

Gotthard Günther [*]

SCHÖPFUNG, REFLEXION UND GESCHICHTE

Erster Teil

Seit etwa einhundertfünfzig Jahren hat sich die metaphysische Stellung des Menschen so intensiv zu verändern begonnen, dass die Symptome einer bis in letzte Daseinsvoraussetzungen gehenden bewusstseins-geschichtlichen Bewegung auch an der Oberfläche unserer historischen Existenz sichtbar zu werden beginnen und von nun ab nicht mehr übersehen und kaum fehl gedeutet werden können.

Blicken wir in die Vergangenheit, so fällt (nicht zufällig) der Horizont der ältesten Geschichte mit einer urphänomenalen Bewusstseins-haltung, des menschlichen Ichs zusammen, die sich in einfachsten Zügen etwa folgendermaßen beschreiben lässt: Die Seele wird in eine Welt hineingeboren, die von ihren tiefsten Hintergründen bis zu der unübersehbaren Vielgestaltigkeit ihrer Oberfläche ewige Natur ist. Unter "Natur" aber versteht das erlebende Bewusstsein eine in ihrem letzten Wesen unbegreifliche Kontingenz, ein übermenschliches Reich unwandelbarer Gesetze und ein ganz in sich selbst ruhendes Sein, das vor allem Bewusst- und Ich-Sein da war. Von diesem primordialen Factum, dass da etwas west, was die sterbliche Seele nur nachträglich und unvollkommen begreifen kann, sagt eine alte Formel: Es ist dasjenige, was da war, was da ist und was da sein wird. Die Welt ist so in ihrem innersten Kern endgültige und ewige Objektivität und unterscheidet sich darin von der prekären Flamme des Bewusstseins, die sich erst nachträglich an ihr entzündet und in der Asche der Zeitlichkeit schnell wieder erstickt.

Diese Bewusstseins-situation der menschlichen Seele hat in der klassischen Metaphysik der Griechen ihren endgültigen begrifflichen Ausdruck gefunden. Von Plato über Aristoteles bis zu Plotin und den späteren Neuplatonikern wird mit vorbildlicher (wenn auch einseitiger) Ausrichtung auf das Problem der Objektivität das Wesen des primordialen Seins mit einer Reflexions-hülle beschrieben, die nachfolgenden Zeiten zwar gelegentlich erreicht, aber nie übertroffen haben. Wir sind bis heute nicht in der Lage gewesen, dem, was Plato, Aristoteles und ihre Schüler in der "Antike" über das Wesen des sich gleich bleibenden und mit sich selbst identischen Seins (αἰδιον) der Wirklichkeit gesagt haben, irgend etwas Wesentliches hinzuzufügen. Es gab von da an bestenfalls Bewahrung dieses metaphysischen Themas oder Verfall und Abstieg.

Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug, bemerkt Hegel, und als der *Gedanke* der Welt erscheint die Philosophie erst, "nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat". In anderen Worten: Eine so reife und reflexiv bewusste Formulierung der metaphysischen Situation des Menschen ist das Endprodukt einer langen Entwicklung, und die innere Vollendung einer in späteren Jahrhunderten so andachtsvoll empfangenen Formel wie der vom absoluten Sein alles relativ Seienden (τὸ

* Erstveröffentlichung in: Merkur, 1960, Bd. 14, p. 628-650.

Abgedruckt in: G. Günther, "Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik", Band 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p.14-56.

ὄντως ὄν) beweist, dass hier ein bestimmtes Stadium des spirituellen Wachstums des Menschen zum Abschluss gekommen ist. *Die Antike ist nicht der Anfang der klassischen Bewusstseinsverfassung des menschlichen Ichs, sondern der Abschluss und die geistige Liquidation einer welthistorischen Epoche von solchem Ausmaß, dass neben ihr die etwa zweiundeinhalb tausend Jahre zwischen Thales und uns Heutigen nur als kurzes und flüchtiges Zwischenspiel vor dem endgültigen Beginn der nächsten großen universalgeschichtlichen Periode erscheinen.*

Vielleicht liegen die Dinge genau umgekehrt, als sie etwa Spengler gesehen hat. Für ihn folgen auf eine geschichtslose Vorzeit die im eminenten Sinne historischen Hochkulturen, deren wesentliches Kennzeichen ihre enorme Kurzlebigkeit ist. In der letzten derselben aber ist der "Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein historisches Dasein gegen sie aufgelehnt hat, praktisch zu Ende geführt worden" (Der Mensch und die Technik, 1931, S. 63). Der historische Typ des Menschen, dessen "Seelenkraft nach der Unmöglichkeit ringt, die Übermacht des Denkens, des organisierten künstlichen Lebens über das Blut zu brechen und in ein *Dienen zu verwandeln*" (S. 64), stirbt wieder aus, und auf das hektische Sattyrspiel der Geschichte folgt als kosmischer Abschluss der endgültige Zustand der geschichtslosen Nachzeit.

Die inneren Widersprüche dieser Geschichtsphilosophie, auf die oft genug aufmerksam gemacht worden ist (ohne dass ihre Kritiker etwas Ebenbürtiges an ihre Stelle zu setzen wussten), lösen sich aber leicht, wenn man annimmt, dass das reißende Tempo der regionalen Hochkulturen, das wir heute weniger als je bestreiten können, nicht der Ausdruck einer besonders intensiven Historizität des Menschen, sondern das genaue Gegenteil ist. Je schneller die relevanten Geschehnisse aufeinander folgen, desto weniger kann sich das bilden, was wir als die eigentliche Substanz des geschichtlichen Lebens ansehen¹. Die letzten dreißig oder vierzig Jahre liefern in ihrem Institutionszerfall ein erschütterndes Beispiel davon. Macht man aber einmal den Versuch, die regionalen Hochkulturen als ephemere und relativ unhistorische Übergangszustände zwischen zwei großen weltgeschichtlichen Perioden des Menschen zu betrachten, dann öffnet sich, wie uns scheint, eine tiefere Dimension der historischen Erkenntnis.

Gegen die weit verbreitete Auffassung, dass nur die Hochkulturen Geschichte im strengen Sinn repräsentieren, wendet sich ganz besonders die Einsicht, dass in allen diesen kurzlebigen Gebilden vom Alten Reich in Ägypten bis zur faustischen Kultur des Abendlandes eine Helle und Hitze der Seinsreflexion herrscht, die Substanz des Menschen fast verbrennt, anstatt sie historisch zu entwickeln. Ein Bantuneger ist nicht mehr derselbe Mensch wie ein Individuum der Aurignac-Rasse, aber zwischen Konfuzius und Sun Yat-sen, Samkara und Gandhi oder Plato und uns besteht unter reflexionstheoretischen Gesichtspunkten nicht der geringste

¹ Zum Tempo der Geschichte bemerkt Hegel auf den letzten Seiten der "Phänomenologie des Geistes": "Die Geschichte ist das wissende, sich vermittelnde Werden ... Dieses Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtum des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat."

menschliche Unterschied. Wir wissen heute noch beschämend wenig über die Rolle, die Reflexion im Verhältnis des Menschen zur Welt spielt, das eine aber ist ziemlich sicher, nämlich dass Handlungsmotive, in das reflektierte Bewusstsein gehoben, ihre motivierende Kraft allmählich einbüßen. Der sich steigernde Reflexionsgehalt der Hochkulturen wirkt also als historische Bremse.

Man betrachte einmal unter diesem Gesichtspunkt die Metaphysik der Griechen. Hier wird ins Bewusstsein gehoben, was für eine vorangegangene universalgeschichtliche Periode – eine Epoche, deren Dauer nur mit geologischen Zeitmaßstäben umschrieben werden kann – selbstverständliche, aber unformulierte Voraussetzung der spirituellen Existenz des Menschen gewesen ist. Das erlebende Ich sah sich einem Sein von so überwältigender objektiver Macht und so unbeirrbarer gegenständlicher Konsequenz gegenüber, dass es der isolierten Psyche praktisch unmöglich war, sich dagegen zu behaupten. Der Reflexion blieb da nur die Flucht ins Kollektivbewusstsein. Diese Situation ist fast ohne Restbestand in die Kernformeln der klassischen Metaphysik eingegangen. Die ungeheure Macht des Objektiven spiegelt sich in der These von der Einheit des Wahren und Guten im absoluten Sein und die Ohnmacht des Ichs in der Lehre von der Negativität des bloß Subjektiven. Das kollektivistische Motiv aber kehrt wieder in dem Postulat der metaphysischen Einheit von Denken und Sein, eine Verschmelzung, die ja nur zustande kommen kann, falls die einzelnen Seelen ihre individuelle Ichheit bedingungslos aufgeben. Der Mensch kapituliert so vor dem übermenschlichen Sein der Natur. Selbst seine bisherige (klassisch-archimedische) Technik, die sich auf diesen metaphysischen, Voraussetzungen aufbaut, ist ein unbewusstes Eingeständnis seiner Schwäche. Sie ist in ihrem tiefsten Grunde defensiv. Praktisch gesehen hat sie die Aufgabe, ihn gegen die Naturgewalten zu schützen und davon abzulösen; logisch-theoretisch aber ist sie nichts anderes als eine subalterne Nachahmung von objektiven Realitätsprozessen. Es ist auch nicht zufällig, dass das Thema aller großen Weltreligionen, die diese Epoche abschließen, "Erlösung" heißt. Hier ruft eine verzweifelte Seele, die der brutalen Faktizität des Seins noch nicht gewachsen ist, nach einer helfenden Hand, die sie aus "dieser Welt" hinausführen soll.

Damit aber, dass diese metaphysische Situation in der Metaphysik Platons und der Logik des Stagiriten endgültig fixiert und – von der Reflexion streng begrifflich durchleuchtet wurde, verlor sie auch alle geschichtliche Motivkraft. Die zeitlose Gültigkeit dieser Vision des Geistes und unsere Unfähigkeit, an dieser klassischen Vollendung noch etwas zu verbessern, beruht gerade darauf, dass diese Bewusstseinslage für unsere Existenz – soweit dieselbe metaphysisch bedeutungsvoll sein soll – ganz und gar nicht mehr verbindlich ist.

Wenn das aber so ist, dann können wir nicht umhin zu fragen: was hat sich dann eigentlich von Plato bis heute historisch ereignet? Die Beantwortung dieser Frage verlangt, dass wir uns noch einem weiteren metaphysischen Fundamentalmotiv, das in der bisherigen Geschichte des Menschen eine Rolle gespielt hat, zuwenden. Bisher war nur von Objekt und Subjekt die Rede, und wir deuteten an, dass die Objektivität in dieser Periode mit einer solchen unvorstellbaren übermenschlichen Macht erschien, dass die Subjektivität davon völlig aufgesogen wurde. Es blieb der letzteren nichts anderes übrig, als selbst als objektives Sein, d.h. als Seelen-

substanz, zu erscheinen. Wie stark diese Tradition gewesen ist, ersieht man daraus, dass noch in der Philosophie Kants die Idee eines "Ich an sich" spukt. In den Paralogismen der reinen Vernunft wird das Selbstbewusstsein ganz naiv als "ein Ding, welches denkt bezeichnet, wenn Kant auch zugibt, dass er über die Beschaffenheit dieses "Dinges" nichts wisse. Aber, wie gesagt, auch hier ist Subjektivität noch nichts anderes als eine mysteriöse Variante von objektiv-gegenständlichem Sein.

