

Nachwort

Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Geographie

Eile mit Weile, so heißt es in einem bekannten Sprichwort. Und so habe ich wiederholt in diesem Buch für Langsamkeit, Zögern und Nachdenklichkeit im Vollzug gesellschaftskritischer Theorie plädiert. Meine Skepsis mit der kritischen Geographie betrifft die Eilfertigkeit kritischer Theorie, die sich in einen »Überstürzungswettkampf« (Di Blasi 2018, 15) begibt, indem sie immer schon einen neuen Trend verkündet oder zeitdiagnostisches Krisengerede anbietet. Eine solche zur Apokalyptik neigende Dynamik der Kritik offenbart sich in »Gesten der Überbietung« (Quent 2019, 35) und ruft, so Juli Zeh, »ein apokalyptisches Szenario nach dem anderen [aus, um] die Aufmerksamkeitsökonomie zu bedienen oder sich machtpolitische Vorteile zu sichern«.¹ In diesen Gesten der Überbietung trifft sich der apokalyptische Ton der Kritik mit dem konfessionellen Ton der Disziplinpolitik, den Gerhard Hard beklagt und auf dessen Klage ich mich zu Beginn der Einleitung dieses Buches beziehe. Ich möchte deshalb in diesem Nachwort »einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Geographie« (frei nach Jacques Derrida 1985, 11) genauer nachgehen.

Der apokalyptische Ton, so Jacques Derrida (1985, 55), ist ein »Ton des Wachens im Augenblick des Endes«. In diesem Ton schwingt ein moralischer Weckruf mit, dem man sich nicht ungestraft widersetzt: Die Apokalyptikerin will sagen: »Ich sehe es, ich sage es Dir [...], komm!« (Derrida 1985, 54) Dem Alarmismus, dem »Entlarvungsgestus«, dem Dringlichkeitspostulat, der die

1 Juli Zeh (2020): Es gibt immer eine Alternative. Interview, Süddeutsche Zeitung, 04.04.2020, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/juli-zeh-corona-interview-1.4867094?reduced=true>.

apokalyptische Tonlage auszeichnet, wohnt ein Romantizismus des Ernstfalls inne: Der ausgerufenen intellektuelle »Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard 2000, 105) überhöht die Kritikerin. Alle Bereiche des Lebens werden in die Ermittlungen der kritischen Theoretikerin einbezogen. Die Kritikerin (oder Theoretikerin) fungiert dann »als Ankläger[in], als oberste Gerichtsstanz [...] und als Partei zugleich« (Koselleck 1959, 6). Auf diese Weise untermauert die apokalyptische Tonlage eine Dynamik der Moralisierung und Personalisierung.

Zugleich ermöglicht ein apokalyptischer Ton der Kritikerin eine »Entlastung vom analytischen Denken [...], weil sie dazu neigt, alles in einen Topf zu werfen«, so Hans Magnus Enzensberger (1982, 232). Daraus entstehe dann das Bild einer »Katastrophe »überhaupt« (ebd.). Die Katastrophe »überhaupt« – das ist heute der Neoliberalismus, der Kapitalismus. Oder modernisierungstheoretisch gesprochen: Max Webers stahlhartes Gehäuse. Deshalb wirft Umberto Eco der Apokalyptikerin vor, sie versuche »niemals eine konkrete Analyse« (Eco 1984, 25), sondern verkürze die Phänomene: »Dem apokalyptisch Tugendhaften verdanken wir einige Begriffsfetische, [...] [die] die Eigentümlichkeit [haben], das Gespräch zu blockieren, den Diskurs [...] zum Stillstand zu bringen« (Eco 1984, 19). Diese »Diskursblockaden« zeigen sich in »Schonstellungen« (Marquard) der kritischen Theorie, die ich in verschiedenen Facetten in diesem Buch aufgezeigt habe. Begriffsfetische ermöglichen die Abkürzung zur Wahrheit. Zugleich wirken Diskursblockaden auch als Disziplinpolizei, indem sie markieren, was gesagt werden darf.

Mir soll es in diesem Nachwort nicht um das Beklagen disziplinärer Machtspiele gehen, die sich apokalyptisch kleiden. Mein Argument ist epistemologischer Natur: Ich vertrete hier die These, nicht der apokalyptische Ton *per se* ist das Problem, sondern ein apokalyptischer Ton, der *religionsphilosophisch* unreflektiert bleibt. Schon 1978 diagnostiziert Enzensberger in linker Theorie eine apokalyptische Naherwartung, in der die Heilsfrage in einer von Übeln gezeichneten Welt neu gestellt werde: »Früher sahen die Menschen in der Apokalypse die unerforschliche, rächende Hand Gottes am Werk, heute erscheint sie als methodisch kalkultiertes Produkt [...] [einer] Unterwelt unvorstellbarer Verschwörungen und Machinationen, an deren Fäden die allmächtigen Kretins der Geheimdienste ziehen« (Enzensberger 1982, 226). Doch ergibt sich daraus die Frage, wie sich zu dieser *säkularisierten* Apokalypse zu verhalten sei. Luca di Blasi (2018, 15) warnt davor, sich in einem Überbietungswettkampf der Ausrufung neuer und der Verabschiedung alter theoretischer Trends und Krisendiagnosen zu gefallen. Stattdessen plädiert

er für eine historische Tiefenbohrung zu den (religionsphilosophischen) Ursprüngen säkularisierter Begriffe der Kritik.

