialismus*, in: ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963 [zuerst Englisch 1952], 5–25; zur Bedeutung von Jonas' Studie in der Geschichte der modernen Gnosis-Forschung, vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 110–148; zu gnostischen Motiven bei Heidegger vgl. Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs*, 255–334; zu Jonas' als Dissertation bei Heidegger entstandenem Gnosis-Buch und Heideggers *Sein und Zeit* vgl. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, 177–185; zum Verhältnis von Blumenbergs Gnosis- und Moderne-Deutung zu Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist* vgl. Buch, *Umbuchung*, 347–349. Vgl. ferner Taubes' Hinweis auf Jonas' Aufsatz, *Briefwechsel*, 110, sowie Blumenbergs Antwort darauf, ebd., 120.
- 48 Zu diesem Befund kommt auch eine ansonsten mit Voegelin's Moderne-Kritik übereinstimmende Sichtweise, vgl. Eugene Webb, *Voegelin's »Gnosticism« Reconsidered*, in: *The Political Science Reviewer*, 34 (2005), 46–76.

- 49 Hans Blumenberg, ›*Nachahmung der Natur*‹. *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1996, 55–103. Für eine kompakte Gegenüberstellung der hier skizzierten Positionen kann eine weitere Konfrontation Blumenbergs und Taubes' zur Frage der Wiederkehr der Gnosis in der Moderne dienen. Gemeint ist Taubes' Beitrag *Noten zum Surrealismus zum Poetik und Hermeneutik-Colloquium Immanente Ästhetik, Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, hg. von Wolfgang Iser, München 1966, 139–144, sowie Blumenbergs Replik darauf, ebd., 437–439. Vgl. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 135–159, außerdem Blumenberg, Taubes, *Briefwechsel*, 62–80.