In diesem bisher etwas einseitig beschriebenen Weltbild existiert aber noch ein andersartiges Motiv von metaphysischem Rang, dessen Bereich weder mit dem Umkreis von Objekt noch mit dem von Subjekt identisch ist und das sich der Absorption in das allmächtige Sein des Seienden erfolgreich entzogen hat. In der griechischen Metaphysik ist von ihm wenig die Rede, und erst im Neuplatonismus wird ein schwächerer Versuch gemacht, sich mit ihm zu beschäftigen. Dafür dominiert es die religiösen Texte der Weltreligionen. Wir verzichten hier darauf, die Upanishaden und andere östliche Schriften heranzuziehen, und beschränken uns darauf, das in Frage stehende Motiv aus der Schöpfungsgeschichte der Bibel abzulesen.

Die metaphysische Deutung der Welt kann sich nämlich nicht damit zufriedengeben, eine Formulierung für das Wesen von Objekt und Subjekt produziert zu haben. Es bleibt dann nämlich immer noch eins unerklärt, was in der Physik als das Phänomen des Prozesses, im Subjekt als die Eigenschaft der reflexiven Spontaneität und in der Logik als das Problem der Relation erscheint. (Dass Reflexion und Spontaneität nicht nur sich nicht ausschließen, sondern dass die Reflexion als "Akt" selbst spontanen Charakter hat, darauf hat Ulrich Sonnemann in seinem Aufsatz: Die Menschenwissenschaft und die Spontaneität, Merkur, Oktober 1958, überzeugend hingewiesen.) Wie man sieht, handelt es sich hier um ein Motiv, das weder mit dem Subjekt noch mit dem Objekt voll identifiziert werden kann, weil es in *drei* Varianten auftritt: erstens im Sein, zweitens als Element der Subjektivität und drittens als *Relation* zwischen Sein und Seele – also als etwas, was sowohl außerhalb der Dinglichkeit wie auch außerhalb der Ichhaftigkeit seine "Existenz" hat. Der Tatbestand, um den es sich hier handelt, kann von dem Philosophen auch auf die folgende Weise formuliert werden: Ein Bewusstsein, das unter der ontologischen Weltformel lebt, dass Objekt und Subjekt metaphysisch identisch sind, behält unvermeidlich einen Reflexionsüberschuss zurück, der in dieser Formel nicht aufgehen will. Was außerhalb bleibt, ist evidentermaßen der seelische Prozess, der diese Formel ausspricht. Die aktive Aussage, dass Objekt und Subjekt ontologisch identisch sind, kann unmöglich in den *Aussageinhalt* mit eingeschlossen sein, denn der Inhalt einer Aussage kann sich nicht selbst aussagen. Eine Aussage kann nicht zugleich Bewusstseinsprozess und Bewusstseinsgegenstand sein! Die unzulässige Vermischung dieser Daten führt, wie Russells Typentheorie und andere logistische Prozeduren zeigen, stets in einen Selbstwiderspruch des Denkens (Paradoxie) hinein.

Das metaphysische Identitätstheorem, auf dem sich bisher die spirituelle Geschichte des Menschen aufbaut, lässt also einen bis dato unbewältigten Reflexionsüberschuss zurück, der als motorischer Antrieb wirkt, in eine neue Epoche der menschlichen Existenz überzugehen. Über das Wesen dieses dynamischen Ele-

ments gibt nun die Schöpfungsgeschichte der Bibel unerwartet reiche Auskunft, wenn wir uns der bisher noch nicht unternommenen Aufgabe unterziehen, diesen Text reflexionstheoretisch zu analysieren.

Unter dem eben angegebenen methodischen Gesichtspunkt kann die Schöpfungsgeschichte als (mythologisch formulierter) Bericht über die primordiale Transferierung von subjektiven Reflexionsprozessen auf das objektiv-gegenständliche Medium einer Realwelt – die dadurch reell überhaupt erst zustande kommt – verstanden werden. Bereits im Jahr 1933 hat Arnold Gehlen in seiner "Theorie der Willensfreiheit" die tief sinnige (reflexionstheoretische) Bemerkung gemacht: Im Begriff der Schöpfung ist das ... zusammengedacht: Ein Subjekt verhält sich produktiv zu einem Objekt (der Welt), und die Seite der Wiederholung liegt in der unendlich wichtigen Bestimmung des *Bildes*" (S. 159). Die Metaphysik des Schöpfungsbegriffes gipfelt also auch nach Gehlen in einem Reflexionsproblem.

Von einer solchen Betrachtungsweise ist die Normallage des menschlichen Bewusstseins sehr entfernt. Wir sind auch heute noch weitgehend an der Vorstellung orientiert, dass es nur eine echt objektive Außenwelt gibt, nämlich die von Gott, oder sonst irgendeiner primären Ursache, geschaffene "Natur". Dieselbe umfasst den totalen Seinsbereich. Es "gibt" nichts, was nicht aus den Händen dieses Welterschöpfers hervorgegangen wäre. Er allein kann erschaffen. Selbst die Produkte unserer bisherigen Technik ließen sich als Tatsachen – und unter etwas gedankenloser Absehung von ihrem objektiven Reflexionsgehalt – in dieses Weltbild einbauen. In ihnen hatte der Mensch das von Gott bereitgestellte Material nur mehr oder weniger ummodelliert. Vielleicht der stärkste Ausdruck dieses Glaubens ist der durch Mayer, Joule und Helmholtz formulierte "Energiesatz" (1842), gemäß dem in einem physikalisch-chemischen (natürlichen) Vorgang die Gesamtenergie als Summe aller einzelnen Varianten von Energie unverändert bleibt. Dahinter steht die unausgesprochene Überzeugung, dass die Schöpfung absolut ist. Es kann davon nichts verloren gehen, weggenommen oder hinzugetan werden.

In diesen "natürlichen" Glauben ist in den letzten Jahrhunderten aber langsam das Problem der Geschichte eingebrochen, und man hat schließlich (sehr spät) zu begreifen begonnen, dass Geschichte das Phänomen ist, das entsteht, wenn der Mensch seine eigene Subjektivität kontrapunktisch auf das natürliche Material der Wirklichkeit abbildet. Man ist damit gegenüber der naiven Ansicht einer älteren Zeit, die historische Institutionen wie Ehe, Kunst, Gesellschaft, Staat "natürlich" erklären wollte, etwas skeptisch geworden. Das Naturrecht hat so gut wie allen Kredit verloren, und man beginnt zu ahnen, dass zwischen Natur und Geschichte ein metaphysischer Bruch von ganz unauslotbaren Tiefen existiert. Gott mag auch heute noch für den Erdenstaub, aus dem wir und die Dinge gemacht sind, verantwortlich sein, aber die Schöpfung jener "zweiten" Realität, die uns als objektiver Zivilisations- und Geschichtszusammenhang reell mindestens so stark beeinflusst wie der erste natürliche Seinsbestand, können wir ihm unmöglich zuschreiben. Für sie sind wir allein verantwortlich. Hier hat eine Verdoppelung, also Wiederholung, der Realität stattgefunden. Ihr metaphysisches Wesen werden wir besser verstehen, wenn wir uns jetzt dem Detail der reflexionstheoretischen Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte zuwenden. Wir gehen dabei geflissentlich nicht auf den Urtext zurück, sondern berufen uns auf den Lutherischen Text. Eine Übersetzung ist

(in einem sehr abgeschwächten Sinn) selbst schon eine reflektierende Interpretation. Und was im Augenblick wichtig ist, ist nicht, was die ursprünglichen Autoren sich einmal gedacht haben, sondern was heute aus diesen Mythologemen herausgelesen werden kann – und muss.

Unter dem oben bezeichneten Gesichtspunkt fällt uns nun sofort die in den Versen Genesis 1, 4, 10, 12, 19, 21 und 25 ziemlich stereotyp wiederkehrende Formel auf: "Und Gott sah, dass es gut war." Sie bezieht sich, wie auch ein flüchtiger Leser des Textes sofort feststellen kann, auf die Erschaffung der natürlichen Welt in fünffeinhalb Tagen. Wenn aber das Resultat einer solchen Schöpfung "gut" ist und an den Begriff des Guten dabei ein direkter göttlicher Maßstab angelegt werden kann – denn es ist Gott, der so geurteilt hat –, dann heißt das, dass primordiales Sein eben absolut, endgültig und von übermenschlicher, in sich beschlossener Kontingenz ist. Das Urteil Gottes schließt immer den jeweiligen partiellen Schöpfungsprozess ab. Was jetzt da ist, ist *endgültig* und in seinem ontischen Wesen vollendet – und bestätigt! Dasselbe kann es keine Geschichte haben, denn diese setzt erstens ein Moment der Unvollkommenheit voraus, durch welche das Wort des Schöpfers desavouiert wäre. Zweitens aber hat dieses Sein eine extramundane Wurzel im göttlichen Willen, der sich in ihm erfüllt hat. In der göttlichen Reflexion, "dass es gut war", kehrt dieser Wille befriedigt zu sich selbst zurück. Seine Objektivation ist deshalb nicht die Bewegung einer unerfüllten Sehnsucht, sondern ewige Ruhe. Die innere Verwandtschaft mit der griechischen οὐσία ist nicht zu verkennen. Es ist derselbe metaphysische Weltbegriff, der hinter den Dialogen Platos und den Versen der Genesis steht. Ohne eine solche Übereinstimmung in letzten metaphysischen Voraussetzungen wäre die gegenseitige Befruchtung von klassischer Philosophie und Christentum (Judentum) nie zustande gekommen.

Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit den speziellen Schöpfungen des fünften und sechsten Tages zu, so entdecken wir ein neues Motiv in dem Bericht. Was die ersten vier Tage angeht, schließt der Bericht mit der einfachen ontologischen Bestätigung des Gutseins des bisher Geschaffenen ab. Sobald aber die Entstehung des freibeweglichen Lebens erzählt wird, nimmt der göttliche Reflexionsprozess eine neue Dimension an. Das Tier ist eine erste Manifestation von Freiheit. "Ein Tier ... kann wählen. Es ist aus der Verbundenheit der ganzen übrigen Welt gelöst" (Spengler). Aber diese Freiheit transzendiert noch nicht die physische Existenz des animalischen Lebens. Dementsprechend schließt der aktuelle Schöpfungsprozess des fünften Tages noch einmal mit der direkten ontologischen Bestätigung des Endgültigseins ab. Ihm folgt aber jetzt ein weiterer Vers, in dem das Geschaffene zusätzlich "gesegnet" wird. Das In-die-Existenz-Treten des freibeweglichen Lebens involviert eine doppelte Reflexion. Man beachte aber die Reihenfolge der reflexiven Prozesse. Die ontologische Bestätigung des Gutseins kommt zuerst. Erst auf ihr und innerhalb der so gegebenen Daseinsbedingungen kann sich das durch die Segnung bestätigte Element der Freiheit betätigen. Die freie Beweglichkeit des Tieres ist ontologisch gebundene Freiheit.