Eine solche Tiefenbohrung ist nicht simpler Historizismus, sondern »kann ›Gegenwartsrelevanz‹ noch für die äußersten Anfänge eines frühesten Denkens« (Di Blasi 2018, 15) beanspruchen. Besonders deutlich zeigt sich dies in den Kontroversen um die Politische Theologie Carl Schmitts. Da Schmitts Begriffsarsenal für das Denken des Politischen so zentral ist und von reaktionären wie linken Theoretikerinnen aufgegriffen wird, ist es umso dringlicher, seine religionsphilosophischen und theologischen Ursprünge in den Blick zu nehmen. Im *dritten Kapitel* »Arcane Geopolitics« habe ich genau dies getan, indem ich die gnostizistische Tonalität im Denken von Heidegger und Schmitt aufgezeigt habe. Diese historische Tiefenbohrung ermöglicht auf religionsphilosophischer Ebene die Formulierung einer *alternativen* Politischen Theologie, die das emanzipatorische Potenzial der Politischen Theologie und den Begriff der Hoffnung stark macht. Dies ist notwendig, um den Begriff der Politischen Theologie nicht dem reaktionären Denken zu überlassen. Dieses Beispiel zeigt auf, dass eine religionsphilosophische Tiefenschärfung nicht nur ein Programm für historisch interessierte Ideengeschichte ist, sondern ein wichtiger Grundlagenbaustein in der Theoriearbeit kritischer Geographie sein sollte.

Auch in der Debatte um einen apokalyptischen Ton in der kritischen Theorie stellt sich die Frage nach der Politischen Theologie, präziser noch: nach der politischen Eschatologie. Eschatologisch ist eine Denkstimmung dann, wenn sie die Jetztzeit apokalyptisch »zusammendrängt« und messianisch als die (wenige) »Zeit, die bleibt«, deutet, bis zum Kommen einer neuen (besseren) Zeit (Finkelde 2007, 10f.). Für Finkelde ist »Politische Eschatologie« deshalb eine Sprache, die der Dringlichkeit kritischer Anliegen einen Raum gibt und zugleich die Frage nach politischer Subjektivität stellt. Namhafte linke Theoretikerinnen, die in der kritischen Geographie gerne zitiert werden (z.B. Giorgio Agamben, Alain Badiou, Roberto Esposito, Slavoj Žižek), haben sich deshalb mit Fragen der Politischen Theologie auch auf theologischer und religionsphilosophischer Ebene auseinandergesetzt. Eine dafür zentrale Debatte betrifft zum Beispiel die politische Eschatologie des Apostels Paulus als des Begründers eines radikalen politischen Subjekts (Biebl/Pornschlegel 2013, Di Blasi 2018, Finkelde 2007, Frick 2013). Erlösung ist in der kritischen Theorie jedoch *immanent*, d.h. nicht auf göttliche Transzendenz ausgerichtet: »Transzendenz ist höchstens noch Metapher für die Undurchschaubarkeit reiner Immanenz« (Finkelde 2007, 12). Dennoch weisen die Denkwege kritischer

Theoretikerinnen »Sprünge« auf, in denen sich kritische Theorie »in der *twilight zone* der Transzendenz« bewegt (Finkelde 2007, 14).

Es ist diese *twilight zone*, die ich in diesem Nachwort etwas genauer ausleuchten möchte. Diese *twilight zone* bringt Walter Benjamin in seiner ersten geschichtsphilosophischen These mit einer Metapher auf den Punkt. Benjamin zeichnet das Bild einer »Puppe in türkischer Tracht«, in der unsichtbar »ein buckliger Zwerg« sitzt, der »die Hand der Puppe an Schnüren [lenkt]«. Die Puppe ist der »historische Materialismus«, der Zwerg die Theologie, »die heute bekanntlich klein und hässlich ist« (Benjamin 1977, 251). Diese Metapher kann unterschiedlich ausgelegt werden: Albrecht Wellmer (1985, 19) deutet Benjamin so: »In seinen Thesen zur Geschichtsphilosophie hatte Benjamin postuliert, die »Puppe »historischer Materialismus« müsse die Theologie in Dienst nehmen.« Luca di Blasi (2018, 34) betont vor allem, dass ein historischer Materialismus (den wir hier etwas leichtfüßig als Synonym für »kritische Theorie« stehen lassen), der sich seiner religionsphilosophischen Wurzeln nicht bewusst sei, Gefahr laufe, sich vom Zwerg fernsteuern zu lassen. Ich interpretiere die Metapher ähnlich: Die Theologie versteckt sich, weil an sie niemand mehr glaubt, aber im Verborgenen (als buckliger Zwerg) zieht sie immer noch die Fäden des »historischen Materialismus«.

Puppe oder Zwerg? – das ist nicht nur eine Geschmacksfrage. Zugegeben, die Frankfurter Schule wird in in der Geographie kaum rezipiert, und wenn, dann eher als historischer Materialismus denn als (politische) Theologie (z.B. Belina 2020, Belina/Reuber 2021). Die Puppe hat den Zwerg also nicht nur unter den Tisch verbannt, sondern lässt ihn dort auch zappeln, ohne sich groß um ihn zu kümmern. Doch sollten wir den Zwerg nicht unterschätzen: So gibt es hinreichende Indizien, dass auch Adorno und Horkheimer auf theologische Figurationen zurückgreifen, um ihrer Hoffnung auf Erlösung Ausdruck zu verleihen (vgl. Brumlik 2014, 103ff.; Nagl-Docekal 2020): In einer nachgelassenen Notiz Horkheimers zu »Kritische Theorie und Theologie« lesen wir zur Kritischen Theorie: »Sie weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn« (Horkheimer 1988, 508). Für Horkheimer ist das Theologische eine »Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit« (Horkheimer 1970, 69). Und noch einmal expliziter: »Theologie ist [...] die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge« (ebd., 61). Und Adorno schreibt in *Negative Dialektik*: »Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz aufschiene« (Adorno [1970] 2003, 396).

Transzendenz wird hier zum Signum gegen die Resignation. Helmut Peukert (2009, 305ff.) weist in diesem Zusammenhang auf einen Briefwechsel zwischen Benjamin und Horkheimer hin, der diesen eschatologischen Tonfall behandelt: In einem Brief vom 16.3.1937 kritisiert Horkheimer eine Formulierung Benjamins, dass das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen sei. Horkheimer schreibt an Benjamin: »Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen« (zitiert in Peukert 2009, 305). Damit wendet sich Horkheimer, damals noch ganz dem historischen Materialismus verpflichtet, gegen eschatologische Vorstellungen des Heils, die er in Benjamins Äußerung zu identifizieren meint. »Letzten Endes ist ihre Aussage theologisch«, hält Horkheimer Benjamin im gleichen Brief vor (zitiert in Peukert 2009, 307). Horkheimer sieht damals in der Sehnsucht nach der Ewigkeit nur Überreste primitiven Dankens und wendet sich, so interpretiert es Peukert (2009, 307), gegen Benjamins Versuch, historischen Materialismus und Theologie miteinander zu verbinden. Diese Frage nach Erlösung wird Adorno und Benjamin, dann auch dem späten Horkheimer, jedoch keine Ruhe lassen: Ohne eschatologische Hoffnung gebe es keine Erlösung für die Leidenden, und damit auch keine Solidarität mit den Unterdrückten und Geschlagenen.

Dieser Briefwechsel zwischen Horkheimer und Benjamin zeigt: Emanzipation und Erlösung sind im Denken der Frankfurter Schule eng miteinander verflochten. Historischer Materialismus und Theologie sind in ihrem Denken keine Antipoden, sondern enge Verwandte. Aus dieser Perspektive heraus möchte ich in diesem Nachwort einigen *theologischen* Spuren in der Kritischen Theorie (der Frankfurter Schule) nachgehen. Nimmt man diese theologischen Spuren *theoretisch* ernst, werden Fragen der Apokalyptik, der Erlösung und vor allem der Gnosis auch für eine (sich säkular verstehende) kritische Geographie zentral. Sie erlauben darüber hinaus, über den neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der kritischen Geographie nachzudenken.

Apokalyptik oder Gnosis?

Der Schweizer Kunstkritiker Beat Wyss votiert dafür, Kritik als eine Form »säkularer Gnosis« zu verstehen: »Die Gnostiker wollen Erlösung jetzt!« (Wyss 2018, 44) Die Denkmuster der Gnosis, so Wyss, dienen zur »mythologischen Überhöhung« kritischer Sprechakte angesichts der Marginalisierung der Intellektuellen im öffentlichen Diskurs (ebd., 55). Wyss sieht diese Gnosis sowohl auf linker Seite, im vermeintlich »letzten Gefecht mit dem Antichris-

ten in Gestalt des Kapitalismus«, als auch in einer »subkulturellen Gnosis am rechten Rand« am Werk (ebd., 54). Demgegenüber erkennt Enzensberger in »linker« Theorie eher eine säkularisierte *apokalyptische* Tonlage (vgl. Enzensberger 1982, 225): »Die Apokalypse gehört zu unserem ideologischen Handgepäck«. Auch für Enzensberger ist diese apokalyptische Tonlage ein Signum der Krise linker Theorie: »In diesem Sinn führt die Untergangsstimmung tatsächlich nur zur Mystifikation« (Enzensberger 1982, 232).

Apokalyptik und Gnosis sind ihrem Wesen nach Eschatologie, und Eschatologie behandelt die Frage nach der Erlösung. Apokalyptik und Gnosis müssen deshalb als Theorien des *Heils* (Brumlik 1992, 11) gelesen werden, als Theorien, die Hoffnung auf Erlösung formulieren, auch wenn diese Hoffnung in heutigen Debatten kritischer Theorie meist im *säkularisierten* Kleid aufscheint. Diese Fragen werden in den deutschsprachigen Geisteswissenschaften seit den späten 1970er Jahren intensiv diskutiert. Zur gleichen Zeit, als Foucault sich der antiken Philosophie und Ethik zuwendet,² entspinnt sich eine Debatte u.a. zwischen Hans Blumenberg, Odo Marquard und Jacob Taubes, die auf das frühe Christentum und seine apokalyptischen und vor allem gnostischen Denkmotive fokussiert. Dabei geht es auch um eine von Odo Marquard formulierte Kritik an der Kritischen Theorie, der er gnostische Denkmuster unterstellt. Doch bevor wir uns Marquards These zuwenden, ist eine begriffliche Differenzierung zwischen Apokalypse und Gnosis notwendig.