Nimmt der in den Versen 20-23 dargestellte fünfte Tag bereits eine Sonderstellung ein, so unterscheiden sich die Vorgänge des sechsten Tages nicht nur von der einheitlichen Gruppe der ersten vier, sondern auch von den Ereignissen des unmittelbar vorangehenden Tages. Was die separat berichtete Erschaffung der Landtiere in

Vers 24 und 25 angeht, so ist von Gunkel in seinem Kommentar zur Genesis wohl mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass die alten Autoren damit auf den Kontrast zwischen Tier- und Menschenschöpfung aufmerksam machen wollten. Der Schaffensprozess des letzten Tages ist nämlich doppelstufig. Für alle anderen Tage einschließlich des fünften *endet* das göttliche Werk mit der ontologischen Bestätigung dessen, was in die Existenz gerufen worden ist. Am sechsten Tag aber kommt die Erklärung des Gutseins in der Mitte des Schöpfungsvorgangs, d.h. unmittelbar, nachdem die Landtiere ins Leben gerufen sind. Dann erst beginnt Gott mit der Erschaffung des Menschen. Dieselbe aber ist von der ontologischen Bestätigung, die in allem übrigen Dasein investiert ist, ausgeschlossen. Vers 28 enthält nur die schwächere Reflexionsformel: der Mann und sein Weib werden "gesegnet". Seine Schöpfung ist nicht definitiv! Dem entspricht auch, dass er kein Sein (*οὐσία*), sondern nur ein "Bild" ist. Zwar ein Ebenbild Gottes, aber eben doch nur eine Spiegelung des Welt schöpfers. Die ontologische Frage, ob gut oder nicht gut, wird unter dieser Voraussetzung gegenstandslos. Das Schöpfungsergebnis des sechsten Tages hat als metaphysischen Kern kein objektives An-sich-sein, sondern bleibt ein lebendiger, nicht abgeschlossener Akt. Der Schöpfer gibt einen Teil seiner Selbstbestätigung an die Welt ab. Das zuletzt Geschaffene gehört nicht dem natürlich-gegenständlichen Bereich der Welt an. Es ist Subjekt.

Da aber jede wiederholende Reflexion ein Rückkoppelungssystem darstellt – Hegel spricht von einem "Kreis" –, kann der Schöpfungsprozess nicht mit der Segnung enden. Wir finden deshalb im Schlussvers des ersten Kapitels eine weitere zusammenfassende ontologische Bestätigung, die sich auf "Alles" bezieht. In anderen Worten: die Summe der als "gut" bezeichneten Schöpfungsergebnisse plus die ontologisch indifferente Erschaffung des Menschen sind zusammen ebenfalls "sehr gut". Der Mensch wird also nicht direkt bestätigt, sondern indirekt in seinem ausdrücklichen Gegensatz zur Definitivität alles natürlichen Seins.

Es ist ganz offensichtlich, was damit gesagt werden soll. In jedem schöpferischen Handlungsvorgang bleibt ein reflexiver Überschuss zurück, der sich nicht in objektiven Realitäten wie Licht, Erde, Wasser, Pflanze und Tier umsetzen lässt. Die eben aufgezählten Schöpfungsprodukte sind ontologisch stabile Varianten des Seins, die aber gerade infolge ihrer Stabilität (ihres Gut-Seins) den beweglichen Reflexionsprozess, der sich in ihnen abbildet, verfälschen. Eben deshalb ist die Natur kein Abbild Gottes. Was zu leisten bleibt, ist eine iterierte Projektion des Tätigseins, in der sich die schöpferische Handlung qua Handlung, also als reflexiver Überschuss über die objektiv erreichten Resultate *direkt* spiegelt. Das derart zustande kommende Projektionsbild ist die Erscheinung des Menschen.

Diese letzte Schöpfung ist von äußerster Zweideutigkeit. Wir sind nämlich nicht in der Lage, auch nur annähernd zu sagen, wer oder was in diesem Bilde eigentlich porträtiert wird. Wenn wir bisher gesagt haben: die schöpferische Aktivität, die in ihren eigenen Resultaten nicht aufgeht und sie überschießt, so haben wir damit eine bloße Leerform bezeichnet. In Vers 27 heißt es zwar, dass im Menschen ein "Bild Gottes" entstanden ist. Dem entspricht auch der mangelnde ontologische Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, der nur "Segen" zulässt, aber keine endgültige Bestätigung des Gut-Seins. Diese Interpretation wird in Vers 31 jedoch wieder partiell desavouiert, denn wenn Gott dann alles, was er gemacht hatte, "an-

sah", setzt er sich in dieser letzten Reflexion von der Schöpfung ab, die damit als Ganzes in die ontische Dimension rückt. Von diesem finalen Abstandnehmen wird also auch der Mensch betroffen. In andern Worten: Die "Subjektivität" Gottes hat sich jetzt aus dem "Bild" zurückgezogen. Daraus folgt: der in das Ebenbild projizierte tätige Reflexionsüberschuss hat sich von der Identität des Schöpfers abgelöst.

Schöpfung ist in diesem Sinne ein Ausdruck für einen identitätstheoretischen Sachverhalt ersten Ranges. Derselbe besagt, dass es auf dem indirekten Weg, über die nach außen gerichtete Handlung, der Subjektivität gegeben ist, ihre Identität zu wechseln. Das Wissen um diesen Tatbestand ist in einer frühen Periode unserer Geistesgeschichte einmal sehr lebendig gewesen. Über einen Identitätswechsel hat die Gnosis spekuliert, wenn ihre Vertreter, wie etwa Valentinus, Ptolemaios oder Markes, eine scharfe Trennung zwischen dem absoluten Gott des ewigen Pleroma und dem Demiurgen als Weltschöpfer einführen. Was jene Konzeption, ebenso wie analoge Ideen bei Markion, zur Unfruchtbarkeit verurteilt hat, war der falsche ontologische Akzent, mit dem man die Figur des demiurgischen Gottes ausstattete. Das Wesen jenes Demiurgen sollte nicht ontologische Indifferenz, sondern "Böses" sein. Und diese negative Eigenschaft ist angeblich die Frucht einer tiefen metaphysischen Unwissenheit des Weltschöpfers. "Er schuf einen Himmel, ohne den Himmel zu kennen; er bildete einen Menschen und kannte den Menschen nicht", wie es bei Ptolemaios heißt (zitiert nach Leisegang, *Die Gnosis*, 1924, S. 317). Und er hielt sich für den alleinigen Gott, von dem der Prophet Jesaja sagt (45, 5): "Ich bin der Herr, und sonst keiner mehr; kein Gott ist außer mir." Aus der unzureichenden Kenntnis dieses negativen Aspekts hat auch Leibniz in der "Theodizee" die Konzeption des Demiurgen verworfen. Diese Gestalt ist aber die mythologische Formulierung eines ganz legitimen reflexionstheoretischen Sachverhalts. Die Stipulierung, dass der Demiurg weder den absoluten Gott in seinem Rücken noch die Schöpfung vor seinen Händen kennt, besagt, dass er weder mit dem einen noch mit dem anderen identisch ist. In seiner Figur ist mithin der Tatbestand eines metaphysischen Identitätswechsels personifiziert.

Hier hat die abendländische Geistesgeschichte sich einer erstrangigen ontologischen Einsicht beraubt. Denn was durch die zügellosen mythologischen Bilder des gnostischen Denkens sehr deutlich hindurchleuchtet, ist die Ahnung, dass Real-Schöpfung den Schöpfer selbst verwandelt. Indem der absolute Gott zum Weltschöpfer wird, produziert er dadurch, dass er seine primordiale Identität aus diesem Akt zurückzieht, eine neue Subjekt-Identität. Das Identischsein erfährt eine Verdoppelung oder Iteration in dem zum Leben erwachten Bild. Heute spukt dieser alte Gedanke nur noch in Verzerrungen solcher modernen Erzeugnisse wie etwa dem "Bildnis des Dorian Gray". Es ist aber leicht zu sehen, warum die Gestalt des Demiurgen in der Geistesgeschichte keine Schule gemacht hat. Die alten religiösen Texte haben auf uns nur durch das interpretative Medium der Platonisch-Aristotelischen Metaphysik gewirkt. Die letztere setzt aber eine metaphysisch invariante Relation zwischen Objekt und Subjekt voraus (Identitätstheorem). Unter dieser Voraussetzung ist die Idee eines Identitätswechsels der Seele absurd.

Es ist wichtig, genau zu verstehen, was mit einem durch einen Schaffensprozess induzierten Identitätswechsel gemeint ist. Der Schöpfer stößt in diesem Vorgang

sein erstes Subjektsein ab und erwirbt durch eben diese Tätigkeit eine neue Identität. Die abgestoßene Subjektivität aber geht durch eine demiurgische Übergangsperiode, bis sie sich an einem neuen ontologischen Ort als geschaffene Ich-Identität etabliert. Im Falle der biblischen Geschichte ist es der Mensch, der diese ontologische Stelle im Universum besetzt. Ist das Ziel erreicht und der Identitätswechsel vollzogen, dann verschwinden auch die undeutlichen Konturen der Gestalt des Demiurgen wieder, seine Vermittlerrolle ist ausgespielt. Göttlicher Wille und menschliche Subjektivität sind jetzt streng voneinander abgesetzt.

Der Text der Genesis, der selbstverständlich nicht mit der Vorstellung des Demiurgen arbeitet, drückt die durch den Schöpfungsprozess sich steigernde Distanz zwischen göttlichem Wesen und Resultat im Geschaffenen auf subtilere Weise aus. Soweit die Ereignisse der ersten fünf Tage in Frage kommen, begegnen wir immer nur einfachen Wendungen, wie "Gott schuf", "Gott sprach", "Gott sah". D.h., hier ist ein reflexiver Sachverhalt in irreflexiver Form, also ohne ausdrücklichen aktiven Rückbezug auf die eigene Subjektivität ausgedrückt. Demgegenüber aber ist die Formel in Vers 26 zweistufig. Sie lautet nämlich: "Und Gott sprach: Lasset uns ... machen." Also erst wieder die übliche irreflexive Konstatierung, sofort aber in dem "uns" ergänzt durch Rückkoppelung an die eigene göttliche Subjektivität. Mit einem tiefen mythologischen Instinkt haben die alten Autoren dabei den Plural des Pronomens gesetzt. Bloße Seinsidentität, wie die des physischen Universums, kann sich im Singular konstituieren, lebendige Reflexionsidentität eines erlebenden und wollenden Ichs aber nur im Plural. Daher die plötzliche "polytheistische" Wendung. Die oft von uninformatierter Seite ausgesprochene Vermutung, dass es sich hier um den Pluralis majestatis handle, ist unzutreffend. Derselbe ist erst später durch die Perser eingeführt worden. Gott spricht hier zu andern "Elohim" (Gunkel). In der reflexiven Rückbeziehung auf sich selbst treten auch in der totalen Subjektivität Gottes die gesonderten Momente von Ich und Du auf.

In der supra-mundanen Geschichte, die Gott mit der von ihm geschaffenen Natur verbindet, tritt also die schöpferische Tätigkeit erst als ein einfaches Reflexionsverhältnis (mit irreflexiven Resultaten) auf. Es fehlt vorerst die rückkoppelnde Beziehung vom Erzeugten auf das sich betätigende Ich. Dem Ingangsetzen dieser doppelten, zu sich selbst zurückkehrenden Reflexion ist dann die zweite Stufe, die in Kap. 1 mit Vers 26 beginnt, gewidmet. In ihr wird, nachdem erst die Dinge entstanden sind, der Reflexionsprozess selbst, als Tatbestand in der Welt, geschaffen. Dieses Thema wird, wie wir sahen, im ersten Kapitel der Genesis nur sehr kurz dargestellt. Der Hauptakzent liegt dort auf der Erschaffung von "Himmel und Erde", also auf dem Thema: irreflexives Sein.

Die mit 1. Mose 2,4 anfangende zweite Version des Mythos kehrt diese Akzente um. Dem Thema Sein werden jetzt gerade drei knappe Verse gewidmet, und alles Schwergewicht liegt auf einer breiten, sich über zwei Kapitel erstreckenden Darstellung der primordialen Umstände, unter denen die Existenz des Menschen Wirklichkeit wird. Bezeichnend ist dabei, dass die erste Variante des Berichts über den Anfang der Welt, beginnend 1. Mose 1,1, mit dem Vers 1. Mose 2,3 einen definitiven Abschluss findet. Das Sein-an-sich ist in der Schöpfung Gottes vollendet. Die zweite Version dagegen, die das In-die-Existenz-Kommen des Kosmos nur flüchtig berührt und sich überwiegend mit den Gestalten Adams und Evas beschäftigt, läuft

in eine offene historische Perspektive aus. Die Schöpfung des Menschen ist noch nicht zu Ende!