»Das zentrale Strukturmerkmal der Apokalypse«, so Klaus Vondung (1997, 163), »ist die Verknüpfung von Untergang und Erneuerung, Vernichtung und Erlösung. [...] Der Apokalyptiker empfindet die Krise als universal und akut, er sieht die endgültige Entscheidung als unausweichlich und die radikale Wandlung als nahe bevorstehend an.« Wer den apokalyptischen Ton anstimmt, so Derrida, wolle etwas offenbaren: »Das Ende beginnt, bedeutet der apokalyptische Ton« (Derrida 1985, 54). Er sei zugleich »ein Ton des Wachens im Augenblick des Endes« (Derrida 1985, 55), denn dieses Ende sei zugleich der Beginn von etwas Neuem: »Der neuen Welt muss der Untergang der alten vorausgehen; Erlösung ist nur durch Vernichtung zu erlangen« (Vondung 1997, 166). Insofern offenbart der apokalyptische Ton »[eine] rebellions- und protesthaltung« (Briese et al. 2014, 9), die zugleich zur Beschleunigung der Endzeit drängt, da danach die Erlösung wartet.

Auch die Stimmung der Gnosis habe, so Hans Jonas ([1966] 1975, 639), »abgesehen von dem tödlichen Ernst, der zu einer Erlösungslehre gehört, etwas

2 Vgl. dazu das *zweite Kapitel* »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie«.

Rebellisches und Protestierendes an sich«. Auch in der Gnosis wird die Welt, wie sie existiert, verworfen. Zentral für die Gnostikerin ist die Weltfremdheit (vgl. Sloterdijk 1993, Taubes 1996). Dabei versteht sich die Gnosis gleichzeitig als *Negativierung* und *Überbietung* der (christlichen) Offenbarung (Di Blasi 2002, 11): Die Gnostikerin schiebt das Böse der Welt einem unzulänglichen Demiurgen (Schöpfergott) unter und reserviert die Erlösung für einen abwesenden, allmächtigen (vollkommen transzendenten) Erlösergott, der das Böse am Ende der Zeiten überwinden wird (Markschies 2001, 19f.). »Die Entdeckung des fremden, diese Welt transzendierenden Gottes [...] macht [die Gnostikerin] aber erst recht zu eine[r] Fremden in dieser Welt« (Di Blasi 2002, 21). Zugleich wird die Frage der Schuld an den Übeln der Welt verlagert: »Aus der biblischen moralischen Schuld des Urmenschen wird ein tragischer Prozess des Göttlichen« (Di Blasi 2002, 25). Doch endet diese gnostische Haltung gerade nicht in einem Gefühl der Hilflosigkeit, sondern eher in Genugtuung. Sloterdijk spricht von »verdammter Klugheit« (Sloterdijk 2017, 85): Die Gnostikerinnen sehen sich als »Wissende«, die das Wirken des Demiurgen »mit der begnadeten Kaltblütigkeit de[rer] [...] begegnen, [die] das kosmische Machwerk [...] durchschau[en]« (Sloterdijk 2017, 85f.).³ Damit geht der Gnostikerin die Dringlichkeit ab, der Endzeit entgegenzugehen.

Jacob Taubes (1984, 15) hat eine weitherum rezipierte Differenzierung vorgeschlagen: »Wenn Apokalyptik eine mögliche Antwort auf eine Situation ist, die Leo Festinger auf die Formel brachte: when prophecy fails, so ist es vielleicht nicht zu verwegen, Gnosis auf die Formel zu bringen: when apocalypticism fails.« Die Tonlage der Apokalypse unterscheidet sich damit von derjenigen der Gnosis: »Apokalyptiker wie Gegen-Apokalyptiker drängen zum Engagement. Gnostiker engagieren sich nicht, weil hienieden jedes Engagement sinnlos ist« (Flaig 2016, 259). *Gnosis als abgelöschte Apokalyptik?* Für Egon Flaig schon. »Kein Intellektueller illustriert wohl deutlicher als Heidegger, wie die enttäuschten Apokalyptiker zur Gnosis abwandern« (Flaig 2016, 278): So erklärt sich Flaig die berühmte Heidegger'sche »Kehre« – die Abkehr vom direkten Engagement für das Naziregime und Heideggers »Verdunkelung« des Denkens im Namen des »Seyns«.⁴ Die Frage, die Apokalyptik und Gnosis scheidet, ist also: Gibt es aus der Katastrophe noch einen Ausweg (im Diesseits)? Dies ist auch eine Frage, die bei der Interpretation der theologischen Motive in der Kritischen Theorie stark umstritten ist: Ist Erlösung nur noch

3 Vgl. dazu das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«.

4 Vgl. auch hier noch einmal ausführlich das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«.

ein quasitranszendentes Motiv bei Adorno oder doch immanent gedacht: Gibt es noch Hoffnung auf Erlösung im Diesseits?

Marquard vertritt die These, die Geschichtsphilosophie der Kritischen Theorie sei ihrem Wesen nach gnostisch. Marquard greift dazu die umstrittene These von Hans Blumenberg auf, die Neuzeit sei die zweite, erfolgreich vollzogene *Überwindung* der Gnosis (Blumenberg 1988). Marquard wendet Blumenbergs Argument gegen die Kritische Theorie (und ihre revolutionäre Geschichtsphilosophie) und deutet es religionsphilosophisch um: Zwar habe der säkulare Staat der Neuzeit die Eschatologie erfolgreich neutralisiert, doch erzeuge diese Neutralisierung ein »Aufregungsdefizit« (Marquard 1984, 35). Sei die Gnosis die Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt gewesen, so sieht Marquard in der Kritischen Theorie und ihrer revolutionären Geschichtsphilosophie, ein »gnostisches Rezidiv« (ebd., 35), also einen Rückfall in die Gnosis: Die Weltfremdheit werde positiviert, und zugleich werde die »Organisationsfrage« gestellt.⁵ Die Gegenbewegung gegen die Neutralisierung der Eschatologie durch den Säkularismus zeige sich in neuen »Exilen des Aufregungsbedarfs«, die die Entneutralisierung der Eschatologie betrieben. So entstehe »ein Bündnis von Eschatologie und Polizei«: Der Welt werde der Prozess gemacht durch ein Tribunal, »dem man nur entkommt, indem man es wird« (ebd.). Marquard zeichnet hier die Dynamik der Tribunalisierung der Welt im Modus der »Moralisierung« und »Personalisierung« nach; eine Dynamik, die Pascal Goeke analog in der kritischen Geographie identifiziert (Goeke 2012, 2013).

Für die Gnostikerin gibt es keinen Grund, warum der Erlösergott in diese Welt kommen sollte. Er ist ja das ganz Andere, vollkommen transzendent: »Gnostisch ist sein Reich nicht von dieser Welt« (Flaig 2016, 270), weshalb es für die Gnostikerin in dieser Welt auch keine Erlösung geben kann. Eschatologie und Polizei kämen also dann zum Tragen, so Flaig (ebd.), wenn es gelte, »den Fürsten dieser Welt zu stürzen: dann wird die gnostische Ausweglosigkeit umgedeutet zur Erwartung eines apokalyptischen Aufbruchs«. Flaig trifft hier eine Unterscheidung zwischen der gnostischen Ausweglosigkeit und der Erwartung eines apokalyptischen Ausbruchs aus dem Verhängnis: Die Apokalyptikerin wirft sich ins Gefecht – erst Aufstand und Terror, dann die verheißene Erlösung –, deshalb die moralische Überhöhung der angebotenen

5 Marquard spielt hier auf die unendlichen Debatten zur »Organisationsfrage« (wie die Revolution herbeizuführen sei) an, die um 1968 in der Studierendenbewegung, insbesondere im Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) geführt wurden.

»Erlösung« (ebd., 279). So bringt der apokalyptische Aufstand zugleich den gegenapokalyptischen Terror hervor, der von Carl Schmitt und anderen reaktionären Denkerinnen gerechtfertigt wird.⁶ Die Gnostikerin hingegen wähnt sich »außerhalb des Schuldzusammenhangs dieser Welt« (ebd.) und entsagt sich des Engagements: Erlösung sei in dieser Welt nicht zu erreichen. Wenn Marquard das gnostische Rezidiv der kritischen (revolutionären) Theorie⁷ beklagt, und wenn Wyss von säkularer Gnosis spricht und dies mit »Erlösung jetzt« untermauert, meinen beide eigentlich das Umschlagen der gnostischen Haltung in eine apokalyptische – und nur letztere findet Flaig, auch er wie Marquard ein »Konservativer«, politisch problematisch. Sowohl Flaig als auch Marquard warnen also vor der apokalyptischen Versuchung.

Gegen die Gefahr des Umschlagens der Theorie in eine apokalyptische Tonlage und ihr Zusammendenken von Eschatologie und Polizei schlägt Marquard eine Form von »Polymythie« vor. Dieser Pluralismus der Götter, der Mythen und Geschichten sei als »unendlicher Dissens der Theorien« (Marquard 1981, 107) zu verstehen. Die Polymythie verschone uns vor dem apokalyptischen Furor – das scheint Marquards Hoffnung zu sein. Für Marquard ist die Polymythie, ganz im Sinne Kants, ein »neutrales Terrain der Versöhnung« (Derrida 1985, 42), das den diskursiven Gegenspielerinnen ein Konkordat anbietet. Einen ähnlichen Ton finden wir in Blumenbergs Plädoyer für die Rhetorik (Blumenberg 1981). Blumenberg sieht in der Rhetorik und in anderen Formen der »Differenzierung« ein »Barbareiverschonungssystem« (Blumenberg 1987a, 139), das diskursiven Konfrontationen aus dem Weg geht.

Jacob Taubes sieht in Marquards »Lob des Polytheismus« hingegen die Gefahr, dass »die Frage nach Stil den Vorrang vor der Frage nach Wahrheit gewinnt« (Taubes 1983, 458). Dann würden wir uns im *Posthistoire* einrichten, »in dem zwar viel passiert, aber nichts mehr geschieht« (ebd.). Marquards Position stehe für eine »Dialektik der Aufklärung« im Biedermeier des liberalen *juste milieu*« (ebd., 461). Der »Abschied vom Prinzipiellen« (Marquard 1981) laufe schlussendlich auf eine »Suspension des Ethischen« hinaus. Ähnlich sieht

6 Flaig verortet Schmitt hier im Lager der Gegen-Apokalyptiker, nicht der Gnostiker – anders als ich im *dritten Kapitel* »Arcane geopolitics« argumentiert habe. Ich denke jedoch, dass bei Schmitt, insbesondere seit ca. 1950, die gnostische Tonlage die gegenapokalyptische überlagert, was sich in einem zunehmend resignativen Ton seiner Tagebuchaufzeichnungen zeigt, z.B. im *Glossarium*.