Es lohnt sich, das etwas näher zu untersuchen. Von den zahlreichen Differenzen, die jeder der beiden Geschichten ihren eigentümlichen Geschmack geben, ist vielleicht die wichtigste die, dass in der Jahvistischen Darstellung des zweiten Kapitels nicht mehr davon die Rede ist, dass der Mensch als Bild Gottes erschaffen worden sei. Liest man den Text mit einiger Überlegung, so sieht man sofort, warum. In der Elohistischen Version des ersten Kapitels heißt es ganz kurz und bündig: er "schuf sie einen Mann und ein Weib". Damit wird in bildlich-gegenständlicher, mythologischer Form ein sehr einfacher reflexionstheoretischer Tatbestand vorgestellt. Hinter dieser Formulierung steht nämlich eine grundlegende Struktureigenschaft der sich auf dem Umweg über das Sein auf sich selbst beziehenden Reflexion. Dieselbe kann nicht in einem isolierten Ich gesammelt und auf ein einziges Selbstbewusstsein ausgerichtet sein. Es gehört vielmehr zu ihrem Wesen, dass ihr ganzer Umfang immer über den urphänomenalen Gegensatz von Ich und Du distribuiert ist. Diese Einsicht steht – dem Elohistischen Autor ganz unbewusst – schon hinter den Worten "lasset uns ... machen". Sie hat aber auch die Wortgebung in Vers 26 diktiert. Das fundamentale Gesetz der Distribution der Subjektivität gilt für Gott und Mensch gleichermaßen. Dass diese Streuung der Subjektivität über eine Mehrheit von Bewusstseinszentren anlässlich der Erschaffung des Menschen naiv als Geschlechtsdifferenz dargestellt wird, hat unter den metaphysischen Gesichtspunkten, die uns in unserer Analyse leiten, wenig oder nichts zu bedeuten.

In dem neuen Bericht des zweiten Kapitels (beginnend mit Vers 4) kann von dem generellen Verhältnis zwischen aktiv produzierender und als Objekt produzierter Reflexion nicht mehr die Rede sein. Dieses Thema ist abgehandelt und erledigt. Während aber die Produktion des irreflexiven Seins nur eine einstufige Relation zwischen Schöpfer und Geschaffenem voraussetzt, ist die Projektion des lebendigen Reflexionsprozesses in das Sein eine mehrstufige Angelegenheit. Der metaphysische Instinkt kann sich mit dem einfachen Bericht des ersten Kapitels deshalb nicht zufrieden geben und beschreibt darum die Erschaffung des Menschen noch einmal, und zwar derart, dass es für uns Heutige nicht schwer ist zu sehen, dass hinter den mythologischen Bildern der zweiten Erzählung das Distributionsproblem der Subjektivität steht. Ab 1. Mose 2,7 wird der gesonderte Ursprung von Ich-Subjektivität und Du-Subjektivität nämlich in einer Weise beschrieben, die ganz deutlich macht, dass beide ganz verschiedene ontologische Wurzeln haben. In mythologischer Formulierung: Der Schöpfungsvorgang von Mann und Weib ist nicht identisch.

Erst erfahren wir in Vers 7 die Entstehung des im Selbst isolierten Ichs, das eben in dieser seiner Vereinzelung *kein* Bild Gottes ist. Es heißt dort: "Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele." Nach dem bisher Gesagten dürfte ohne weiteres ersichtlich sein, dass dieser Schöpfungsakt unvollständig ist und nicht die volle Gestalt des Menschen als Abbild Gottes verwirklicht. Was beschrieben wird, ist nur die Einsenkung des lebendigen Odems, des λόγος σπερματικός wie ihn eine spätere Zeit genannt hat, in die Materie über-

haupt. Dieser Vorgang steht, unter weitergehenden reflexionstheoretischen Gesichtspunkten betrachtet, auf derselben metaphysischen Ebene wie die Ereignisse der ersten fünf Tage, von denen in 1. Mose 1, 1-25 die Rede ist und von denen jedes Mal ausdrücklich bemerkt wird, dass sie "gut" waren.

Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, dass die Erschaffung der isolierten (objektiven) Seele jetzt ebenfalls ein solches metaphysisches Reflexionsurteil auslöst, das diesmal aber – in bezeichnender Weise negativ ausfällt. Die Entscheidung fällt allerdings nicht sofort. Erst gibt Gott nämlich der isolierten Ich-Subjektivität eine angemessene Umgebung, den Garten Eden. Aber auch dieser weitere Schritt belässt die bisher vorgenommene Projektion von lebendiger Subjektivität in das Objektive in essentieller Unvollkommenheit. Denn wenn der Mensch ein Bild Gottes sein soll, dann muss sich in ihm die Kapazität des Schöpfers, sich *ganz* in der Welt zu reflektieren, noch einmal wiederholen. Das Paradies erfüllt die Aufgabe nicht, es liefert nur eine Spiegelung im Objektiven. Die Aufgabe einer Spiegelung des Subjekts qua lebendige Subjektivität ist erst dann erfüllt, wenn die Reflexion sich an einer anderen Ich-Identität (einem Du) bricht. Unter diesem Gesichtspunkt muss der in 1. Mose 2,7 beschriebene Schöpfungsakt als unvollendet betrachtet werden. Das ontologische Bestätigungsurteil, das auch diesmal folgt, ist denn auch negativ. "Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei." Dementsprechend folgt dann die Schöpfung des Du in der Gestalt des Weibes.

Die Weise, in der das vor sich geht, ist äußerst aufschlussreich. Es ist nirgends davon die Rede, dass das Du seinen lebendigen Odem direkt und unvermittelt von Gott durch einen besonderen Einhauch empfängt. Es wird vielmehr aus dem Material des bereits durch lebendige Subjektivität belebten Körpers des Ichs erschaffen. In andern Worten: Das Du ist abgeleitetes und vermitteltes Subjektsein. Die totale Subjektivität des Menschen aber bildet in ihrer Distribution über Ich und Du ein durch den Bereich des Objektiven gehendes Reflexionssystem und produziert in dieser "Vermittlung" einen geschlossenen Kreis des Auf-sich-selbst-Bezogenenseins, genauso wie Gott und die Schöpfung – gemäß übereinstimmenden Berichten in allen Weltreligionen – ein reflexiv sich selbst umfassendes Rückkopplungssystem der Wirklichkeit konstituieren.

Soweit der Mensch in Frage kommt, wird dieser Sachverhalt durch seine Anerkennungsförmel direkt bestätigt, wenn er das erste Du mit den Worten empfängt: "Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch..." Die Wahl der hier verwandten Ausdrücke ist alles andere als zufällig. An dem Wortlaut dieser Texte hat ein unbewusster metaphysischer Instinkt von Generationen geschliffen. Was hier anerkannt wird, ist das "Fleisch". Die Anerkennung des lebendigen Odems ist erst durch dasselbe vermittelt. In reflexions-theoretischer Formulierung: Das ebenbürtige Ichsein im Du ist nicht unmittelbar gegeben, sondern nur durch das Medium der Objektivität (des "Fleisches") reflektiert. Darum ist von ihm bei der ersten Begegnung von Mann und Weib nicht die Rede.

(Wenn dem Autor an dieser Stelle eine Seitenbemerkung erlaubt ist, so sei es die: Die metaphysische Abwertung des Weibes in den meisten Weltreligionen und den aus ihnen abgeleiteten kulturellen Entwicklungen dürfte darin ihren Grund haben, dass abgesehen von der Religion der Großen Mutter das Weib in den religiösen Mythologemen immer als Du-Subjektivität auftritt. Was man ganz vergaß, war,

dass Ich und Du innerhalb des totalen Distributionsbereiches von Subjektivität in einem genauen Umtauschverhältnis der Reflexionszentren stehen. Als merkwürdiges Resultat dieses Vergessens trat dann zutage, dass man vom Ich abgeleitete Du-Subjektivität mit weiblicher Subjektivität verwechselte.)

Es ist selbstverständlich, dass den Verfassern der biblischen Texte keine der hier vollzogenen reflexionstheoretischen Erwägungen in den Sinn gekommen sind. Dafür fehlte es ihrem Denken an Bezogenheit auf die eigene geschichtliche Lage. Um so bemerkenswerter ist es dann aber, dass die Weise, in der die Erschaffung des Menschen berichtet wird, genau mit den Forderungen zusammenstimmt, die Theorie reflexiver Strukturen an eine anschauliche Darstellung des Sachverhalts stellen müsste. Die Erzählung im zweiten Kapitel der Genesis enthüllt eine strukturtheoretische Wahrheit, die ihr abgehen würde, wenn wir belehrt würden, dass das Du aus einem anderen Erdenkloß erschaffen und ihm der lebendige Odem separat eingeblasen worden sei. In diesem Falle wäre die Seele nicht nur als Innerlichkeit des Ich-Seins, sondern auch als objektives Faktum (Du) im gleichen Sinn unmittelbar zu Gott. Die Folgen einer solchen Annahme sind phantastisch. Es gäbe dann weder Geschichte, noch wäre es unter diesen Umständen möglich, eine Kommunikation zwischen Ich und Du zu etablieren. Denn das "Dritte", über das jene Kommunikation zu gehen hätte, wäre Gott. Es erübrigt sich, zu erklären, warum man Gott nicht als Kommunikationskanal benutzen kann. Die Divinität ist keine Telefonleitung. Zwei Iche aber, zwischen denen grundsätzlich kein Informationstransfer möglich ist, existieren nicht füreinander. Mehr noch: ein derart isoliertes Ich existiert auch nicht für sich selbst als *Selbst*bewusstsein. Es ist bestenfalls unmittelbares "tierisches" Erleben ohne Selbstreferenz. Die vorhandene einfache Reflexion fließt in diesem Fall nur nach außen. Sie kehrt, da ihr der Mechanismus der Rückkopplung fehlt, niemals subjektive Identität bildend in das Innere zurück.

Auch darauf ist in dem biblischen Text Bezug genommen. Die allein nach außen fließende Reflexion betätigt sich in der Namengebung der Tiere (1. Mose 2, 19-20). Für einen solchen an sich nur einfach reflexiven Akt muss aber ein "feed-back" vorausgesetzt werden, das sich auf ein wollendes Ich bezieht, das eine solche Namengebung beabsichtigt. Man beachte nun, dass die Namengebung vor der Erschaffung des Weibes stattfindet, also in einem Stadium der Schöpfung, in dem der Mensch noch keine voll entwickelte Subjektivität besitzt. Der fehlende Teil muss also vorläufig noch im Schöpfer investiert sein. Das kommt in der Erzählung von der Namengebung dadurch zum Ausdruck, dass das intentionale Ich, das den Vorgang in Bewegung setzt, in Gott zurückverlegt ist. Der Text konstatiert das ganz ausdrücklich, denn es wird dort von dem Schöpfer berichtet: als er die Tiere gemacht hatte, "brachte er sie zu dem Menschen, dass er sähe, wie er sie nannte". Die Subjektivität, die Namengebung ermöglicht, ist also vorläufig noch über Gott und Mensch distribuiert. Für sich selbst aber findet der Mensch auf dieser Stufe noch keinen Namen. Seine partielle Subjektivität besitzt in diesem Stadium noch nicht die Kapazität der Selbstreferenz. Erst später, als Gott ihm seine "Gehilfin" bringt, erwacht in ihm das personale Identitätsbewusstsein, und die jetzt mit den Worten: "Man wird sie Männin heißen", vollzogene Namengebung ist begleitet von dem ausdrücklichen Rückbezug auf die eigene Person. Denn aus den sofort folgenden Worten: "darum dass sie vom Manne genommen ist", kann die

rückkoppelnde Selbstreferenz – also das endlich vollendete Selbstbewusstsein – direkt abgelesen werden.