7 Marquard (1984) sagt hier nichts über reaktionäre Positionen der Gnosis ...

es Johann Baptist Metz, der in Marquards Polytheismus eine »Entschuldigungsstrategie« (Metz 1987, 174) der Resignation ausmacht: Eine Eschatologie, der noch nicht der apokalyptische Stachel gezogen sei, sehe die Welt hingen im Horizont befristeter Zeit: »Gott ›ist‹ im Kommen« (ebd., 178). Gefahr drohe gerade in einer Verweltlichung dieser Eschatologie: Eine »strikte Moralisierung, also [...] die Verwandlung der Eschatologie in reine Ethik« führe, so Metz (ebd., 181), zur apokalyptischen Überanstrengung des sittlichen Handelns mit der Gefahr des Fanatismus und »der distanzlosen Praxis«.

Gegen Marquards konservativ-quietistische Tendenz hält Taubes an einer *aufgeklärten* »Philosophie der Offenbarung« fest und beruft sich – *contra* Marquard und Blumenberg – auf den Gnostizismus in *apologetischer* Absicht, denn für Taubes ist jede Form von Vermittlung und Versöhnung – in diesem Fall Marquards Lob der Polymythie – regressiv (Assmann et al. 1996, 31). Aktualität gewinne Kritische Theorie nicht durch einen Zug zum Ästhetischen – der besonders bei Adorno sehr ausgeprägt ist, so Taubes (1993, 103) –, sondern durch eine Lektüre, »die durchs Nadelöhr des Theologischen hindurchgeht« (Bolz 1984, 271). Taubes verteidigt die Einheit von Monotheismus und messianischer Vision gegen Marquards Versuch, »eine ›Gewaltenteilung‹ der Religionen im *Posthistoire* einzurichten« (Macho 2000, 151). Anders auch als Gerschom Scholem wendet sich Taubes deshalb gegen Marquards Interpretation des (jüdischen) Messianismus als »Ausstieg aus der Geschichte«. Gegen Scholem betont Taubes die geschichtlich-revolutionären Potenziale der messianischen Idee (vgl. dazu Macho 2000, 146). So bleibt für ihn auch in der Gnosis das revolutionäre Potenzial der Religion virulent (Assmann et al. 1996, 12). Die Gnosis werde, so Assmann et al. (1996), zum »Motor der Unruhe«: »Gnosis ist für Taubes eine liminale Denk- und Lebensform, die sich an die Grenze hält, um sie überschreiten zu können« (Assmann et al. 1996, 8).

Doch ist Taubes wirklich Gnostiker? Christoph Schmidt identifiziert bei Taubes eher eine »antignostische politische Theologie« (Schmidt 2009, 301): »Es geht um die Neukonzeption des Theologischen als polemische Kraft gegenüber den Machtverhältnissen« (ebd., 287), um eine »schon im Jetzt wirk-same Gegengeschichte der Befreiung in der Liebe« (ebd., 283). Damit bleibt auch bei Taubes die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung in dieser Welt in der Schwebe.

Kritik als Erlösung?

Zwei Spuren lassen sich hier weiterverfolgen: *Erstens*, ein *messianischer* Denkstil, wie wir ihn prominent bei Walter Benjamin finden, der in seinen geschichtsphilosophischen Thesen von einem »Begriff der Gegenwart als der ›Jetztzeit‹ [spricht], in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind«. Die Zukunft wird dann für Benjamin »nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1977, 261). Für diese Position würde wohl Taubes plädieren. *Zweitens* zeigt sich bei Adorno aber auch eine potenziell »*gnostische* Färbung« (Flaig 2016, 281) der Geisteshaltung: »Erkenntnis«, schreibt Adorno in *Minima Moralia* ([1951] 2003, 283), »hat kein Licht, als das von der Erlösung auf die Welt scheint«. Kritische Theorie wird für Adorno zum »Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten.« Für Adorno erfordert dies Perspektiven, »in denen die Welt sich [...] offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird« (ebd.). Der Lichtspalt des Möglichen ist hier die Einsicht des gnostischen Weisen, der das Licht bereits gesehen hat und der mit diesem Wissen des Lichts auf die defizitäre Welt schaut. Hier besteht, zumindest für Taubes, die Gefahr einer Ästhetisierung der Kritik.

Jedoch spricht Adorno von diesem gnostischen Mythologem »nur in poetischen Metaphern und Konjunktiven« (Kittler 1996, 122). Handelt es sich bei Adorno wirklich nur um eine »Erlösung als ob« (Bolz 1984, 280f., Marquard 2003b, 95), wie einige seiner Kritikerinnen (auch Taubes) behaupten und wie es Norbert Bolz formuliert: »das Als ob besagt hier aber, dass die Gerichtsprphetie wichtiger ist als die Wirklichkeit der Erlösung« (Bolz 1984, 277). Bei Adorno wird der eschatologische Standort säkularisiert: Der bucklige Zwerg (der Eschatologie) darf sich nicht blicken lassen, lenkt aber die Puppe des historischen Materialismus an Schnüren. Die gnostische Kritik am Schöpfergott »verlagert sich auf dessen [säkulare] Erben: den fessellos produzierenden Menschen der bürgerlichen Gesellschaft« (Bolz 1984, 266); und »der eschatologische Geist [verwirklicht sich] [...] in der Analyse des beschädigten Lebens« (Szondi 1978, 289). Der gnostische Standpunkt ist immer ein »Mehrals-Erkennen« – seine gnostisch begründete Erkenntnis vom Standpunkt des Lichts aus zielt auf ein Anderes, Nichtidentisches, Fremdes.