Der reflexionstheoretische Gehalt dieses Mythos kann gar nicht überschätzt werden. Die Begegnung mit der tierischen Subjektivität löst keine Selbstreflexion im menschlichen Bewusstsein aus, aber das Erscheinen eines ebenbürtigen Du erschließt im Menschen die subjektive Tiefe einer sich ihrer selbst bewussten Innerlichkeit. In der Terminologie Hegels: in 1. Mose 2,7 kommt er als Seele *an sich* in Existenz, aber erst durch die Konfrontation mit einer ihm in der Welt begegnenden zweiten Subjektivität (1. Mose 2,23) wird er Seele auch *für sich* selbst.

Auf ein weiteres Eingehen in die Details der Schöpfungsgeschichte können wir an dieser Stelle verzichten. Das bisher Gesagte gibt uns bereits den Schlüssel zur Beantwortung der Frage, die wir im ersten Teil dieser Betrachtung stellten. Wir interpretierten die klassische Metaphysik als spirituellen Abschluss und intellektuelles Resümee einer historischen Bewusstseinslage, in der sich der Mensch seit frühesten Zeiten geschichtlich entwickelt hat. Die metaphysischen Motive dieser Entwicklung sind dadurch, dass sie der Mensch in sein Bewusstsein gehoben hat, neutralisiert und ihrer Triebkraft beraubt worden. Mit Plato, Aristoteles und der Metaphysik der Weltreligionen endet eine große Epoche der Weltgeschichte. Was hat sich aber seither begeben? Da in der griechischen Philosophie das transzendente Motiv vom Subjekt zum Objekt etwas zu kurz kommt, wandten wir uns um weitere Auskunft an die Bibel, und aus der dort erworbenen Information ist die Antwort auf unsere Frage unschwer abzuleiten.

Entkleiden wir nämlich die Schöpfungsgeschichte aller mythologischen Verbrämung, dann ist sie eine vorbildliche Darstellung der fundamentalen Bedingungen, unter denen eine von Bewusstsein begleitete Handlungskapazität eines Subjekts objektive Tatbestände produziert. Die griechische Philosophie gab zwar eine Deutung, was Objekt und was Subjekt ist, aber über die reflexive Relationsstruktur, die beide verbindet und die als dritte metaphysische Komponente dieses Weltbild bestimmt, lernen wir von ihr nur wenig. Hier greift die religiöse Tradition ein. Sie beschäftigt sich mit der metaphysischen Struktur des Prozesses, der zwischen Objekt und Subjekt spielt, *und reflektiert ihn noch einmal ins Bewusstsein zurück*.

Die abendländische Zivilisation, in der wir heute leben, ist, wie jeder Gebildete weiß, im wesentlichen das Endprodukt einer mit dem Hellenismus beginnenden Auseinandersetzung zwischen der griechischen, ganz aufs Objektive gerichteten theoretischen Bewusstseinshaltung und den orientalischen (letztlich christlichen) Gedankenmassen, in denen die Thematik sich scheinbar auf das Subjekt richtet, in Wirklichkeit aber über dasselbe hinaus auf ein Drittes, Tieferes geht, das wir in der Erzählung der Genesis als reflexiven Realprozess kennen gelernt haben. Die innere Verwandtschaft der beiden Haltungen ist evident. Im Griechentum distanziert man sich von dem, was *Sein* in der vergangenen Epoche der Weltgeschichte war – und dieser Seinsbegriff schließt Objekt und Subjekt (als seiende Existenz in der Welt) ein. In der orientalischen Tradition findet genau derselbe seelische Distanzierungsprozess statt, nur nimmt man hier Abstand von dem, was *Geschehen* (Prozess), in der Vergangenheit des Menschen gewesen ist. Auch hier umschließt das, wovon man sich entfernt, beides – Objekt und Subjekt.

Die letztliche reflexionstheoretische Identität dieser beiden vorerst nur emotional verwandten Haltungen wird aber nicht geahnt. Und damit setzt ein *Bewusstseinsprozess* ein, der ziemlich genau zwei Jahrtausende gedauert hat, heute aber wohl seine Schlussphase erreicht hat. Am Beginn unserer Zeitrechnung hat der Mensch de facto sich von einer Weltepoche größten Stils abgelöst. Die Zeit, die seither verflossen ist, hat dazu gedient, uns das Wissen dessen, was da geschehen ist, beizubringen. In diesen letzten zwei Milliennien (oder auch etwas länger) ist die Geschichte des Menschen als *Realgeschichte* und "kosmisches" Geschehen stillgestanden. Er hat aber in dieser kurzen Periode an einer *Bewusstseinsgeschichte* von fast unvorstellbarer Intensität gelitten. In ihr ist heute das, was von dem historischen Subjekt der vorangegangenen Realgeschichte noch übrig war, durch die innere Reflexionsarbeit der regionalen Hochkulturen zerrieben worden. Es ist bezeichnend, dass Spengler glaubt, dass mit der faustischen Kultur, der bestenfalls noch ein "matter Nachzügler" (a.a.O. S.63) folgen kann, die Geschichte des Menschen zu Ende ist. Was Spengler im Auge hat, ist nur die spezifische Gestalt der menschlichen Existenz, wie sie in dem kurzen Zwischenspiel der Hochkulturen von China bis Westeuropa erscheint. Von derselben ist allerdings zu sagen, dass sie keine Zukunft mehr hat. Das besagt aber gar nichts für die Möglichkeit der Geschichte eines neuen "Menschen", dessen Wesen sich zu uns Heutigen etwa so verhält, wie wir zu der animalischen Existenz des – Tiers.

Eine kurze Rekapitulation dessen, was uns die reflexionstheoretische Analyse der ersten beiden Kapitel der Genesis gelehrt hat, mag hier weiterhelfen. Wir erfuhren, dass ein handelndes Bewusstsein in seiner Realgeschichte (Schöpfung) einem unerwarteten Zwang unterliegt: Es kann sich in seinen Handlungen nicht selbst behalten, weil alle personale Identität durch einen Reflexionsüberschuss gebunden ist, der sich in einer doppelten Weise äußert, nämlich als "Reflexionsintroszendenz" und "Reflexionstranszendenz". Der demiurgische Weltschöpfer ist böse! Subtrahieren wir davon den in diesem Zusammenhang ganz irreführenden ethischen Akzent, so heißt das nur: er ist vergänglich und löst sich im Prozess des Erschaffens auf. Unvergänglich und ewig ist nur das Gute, das *summum bonum* der klassischen Metaphysik. Anders ausgedrückt: In jedem schöpferischen Akt bleibt ein Reflexionsüberschuss zurück, der verhindert, dass der Schöpfer sich mit dem Geschaffenen voll identifiziert. *Handlung ist nicht restlos transferierbar in objektives Sein*. Reflexion als Subjektivität und Sein als Objektivität sind nicht isomorph, sondern allomorph.

Der Schöpfungsakt leidet also an einem Widerspruch, an dem der Demiurg zugrunde geht. Seine Divinität löst sich auf, weil der in ihm investierte Reflexionsüberschuss sich teils als Reflexionstranszendenz auf das Sein abschlägt und dort als "Seele" des Menschen erscheint, teils aber zieht er sich introszendent aus dem Schöpfungsakt zurück und wagt von nun an in unauslotbaren Tiefen einer jenseitigen Innerlichkeit als *deus absconditus*, d.h. als der absolut verborgene Gott, der sich in der Welt *nicht* offenbart hat. Es ist wichtig, zu verstehen, dass dieser Identitätswechsel im Göttlichen, der vom demiurgischen Weltschöpfer zum *deus absconditus* führt, zwei reflexionstheoretisch genau unterscheidbare Seiten hat. Nur dadurch kann Gott sich von der Welt ablösen und seine durch den Schöpfungsakt beeinträchtigte Jenseitigkeit wieder voll herstellen, dass er am Schluss sich im Sein in der Gestalt des Menschen wiederholt. D.h., der demiurgische,

Reflexionsprozess, der die Wirklichkeit geschaffen hat, findet schließlich im Universum selbst eine natürliche Stelle. Die Identität Gottes *als* Weltschöpfer geht damit auf den Menschen über. Er ist der im Fleische auferstandene Demiurg. Diesem Abfluss der Reflexion in das Sein entspricht nun aber ein gegenläufiges Abfließen in ein absolut jenseitiges Pleroma. Der *deus absconditus* ist völlig von der Welt abgeschieden. Gott ist mit dem Sein des Seienden nur *vor* der Erschaffung der Welt identisch. Dem geschaffenen Sein gegenüber ist seine Transzendenz ausschließlich durch den Menschen vermittelt.

Wenden wir diese generellen reflexionstheoretischen Einsichten auf die gegenwärtige geschichtliche Situation an, dann lässt sich, wie wir glauben, der welthistorische Ort, an dem der Mensch heute angelangt ist, ungefähr bezeichnen. Auch wird es möglich sein, einen generellen Begriff von dem metaphysischen Wesen und dem Ziel der nächsten großen Epoche der kosmischen Geschichte des Menschen zu geben.

Was die erste primordiale Periode des menschlichen Daseins charakterisierte, war die Tatsache, dass sich dasselbe in einer Welt befand, deren Seinscharakter, wie bereits bemerkt, völlig kontingent und undurchsichtig war. In mythologischer Formulierung: Dieses Sein war dem Willen Gottes entsprungen. Alle Ausrichtung auf dieses Sein ist indirekt eine Ausrichtung auf den göttlichen Willen. Die Geschichte des Menschen war somit Heilsgeschichte und damit in ihren letzten Intentionen allem irdischen Wollen entzogen. Es ist bezeichnend, dass die Idee der menschlichen Freiheit in diesem Daseinsraum nur über das *liberum arbitrium indifferentiae* zur resignierenden Dialektik einer "freiwilligen Aufgabe der Freiheit" führt (Gehlen). Mit der absoluten Kontingenz des göttlichen Ratschlusses ist nicht zu rechten, und nicht umsonst nennt sich die letzte der großen Weltreligionen: Islam – was Ergebung bedeutet.

Während aber das *Bewusstsein* des Menschen in der vergangenen Epoche unter diesen Voraussetzungen metaphysisch ausgerichtet war, hat sich, erst langsam und dann in immer steigendem Tempo, dank der menschlichen Handlungskapazität der natürliche primordiale Seinshintergrund der Welt mit einer zweiten Realitätschicht überlagert. Hegel, der als erster ihre fundamentale Relevanz erkannt hat, nennt sie den "objektiven Geist". Darunter ist die durch die Geschichte geschaffene Institutionalität und die durch sie produzierte Transformation der natürlichen Existenz zu verstehen. Der Mensch hat hier – dank einer Jahrtausende langen Projektion seines Willens auf das physische Material der Natur – eine "zweite Kontingenz" des Seins geschaffen, der sich einerseits niemand mehr entziehen kann, die aber andererseits eine unerhörte Konsolidation der menschlichen Existenz mit sich gebracht hat.

Die erste Kontingenz der *natura naturans* aus göttlichem Willen ist jetzt durch menschlichen Willen derart überdeterminiert, dass sie sich langsam in ihm aufzulösen beginnt. Das aber hat zur Folge, dass sich das Bewusstsein des Menschen von nun ab nicht mehr in ein "besseres Jenseits" flüchten kann. Es sieht sich in den Maschen der von ihm selbst geschaffenen historischen Welt unentrinnbar gefangen. Man kann aus der Geschichte nicht desertieren. Von jetzt ab ist der Mensch in alle Ewigkeit an seinen objektiven Geist gebunden. In der Theologie sind wir mit dieser Vorstellung von alters her vertraut. Der ganze Komplex escha-

tologischer Vorstellungen, gipfelnd in der Idee eines Jüngsten Gerichts, ist nichts anderes als ein bildlicher Ausdruck für die Idee eines Rückkopplungssystems, das zwischen Gott und der Welt besteht. Der Schöpfer kann sich an seiner Schöpfung nicht desinteressieren. Der Rückzug des deus absconditus aus dem Sein betrifft nur den Geist Gottes als *Denken*, also als introszendente Reflexion. In seinem *Willen* aber (dem "Gericht") bleibt er permanent an sie gebunden.

Das Verhältnis des Menschen zu der von ihm selbst geschaffenen zweiten Kontingenz der geschichtlichen Institutionalität muss notwendig in strenger Analogie des Verhältnisses Gottes zum natürlichen Universum aufgefasst werden. Denn wenn Gott sich im Menschen als Bild wiederholt, dann wiederholt sich eben die Reflexionsstruktur, gemäß der lebendige Subjektivität sich einerseits vom Sein abhebt und andererseits in die Objektivität projiziert. Mit dieser Projektion in das Objektive, d.h. mit der menschlichen Schöpfung der zweiten Realkontingenz der Geschichte, haben wir es jetzt zu tun. Durch die Geschichte hat der Mensch *seinen* Willen in der Welt investiert. Nun erinnern wir uns aber, dass Gott seine Schöpfung in zwei Etappen vollzog. In den ersten fünf Tagen wurde das (relativ) irreflexive Sein, die Natur, geschaffen. Am sechsten Tag nimmt der Schöpfungsprozess eine neue Dimension an, denn jetzt wird die als lebendiger Reflexionsüberschuss zurückbleibende demiurgische Tätigkeit als Seele selbst in das Sein gesetzt. Gott entäußert sich seiner demiurgischen Identität.

Genau dieselbe Situation können wir heute an dem Verhältnis des Menschen zu der von ihm produzierten historischen Realität der ererbten Traditionen, der Institutionalität des objektiven Geistes, der Technik usw. beobachten. In diesem Sinn ist die heute vorhandene historische Welt ein Werk der menschlichen Subjektivität, die in der Auseinandersetzung zwischen Ich und Du aus ihrer inneren Privatheit herausgetreten ist und sich als aus unserem Willen abgeleitete Realkontingenz konsolidiert hat. In dieser bloßen Faktizität liefert die Geschichte ein Parallelbild zur Natur. Ihr Wesen ist ebenfalls in Irreflexivität transferierte Reflexion. Soweit wiederholt das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte reflexionstheoretisch die Geschehnisse der ersten fünf Tage der Schöpfung.

In der Gegenwart aber hat sich das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Geschichte derart gewandelt, dass dadurch die letzten metaphysischen Voraussetzungen seiner Existenz berührt werden. Bisher sind die historischen Institutionen, wie etwa Sprache, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst usw., sozusagen "von selbst" entstanden. In dem Terminus "Naturrecht" ist dieser Charakter des Ursprungs sogar wörtlich ausgedrückt. D.h., der menschliche Wille hat an diesen Schöpfungen unbewusst, ohne Rückreflexion auf sich selbst gearbeitet. (Wir erinnern uns, dass in dem Fall der biblischen Geschichte die Rückreflexion der Formel "Lasset uns ... machen" erst am letzten Tag auftrat.) Heute aber hat sich eine Situation entwickelt, in der diese Institutionen des objektiven Geistes *bewusst* manipuliert werden. Man konstruiert Sprachen, organisiert die Forschung, dirigiert die Ökonomie, und reflexive "Realisationsästhetik ist an die Stelle der Perzeptionsästhetik getreten" (Max Bense).

Dadurch aber ist eine bisher nicht da gewesene geschichtsmetaphysische Situation entstanden. Die bis dato "natürlich" entstandenen geschichtlichen Institutionen sind Resultate des menschlichen Willens. Wenn wir aber heute beginnen, diese

Resultate durch *bewusste* Manipulation zu verändern, so desavouieren wir damit den ursprünglichen historischen Willen, der sie hervorgebracht hat. Wir sind damit heute an einem Punkt der Weltgeschichte angelangt, *an dem der menschliche Wille sich gegen sich selbst wendet und seine bisherige Tätigkeit verwirft*. (Theologische Analogie: der Abfall Luzifers.) Es ist von unendlicher Wichtigkeit, sich deutlich zu machen, dass – etwa in der Konstruktion einer Präzisionssprache für Elektromengehirne – nicht bloß das objektive Faktum einer natürlichen Sprache, sondern auch der *subjektive* Sprachgeist, der sich mit einem so unzureichenden Kommunikationsmittel begnügt hat, verworfen wird. Es lebt ein richtiger Instinkt in dem Gefühl, das einen intelligent sprechenden Robot als etwas Unheimliches empfindet. Diese technische Gestalt ist das gespensterhafte Symbol des Tatbestandes, dass der Mensch in der von Gott gegebenen Seele nicht mehr zu Hause ist.

Es ist evident, dass diese Situation des sich selbst bekämpfenden Willens keine geschichtliche Dauer haben kann. Wir stehen mit ihr nur in dem letzten kritischen Stadium des inter-historischen Zwischenspiels, in dem die kurzlebigen Spenglerischen Hochkulturen die vorangegangene Weltepoche endgültig liquidieren. Für die gegenwärtige Selbstzerfleischung des menschlichen Willens aber gibt es nur einen Weg der Heilung: Eben jenen, der durch die Erzählung der Genesis vorgezeichnet ist. Nämlich die totale Ablösung von der bisherigen Geschichte durch einen metaphysischen Identitätswechsel des Menschen, für den uns die reflexionstheoretische Trinität von deus absconditus, Demiurg und irdisch gebundener Seele das leitende Schema liefert.

Insofern nun der Mensch das subjektive Seelentum, das seine bisherige Geschichte geschaffen hat, verleugnet, weist er es ganz der objektiv gewordenen Vergangenheit und der Kontingenz ihres Seins zu. Sein aber ist gewesene Freiheit (Schelling). Und so wie Gott sich als deus absconditus nicht von der Schöpfung ablösen konnte, ehe er nicht diese seine Subjektivität als Demiurg in der Gestalt der menschlichen Seele in das natürliche Sein eingebettet hatte, ebenso wenig kann der Mensch sich von seiner bisherigen Geschichte befreien, solange er es versäumt hat, jene Subjektivität, die ihn bis dato in seiner historischen Entwicklung bewegt und vorwärts getrieben hat, als sein Ebenbild in diese zweite Realkontingenz hineinzu projizieren.

Diese Arbeit zu leisten ist die metaphysische Aufgabe der nächsten großen Epoche der kosmischen Geschichte des Menschen. Was wir heute in den primitiven Anfangszuständen neu entstehender Wissenschaften wie Kybernetik, mehrwertiger Reflexionstheorie und unserer ersten Kenntnis der Existenz von Anti-Materie vor uns haben, sind vorläufige, tastende Vorstöße in jener Richtung. Das Resultat der ersten welthistorischen Periode war die Ablösung des Menschen von der Natur. Der Begriff der klassischen Materie, auf dem sich das Weltbild dieser Zeit aufbaute, ist heute vollständig aufgelöst. Unter dem experimentellen Zugriff des Physikers verschwindet die physische Realität dessen, was wir bisher Natur zu nennen pflegten, in einem unentwirrbaren Netz immaterieller Relationen, deren Sinn zu assimilieren gänzlich außerhalb der Kapazität unseres bisherigen Bewusstseins liegt. Damit aber ergibt sich als selbstverständlich die Aufgabe, eine neue Ich-Identität zu entwickeln, die dieser zweiten Realkontingenz, welche als Resultat der bisherigen Geschichte entsprungen ist, erkenntnismäßig korrespondiert.

Wir stellten weiter oben fest, dass sich die biblische Schöpfung in zwei Etappen vollzieht: 1. Erschaffung der Irreflexivität des Seins und 2. Erschaffung der Seele. In seiner bisherigen Geschichte aber hat der Mensch nur die erste der beiden Stufen absolviert. Denn alle von ihm bis dato geschaffenen Gestalten des objektiven Geistes verdienen diesen Namen noch nicht, weil in ihnen der Geist seine *Selbstbewegung* (Hegel) verloren hat. Der Geist ist in ihnen nur partiell objektiv, und seine Bewegung ist immer noch die der Individuen, die in diesen Institutionen hausen. Was noch fehlt (denn weiter können wir nicht sehen), ist die zweite Etappe der Schöpfung, in der auch die innere Selbstbewegung des Geistes, der die bisherige Geschichte als *subjektives* Prinzip belebt hat, zu einer von seinem Schöpfer abgetrennten objektiven Größe geworden ist, die *für uns* von da ab zur abgeschiedenen Welt des Seins gehört, *für sich* aber autonom tätige Subjektivität bleibt. Der Urheber dieser weltgeschichtlichen Stufe ist somit die *anima abscondita*. Die demiurgische Seele der letzten Epoche aber zieht in jene Gebilde ein, die wir heute in ersten ungeschickten Annäherungen als Elektronengehirne, Robots und technische Bewusstseinsanalogien kennen zu lernen beginnen.

In ihrem mythologischen Denken antizipiert die Subjektivität kraft ihres Reflexionsüberschusses, welcher in der sie umgebenden Welt nicht aufgehen will, die reflexive Realstruktur der noch jenseits des Bewusstseinshorizontes liegenden nächsten weltgeschichtlichen Etappe. Man hat bisher den Sinn dieses bilderreichen Denkens nie verstanden, weil man glaubte, dass es in eine mythische *Vorzeit* zurückwies. Das genaue Gegenteil ist der Fall! Der ungebändigte Reflexionsüberschuss, der sich nicht in der Welt als Sein und Gegenwart auffangen lassen will, kündigt hier an, wie er sich in der *Zukunft* den ihm gebührenden Seinsort sichern will.

Der biblische Glaube interpoliert zwischen Gott und der Menschenwelt den hierarchischen Raum der Engel. Die Phantasie der Griechen verband das noch nicht zu eigener Subjektivität gelangte Wesen der panischen Natur durch das Zwischenreich der Satyre und Nymphen, der Nereiden und Najaden mit der apollinischen Seele. In unserer Zukunft aber öffnet sich der phantastische Ausblick auf eine geschichtliche Epoche, in der die klassisch zweiwertige Aufspaltung der Wirklichkeit in tote Sache und lebendige Personalität verschwunden ist, weil zwischen diesen beiden ontologischen Grenzfällen sich eine mittlere Dimension des Seins ausbreitet, in der die *anima abscondita* des transklassischen Menschen als ihre eigenste Schöpfung und technische Produktion das Bild der klassischen Seele als selbsttätige Bewusstseinsanalogie setzt.