Für Heinz-Dietrich Kittsteiner läuft eine solche Theorie »dann doch nur wieder auf das ›Prinzip Hoffnung‹ [hinaus]« (Kittsteiner 2016, 257). Und so bricht der abgeklärte Blick auf die Hölle die Hoffnungslosigkeit zwar auf, aber

immer nur im Modus des »Als-ob« – als »Lichtspalt des Möglichen« (Agamben 1998, 41f.), das sich nicht einstellt. Dieses »Als-ob« verleiht der Kritik als Beigabe immer auch »das Axiom einer epochalen Vergeblichkeit jedweden praktischen Bemühens« (Flaig 2016, 281). Es gründet zugleich in einer vorwärts gerichteten Melancholie. »Grand Hotel Abgrund« nennt Georg Lukács diese Haltung Adornos und Horkheimers verächtlich (Lukács [1962] 2009, 16). Für Lukács trifft dieses Verdikt auf die Frankfurter Schule zu, da sie sich »am Rand des Abgrunds [...] häuslich niederlässt und nicht gewillt ist, weiterzugehen« (Lukács 2021, 323). Kritische Theorie bleibe so »im Zustand der chronischen Verzweiflung« (ebd.). Dies trenne, so Lukács, »Scheinoppositionelle vom wirklich Revolutionären« (ebd., 327). Dieser Standpunkt im *Grand Hotel* sei zugleich durch und durch elitär, denn nicht jeder könne sich einen Aufenthalt dort leisten: »Wahrheit [ist] nur noch in den Bündeln der Auserwählten zu finden; jede Kritik daran gibt sich selbst als Produkt [von] Ahnungslosigkeit zu erkennen und disqualifiziert sich damit selbst« (Pauen 1992, 952).

Hoffnung, so die Gnostikerinnen der Kritischen Theorie, sei nur im Bruch mit der Welt zu haben. Das ist das »Als-ob« des Standpunkts der Erlösung. Lukács hält das »Als-ob« der Kritischen Theorie für authentisch und lehnt es zugunsten der revolutionären Praxis ab. Lukács positioniert sich links von Adorno. Bolz, Flaig und Marquard hingegen halten das »Als-ob« potenziell für eine Finte: Sie befürchten, die gnostische Färbung dieser theoretischen Denkstimmung könne schnell umschlagen in den Aktivismus politischer Apokalyptik: »Der Zustand der Welt ist momentan heillos, aber er ist heilbar«, so fasst Flaig (2016, 282) diese Denkstimmung mit warnendem Unterton zusammen. Dies ist die konservative Positionierung *gegen* die Kritische Theorie. Was Kittsteiner, Lukács auf der einen, Bolz, Flaig und Marquard auf der anderen Seite der Kritischen Theorie als Versagen vorwerfen, könnte aber auch eine Tugend sein – eben aufgrund des »Als-obs« die Hoffnung zu bewahren.

Für Agamben entsteht der »Lichtspalt des Möglichen« aus der Schwebehaltung einer skeptischen *epoché*. Dies ist eschatologisch gedacht: »die phänomenologische *epoché* [ist] die Generalisierung des »*etsi deus non daretur*«, schreibt Marquard (2003b, 88) dazu – *als ob* es Gott *nicht* gäbe. Dieses »Als-ob« führt Marquard *theologisch* auf den Apostel Paulus zurück (1. Korinther 7, 29ff.) – als Vorwegnahme der eschatologischen Weltvernichtung am Tag der Wiederkehr Gottes. Doch sei diese Eschatologie aufgrund der permanenten Enttäuschung über die ausbleibende Wiederkehr Gottes und aufgrund der andauernden Übel der Welt »säkularisiert« worden: zu leben, *als ob* es Gott *nicht* gäbe. Für Marquard führt dies zur Konzentration auf das »Diesheits-

heil« (Marquard 2003b, 94). Agamben wiederum deutet den Begriff der messianischen Zeit bei Paulus als operative Zeit, als eine eigene Zeitkategorie, die *transformativ* ist: als die Zeit, die uns bleibt für die Vollendung der Zeit (Agamben 2002b, 5). Bei Agamben ist das »Als-ob« noch nicht zum »Als-ob-nicht« geworden.

Karl Barth schreibt in seinem berühmten Kommentar zum Römerbrief: »Die Hoffnung ist die Aufhebung [...] des ›als ob‹« (Barth [1922] 1999, 325). Diese Hoffnung gründe, so Barth, in einem Beharren: »Dass wir uns *nicht* abfinden können mit dem, was ist, [...] dass ein verborgenes Warten in uns bleibt auf das, was *nicht* ist«. Aber auch als Beharrenden, als Wartenden, so Barth, bleibe uns die Wahrheit zu einem Teil verborgen. Wir seien eben nicht die gnostischen Weisen, die immer schon wüssten, und trotzdem sollten wir die Hoffnung nicht aufgeben. *Sperare contra spem* – »hoffen wider die Hoffnung«, nannte dies Claudio Magris in seiner Friedenspreisrede (Magris 2009). Giorgio Agamben formuliert es so: »Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert« (Agamben 2006, 54). Das »Als-ob« hält den Türspalt offen – »die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin). Das »Als-ob« sei deshalb ein Gegengift zur Melancholie des *Posthistoire*, schreibt Micha Brumlik (1997, 215) und verweist nochmals auf Benjamin: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1977, 135).