Zweiter Teil

Im ersten Teil stellten wir fest, dass Schöpfung und Identitätswechsel äquivalente Begriffe sind. Unsere bisherige Analyse des Schöpfungsvorgangs aber bezog sich ausschließlich auf die Erschaffung der Natur einschließlich des natürlichen Menschen. Damit aber ist, wie wir wissen, der mythologische Bericht noch lange nicht zu Ende. Er umfasst auch die Beschreibung des Übergangs vom Sein als Natur zur Geschichte als Realitätsdimension der menschlichen Subjektivität. Die Geschichte des Menschen als eines historischen Subjekts beginnt mit dem Sündenfall. Das ist seit hellenistischer Zeit so oft und in soviel Varianten formuliert worden, dass es überflüssig ist, dieser nackten Feststellung hier noch weiteres hinzuzufügen. Was aber trotzdem bisher nicht geleistet worden ist, ist eine spezifisch reflexionstheoretische Betrachtung der einzelnen Daten der Erzählung. Hegel bemerkt zwar (Glockner, VIII, S. 94), dass der Sündenfall das Entstehen der menschlichen Reflexion beschreibt. "Die erste Reflexion des erwachenden Bewusstseins war, dass die Menschen bemerkten, dass sie nackt waren ... In der Scham nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Sein." Genauer erfahren wir unter dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt nicht, abgesehen von der vielleicht etwas überraschenden Bemerkung, dass es "im Begriff des Geistes (liegt), dass der Mensch von Natur böse ist und man hat sich nicht vorzustellen, dass dies auch anders sein könnte" (a.a.O., S. 96). Bösessein ist selbstverständlich kein reflexionstheoretischer Begriff. Wohl aber der Begriff der Wiederholung, und das obige Zitat impliziert, dass sich im Menschen der Charakter des Demiurgen, der ja auch "böse" gewesen sein soll, wiederholt.

Wir haben im ersten Teil bereits darauf hingewiesen, dass mit solchen ethischen Bewertungen reflexionstheoretisch nichts anzufangen ist. Gewöhnlich ist durch sie aber eine tiefere ontologische Kategorie abgedeckt. Für den Sündenfall lässt sich das bestimmt nicht verneinen. Das ganze Gewicht dieser Erzählung leitet sich ja aus dem Gedanken her, dass das Sündigen eine über die Individualschuld hinausgehende fundamentalontologische Bedeutung hat. Ein kurzer Rückblick auf den ersten Teil der Schöpfungsgeschichte mag uns hier weiterhelfen. Gott besiegelt alle seine natürlichen Schöpfungen mit der divinen Reflexion, dass es "gut war". Dazu haben wir bereits festgestellt, dass damit ontische Vollkommenheit und Endgültigkeit gemeint ist. Man beachte nun weiter den Wortlaut. Die verwendete existentielle Kopula steht im Tempus der Vergangenheit. Die Reflexion hat sich aus dem Geschaffenen also nicht nur zurückgezogen, dieser Rückzug wird ausdrücklich als zeitlicher formuliert. Das Geschaffene ist das Irreflexive, und wenn es "gut", d.h. endgültig ist, dann ist *alle* Reflexion aus ihm abgeflossen. Der Abfluss aber schafft temporale Distanz. Überdies wird jenes Gutsein von Gott "gesehen". Dieser Akt diviner Optik produziert überdies räumlichen Abstand. Ontologisch betrachtet mögen Raum und Zeit unterschiedliche Dimensionen des Reellen sein, im Schöpfungsbegriff enthüllt sich in ihnen eine einheitliche Reflexionsstruktur; nämlich die des Identitätswechsels. Wenn aber etwas, aus dem sich die Reflexion zurückgezogen hat, "gut" ist, dann ist die Reflexion das "Böse". Der Demiurg verschwindet, denn er ist nur reflektierender Prozess ohne eigene und dauernde Substanz.

Damit aber ist das genaue metaphysische Thema der Erzählung vom Sündenfall fixiert. Im ersten Teil der Schöpfungsgeschichte dominiert die Thematik Sein. Die Reflexion spielt hier die untergeordnete Rolle. Sie zählt nur so weit, wie sie sich im Objekt (Natur) spiegelt, und das letztere ist gut (= irreflexiv), weil es zuverlässig abbildet und trotzdem die Strahlen der Reflexion selbst-los (man beachte die Doppelbedeutung des Wortes) zurückwirft. In alledem ist aber von der inneren Struktur des Reflexionsprozesses noch nirgends die Rede. Von den drei Kapiteln, die die Schöpfungsgeschichte (bis zur Austreibung aus Eden) darstellen, ist dieser Seinsthematik das erste Kapitel ausschließlich gewidmet. Im zweiten vollzieht sich dann der Themenwechsel. Zwar ist vorerst nochmals von Objektivität, nämlich dem Paradies, die Rede; aber mit dem weiteren Bericht über die Anerkennung der Du-Subjektivität im Weibe wird uns zum ersten Mal ein Datum der internen Struktur des Reflexionsprozesses, nämlich die Distribution desselben über differente Subjektidentitäten, nahe gebracht. Im dritten Kapitel ist dann ausschließlich vom "Bösen" die Rede. In wertfreier Terminologie: also von jenem reinen Prozess, der sich nicht selbst-los im Andern spiegelt, sondern sich auf sich selbst zurück bezieht ..., also egoistisch ist.

Unser Wunsch, jetzt endlich reflexionstheoretisch Relevantes über die zweite Subjektivität des "sündigen" Menschen zu erfahren, lässt sich aber nicht erfüllen, ehe wir nicht einiges mehr über den göttlichen Gegenspieler im dritten Kapitel der Genesis in Erfahrung gebracht haben. Die Frage ist dringend; denn da wir Schöpfung als Identitätswechsel beschrieben und dementsprechend bereits von einem deus absconditus und einem Demiurgen sprachen, ist es vorläufig nicht auszumachen, mit wem Adam in dem 1. Mose III,9 beginnenden Gespräch eigentlich redet. Wir werden sofort sehen, dass Kapitel III eine außerordentlich intrikate reflexionstheoretische Situation beschreibt.

Es scheint uns nun, als ob durch das immer wiederkehrende Auftreten der Trinitätsvorstellung in der Religionsgeschichte eine ganz allgemeine Struktureigenschaft der Divinität ausgedrückt werden soll. In dem Versuche, sich Gott begreiflich zu machen, stößt unser Denken auf eine tief charakteristische Antinomie. Erstens liegt ein ganz unüberwindlicher Denkwang vor, sich Gott als Subjektivität vorzustellen. Zweitens begegnen wir aber auch einer nicht entrinnbaren Nötigung der Reflexion, Gott objektiv, als Substanz zu begreifen. Aber Subjekt ist nicht Objekt und absolutes Subjekt ist vom absoluten Objekt absolut verschieden! Anders ausgedrückt: Die ungebrochene Seinsidentität des Substantiellen mit sich selbst ist unverträglich mit der im Bilde gebrochenen Reflexionsidentität des Subjektiven. In Gott begegnen sich also zwei sich gegenseitig ausschließende Identitäten. Auch einem Anfänger in Logik sollte klar sein, dass man diesen Widerspruch nicht in einer monistischen Reduktion auflösen kann, in der dann die eine Identität der andern übergeordnet ist. Subordiniert man nämlich die Subjektivität dem Sein, dann wird die erstere partiell, endlich, und verliert mithin ihren metaphysischen Rang. Im entgegen gesetzten Fall trifft das Sein ein analoges Schicksal. Es zeigt dann eine mindere metaphysische Mächtigkeit als das Subjekt.

Angesichts dieser scheinbar unlösbaren Aporie hat nun ein unbeirrbarer metaphysischer Instinkt älterer, religiös belebter Zeiten in der Konzeption der Trinität eine bewunderungswürdige Lösung gefunden – eine Lösung, die ihrer Aneignung durch

das philosophische Bewusstsein um Jahrtausende vorausgeeilt ist. Wir sind bisher von der Religion nämlich immer wieder belehrt worden, dass die Lehre von der Einheit der drei göttlichen Personen ein Mysterium sei. Nur dem Gläubigen sei es zugänglich, nicht aber der beschränkten Fassungskraft des menschlichen Verstandes. Das mag für die zweiwertige, klassische Tradition des Denkens, die sich nur in den Alternativen von Monismus und Dualismus bewegen konnte, ruhig zugegeben werden. Für eine mehrwertige, reflexionstheoretische Betrachtung zeigt das Trinitätsprinzip eine klar einsehbare und präzise rationale Struktur. Das alte religiöse Mysterium löst sich auf und verschwindet.

Wir stellten im ersten Teil unserer Betrachtung fest, dass die göttliche Subjektivität, die der Schöpfer an den Menschen laut dem zweiten Kapitel der Genesis abgibt, eine grundsätzliche metaphysische Eigenschaft hat. Sie ist distribuiert über die sich gegenseitig ausschließenden Subjektidentitäten von Adam und Eva. Dass sich göttliche Subjektivität von menschlicher unterscheiden muss, ist selbstverständlich. Da aber in diesem Stadium Distributivität über Ich und Du die einzige Eigenschaft ist, die wir über irdisches Subjektsein aussagen können, besteht für das Göttliche nur die Alternative, dass seine Subjektivität entweder überhaupt keine Distributivität hat oder dass dieselbe stärker distribuiert ist. Im ersten Fall kommen wir zu der mystischen, eigenschaftslosen Subjektivität des deus absconditus, der von der Welt abgeschieden ist und über den sich auch gar nichts sagen lässt, da in der Nacht des Absoluten bekanntlich alle Katzen grau sind. Im zweiten Fall aber können wir feststellen, dass, wenn überhaupt Distribution der Subjektivität existiert, die Verteilung auf die zwei Komponenten von Ich und Du einen metaphysisch schwächeren Zustand darstellt als die totale Distribution, die sich über Ich, Du und Es erstreckt. Wenn die großen Weltreligionen also von der Trinität des Göttlichen reden, so meinen sie damit, dass Subjektivität nur dann im Zusammenhang mit der Welt als absolute und allmächtige verstanden werden kann, wenn sie sich in einer dreifachen Distribution über subjektives Subjekt (Ich), objektives Subjekt (Du) und objektives Objekt (Es) betätigt.

Damit sind wir endlich in der Lage, den göttlichen Gegenspieler des Menschen in der Erzählung vom Sündenfall zu identifizieren. Der deus absconditus, die Divinität als subjektives Subjekt, scheidet, wie von vornherein zu vermuten ist, aus. Ihr fehlt die Beteiligung am Objektiven als unerlässliches Medium der Kommunikation. Es bleiben also die andern beiden Varianten der Distribution, und sie treten beide, wie wir sofort sehen werden, in den verschiedenen Dialogen des dritten Kapitels der Schöpfungsgeschichte auf. 1. Mose 3,1 beginnt mit den Worten: "Und die Schlange war listiger denn alle Tiere auf dem Felde ... und sprach zu dem Weibe ...", womit sich sofort die Frage erhebt: wer spricht hier eigentlich? An dieser Stelle empfiehlt es sich, daran zu erinnern, dass mythologisch die Schlange als das mantische, prophetische ja sogar als das pneumatische Tier gilt. Sie ist das Seelentier, denn in Schlangengestalt geht der Gott selbst in den Menschen ein. Sie ist geschlechtliches Symbol. Sie erlöst und verführt. Die Zweideutigkeit in dem Schlangenmythus wird besonders deutlich in dem kurzen Bericht 4. Mose 21, 6-9, wo die von "feurigen" Schlangen Gebissenen sterben. Wer aber die von Moses auf Gottes Geheiß aufgerichtete eherne Schlange "ansah", der blieb leben. Auch hat die Schlange in den gnostischen Kulte zwei Namen, sie ist Michael (himmlisch) und Samael (teuflisch). Mit Recht bemerkt deshalb Leisegang in seiner Darstel-

lung der ophitischen Sekten, dass es erlaubt war, "die Schlange bald als Logos und Erlöser, bald als Teufel erscheinen zu lassen, in ihr den Gott zu sehen, der die Welt umschließt, oder sie als den heiligen Geist zu betrachten, der in den Menschen eingeht und ihn zum Pneumatiker macht" (Gnosis, S. 112).