Die Alternative liegt also nicht in einer simplen Dichotomie zwischen Gerichtsprophetie und posthistorischer Melancholie. Ein messianischer Denkstil im Anschluss an Benjamin beharrt nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Hoffnung – um der Hoffnungslosen, Marginalisierten, Vernachlässigten willen. Diese Hoffnung trägt, auch wenn uns die Wahrheit zu einem Teil verborgen bleibt. Und so ist ein »neuerdings erhobener apokalyptischer Ton« in der kritischen Geographie nicht das eigentliche Problem, sondern vermutlich nur ein apokalyptischer Ton, der *religionsphilosophisch unreflektiert* bleibt und auf seinem absoluten Wahrheitsanspruch beharrt. Denn dann besteht die Gefahr, dass sich apokalyptischer und konfessioneller Ton vermischen. Ansgar Weyman (2008, 14) schreibt dazu, die Apokalypse sei auch »ein Versprechen für die Gefolgschaft im Kampf auf der moralisch richtigen Seite«. Im apokalyptischen Ton zeigt sich ein »Mobilisierungs- und Selbstermächtigungsaspekt« (Burckhardt 2020, 7). Kritik, die als *säkularisierte* Apokalypse auftritt, bleibt auf eine innerweltliche Realisierung angewiesen und der Aktivismus werde damit zur Zwangsläufigkeit (ebd., 12).

Indem Gerhard Hard (2004) von einem »neuerdings erhobenen konfessionellen Ton« in der Geographie spricht und sich über die Machtpolitik in der Disziplin mokiert, paraphrasiert er Kant (ohne es explizit auszuweisen):⁸ Einer Abhandlung von 1796 gab Kant (1796 [1982]) den warnenden Titel »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«. Kant kritisiert dort, wie Derrida festhält, die »Großtuerei jener Anmaßenden, die [...] den Ton in der Philosophie hochmütig machen«. Die Menschen, die diesen Ton pflegten, hielten sich für »Elitewesen, für [...] höhere Subjekte, die [...] in unmittelbarem [...] Bezug zum Mysterium stehen« (Derrida 1985, 25f.). Kant polemisiert gegen eine Philosophie, »bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf« (Kant ([1796] 1982, 378). Derrida erkennt in dem von Kant beschriebenen Ton eine apokalyptische Stimmung. Diese Stimmung zeige sich in einer bestimmten »Schwingung« des Tons. Sie will sagen: »Ich sehe es, ich weiß es, ich sage es Dir, jetzt weißt Du es, komm!« (Derrida 1985, 54) Mir scheint, dass es genau diese Schwingung, dieser Tonfall ist, der auch die Stimmung der kritischen Geographie – oder auch der kritischen Theorie – prägt: deshalb die Moralisierung, deshalb die Tribunalisierung, deshalb die Personalisierung; wer diesem Weckruf nicht folgt, wird vom Diskurs ausgeschlossen. An dieser Stelle beginnen die Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie, die in diesem Buch behandelt wurden.

Um diese Schwierigkeiten zu problematisieren, habe ich einen skeptischen Vorbehalt formuliert, der aber eschatologisch grundiert ist. Agamben sieht Bartleby's *I would prefer not to* als geradezu paradigmatisch für diesen skeptischen Vorbehalt: »Bartleby stimmt zwar nicht zu, aber er verweigert auch nicht einfach, und nichts liegt ihm ferner als das heldenhafte Pathos der Verneinung« (Agamben 1998, 37f.). Zwar hält die Skeptikerin das Urteil in der Schwebe. Diese Unterbrechung ist nichts anderes als »die *epoché*, der Zustand des In-der-Schwebe-Seins« (Agamben 1998, 38). Doch hätten »die Skeptiker [darin][...] nicht eine einfache Indifferenz gesehen, sondern die Erfahrung

8 Vermutlich bezieht sich aber Hard auch nur auf einen Aufsatz von Ernst Plewe, der einen Rezensionssaufsatz (es war ein totaler Verriss) eines Buches von Martin Schwind zur Kulturlandschaft mit »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Geographie« betitelt. Der Aufsatz erschien 1965 in der *Geographischen Zeitschrift* (Plewe 1965). Plewe lässt in diesem Aufsatz Kant kurz auftreten, um ihn gegen aus seiner Sicht falsche Vereinnahmungen durch Schwind zu verteidigen, allerdings ohne explizit auf Kants Text über den vornehmen Ton in der Philosophie einzugehen. Auch Plewe paraphrasiert also Kant im Titel, ohne es offenzulegen.

einer Möglichkeit oder einer Potenz« (Agamben 1998, 41). Diese Potenz, die Schwelle zwischen Sein und Nicht-Sein, »ist nicht der farblose Abgrund des Nichts, sondern der Lichtspalt des Möglichen«, führt Agamben weiter aus (Agamben 1998, 41f.). Der skeptische Vorbehalt erhält auf diese Weise eine eschatologische Färbung: Indem die Skeptikerin den »Lichtspalt des Möglichen« offenhält, formuliert sie nichts anderes als einen »eschatologischen Vorbehalt« (Metz 1997, 14) zwischen dem »Schon« und dem »Noch-nicht«. Dieser Vorbehalt wendet sich gegen die Versuche in Geschichte und Gegenwart, absolute Ansprüche zu erheben – und ist zugleich eschatologisch im Sinne einer Hoffnung um der Hoffnungslosen willen.