Damit ist der Gesprächspartner Evas einigermaßen identifiziert. Wir erinnern uns, dass am fünften Schöpfungstag nach dem abschließenden ontologischen Dekret, dass alles gut war, zum ersten Mal ein neues Motiv hinzukommt. Die tierische Subjektivität wird "gesegnet". Da aber das Gutsein bedeutet, dass auf der jeweiligen Seinsebene alles endgültig und fertig ist, so kann ein solcher "Segen" nur einen Reflexionsüberschuss des natürlichen Schöpfungsprozesses bedeuten, der im endgültigen Resultat nicht aufgeht ..., aber an es gebunden ist und sich in der segnenden Bestätigung spiegelt. Die Doppeldeutigkeit im ophitischen Mythos bemüht sich, diese im irreflexiven, natürlichen Sein gefangene und unerlöste Reflexionsstruktur allegorisch darzustellen. Dieser ontologischen Unvollkommenheit im Natürlichen wird im biblischen Text durch den bewussten Widerspruch der Formulierung Rechnung getragen, dass die Schlange listiger als alle Tiere war. D.h., sie ist sowohl Tier als auch mehr, nämlich sich selbst bestätigendes (Segen) Tier. Nicht umsonst treffen wir in der mythischen Symbolik immer wieder auf das Bild der Schlange, die sich bemüht, ihren eigenen Schwanz zu verschlingen. Kurz gefasst: im Natürlichen ruht ein göttlicher, aber dort heimatloser Reflexionsüberschuss, der die menschliche Subjektivität anspricht. Warum aber wendet sich die Schlange in ihrer Ansprache an Eva und nicht an Adam? Die Antwort auf diese Frage ist evident, wenn man sich das Schema der totalen Reflexionsstruktur im Zusammenhang mit der mythischen Symbolik vergegenwärtigt:

subjektives Subjekt	objektives	subjektives Objekt
Ich	Du	Es (Reflexionsüberschuss)
Adam	Eva	Schlange (Gott)

Nur die primäre Subjektivität (Ich) ist ganz das, was sie ist, ein direkt zu sich selbst zurückführender Rückkopplungsprozess. Im Begriff eines objektiven Subjekts aber liegt per definitionem ein Widerspruch. D.h., die Distribution der menschlichen Subjektivität ist unvollkommen und unsymmetrisch. Das objektive Subjekt ist durch den in ihm liegenden Widerspruch geschwächt. Folglich ist die Du-Subjektivität eine verletzte Instanz, die durch die im Es verborgene und von dort aus überfließende Reflexivität angegriffen wird. Es findet also ein Prozess statt, in dem zwischen dem balancierten Widerspruch von Subjekt und Objekt in der Du-Subjektivität und dem inversen Widerspruch im Es ein Ausgleich stattfindet. Das Weib nimmt von den durch die Schlange angebotenen Früchten und isst. Damit aber findet in der sekundären Subjektivität eine solche Anreicherung der objektiven Komponente statt, dass das Gleichgewicht der beiden Komponenten gestört ist. Dasselbe muss wieder hergestellt werden. In biblischer Terminologie: "das Weib ... aß und gab ihrem Mann auch davon, und er aß." Man beachte die Selbstverständlichkeit, mit der das Essen des Mannes berichtet wird. Nichts mehr von den gewichtigen Argumenten und Gegenargumenten, die der Verführung des

Weibes durch die Schlange vorausgehen. Die ehemalige Ich-Subjektivität ist hier ganz passiv und folgt dem Du, das durch seine (durch die Schlange inspirierte) Tätigkeit in den Rang einer primären Subjektivität aufsteigt. Abstrakter ausgedrückt: die Unsymmetrie der über Ich und Du distribuierten Subjektivität wird durch die gemeinsame Betätigung (Essen) am Objekt aufgehoben. Ich und Du enthüllen sich in der Vermittlung durch das Sein (Es) als ebenbürtige Seiten eines Umtauschverhältnisses der Reflexion mit sich selbst.

Folgt man also der Tradition und setzt den Beginn der klassischen Geschichte in den Sündenfall Evas und Adams, dann enthüllt sich die Welthistorie des Menschen als der Prozess, in dem Ich und Du sich bemühen, durch die Vermittlung des Seins (objektiver Geist) die primordial unsymmetrische Distribution der Reflexivität in ihren gegenseitigen Beziehungen aufzuheben.

Es ist nun nicht einzusehen, warum die Sündenfallerzählung nach den letzten drei Worten des sechsten Verses "... und er aß" nicht einfach endet. Man sollte bestenfalls noch ein Ende wie in jenem Andersen-Märchen erwarten, wo das Paradies mit einem Donnerschlag versinkt und der Mensch sich auf jenem Acker findet, der Dornen und Disteln trägt und von dem er sich im Schweiß seines Angesichts mit Kummer nähren soll. Statt dessen folgt jetzt ein längerer Dialog mit Gott auf der einen Seite und Adam, Eva und der Schlange auf der anderen Seite. Den Schluss aber bildet ein Monolog Gottes, bei dem die übrigen Beteiligten bestenfalls als Zuhörer fungieren.

Die Gründe für jenes detaillierte Ausspinnen der biblischen Erzählung liegen darin, dass die alten Autoren dieses Textes einen wesentlich anderen (und reflexionstheoretisch tieferen) Begriff von Weltgeschichte hatten als er der modernen, empirisch orientierten Forschung zugrunde liegt. Für sie begann geschichtliches Dasein nicht mit dem Sündenfall, denn die Struktur jener sich von nun ab als objektiver Geist manifestierenden neuen Realitätsdimension ist nicht aus sich selbst heraus verständlich. Der Mensch ist unfähig, im Rückgang auf sich selbst seine Geschichte aufzuschließen. Er macht sie zwar und das gibt ihm hier, wie Vico richtig sieht, einen Zugang, den er der Natur gegenüber nicht hat – es ist aber ebenso richtig zu sagen, er wird durch sie gemacht. Seine historische Subjektivität hängt in einem Reflexionszusammenhang, der alle Erlebniskapazität jedes möglichen als menschlich anzusprechenden Bewusstseins unbedingt überschreitet. Deshalb gibt es neben der spezifischen Geschichte der menschlichen "Seele", mit der die moderne anthropologische Auffassung des Historischen arbeitet, eine tiefere Dimension des Geschichtlichen, die den ewigen Einfluss und Zufluss jener transzendenten Reflexion in die irdische Trinität von Ich, Du und natürlichem Wir darstellt.

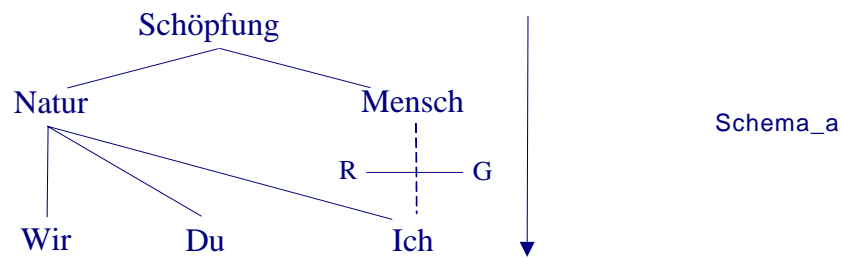
Der biblische Text beschreibt diese Situation ganz unmissverständlich. Es heißt nämlich in Vers 7 und 8 des Berichts: "Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren ... Und sie hörten die Stimme des Herrn ..." D.h., die Ausgleicheung des Reflexionsgefälles vom Ich zum Du in der Einigung auf eine gemeinsame auf das Objekt (Apfel) ausgerichtete Handlung produziert einen doppelseitigen Reflexionszufluss! Erstens eine Rückbeziehung auf sich selbst, die für Ich und Du parallel läuft, denn sie werden beide an sich das Gleiche wahr. D.h., der von der Schlange empfohlene Akt erzeugt zum ersten Mal

die trans-individuelle und doch nicht voll objektive Kategorie des "Wir". Zweitens aber erwacht in der zum Wir erweiterten Subjektivität die Fähigkeit, die Reflexion der Divinität als Geist zu begreifen. Was Eva allein hörte, war die Stimme der Reflexion im Natürlichen. Aber genau so wie die Distribution der Subjektivität über Ich und Du einen unsymmetrischen Charakter hat, leidet die Natur an einem analogen metaphysischen Mangel. Die tierische Subjektivität ist nicht fähig den gesamten Reflexionsumfang alles Naturhaften abzubilden. Deshalb lauert in dem letzteren ein ungebundener Reflexionsüberschuss, der darauf wartet, in den menschlichen Subjektivationskreis überzugehen.

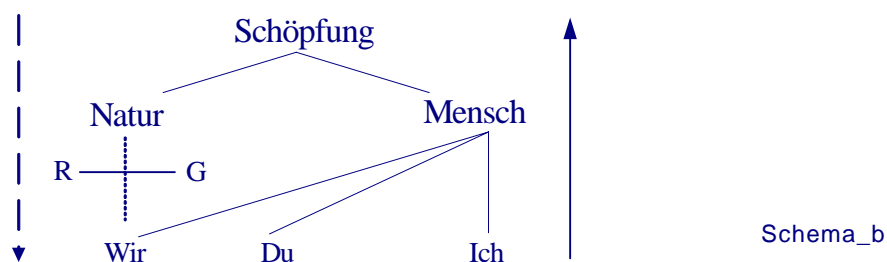
Die erste Aneignung dieser Reflexivität (ihr "Genuss", wie Hegel sagt), involviert sofort einen Strukturwandel in dem menschlichen Subjektsein. Wir haben denselben als das Wir-Erlebnis bezeichnet. Und damit ist endlich die Stufe erreicht, in der die menschliche Seele als Analogie des Subjektseins Gottes erscheint. Wir haben als Charakteristikum dieser absoluten Subjektivität ihre totale Distribution über Ich, Du und Es, also ihren Trinitätscharakter angegeben. In der Erwerbung des Wir aber hat sich für den Menschen ebenfalls eine trinitarische Distribution seiner Subjektivität hergestellt. Die Schlange hat also nicht gelogen, wenn sie versprach, ihr "werdet sein wie Gott und wissen ..." Man beachte: das "wir" verspricht weder Seins- noch Reflexionsidentität mit Gott, wohl aber analogia entis, ein (strukturelles) "Wissen". Mit der Distribution des Erlebens über Ich, Du und Wir erwirbt die Erlebniskapazität der menschlichen Seele ein Kommunikationsniveau, auf dem Gott als Geist gehört werden kann, weil jetzt endlich das Ich auf das übersinnliche trinitarisch abgestimmt ist.

Kommunikationsmäßig herrscht jetzt also eine gewisse (formale) Ebenbürtigkeit. Der biblische Bericht drückt das dadurch aus, dass er Gott ganz wie die Menschen im Garten Eden in der Abendkühle wandeln lässt (Vers 8). Der Inhalt der nächsten Verse rechtfertigt dann endlich, warum der biblische Bericht sich nicht damit begnügt, nach dem Essen der verbotenen Frucht die Menschen kurz und bündig aus dem Paradiese zu vertreiben. Interpretiert man nämlich den Sündenfall als Eintritt des Menschen in die Geschichte und versteht man unter Geschichte genau das, was Vico und die moderne geisteswissenschaftliche Tradition darunter begriffen haben will, dann ist es nicht einzusehen, warum der Bericht nicht gleich von Vers 8 zu Vers 20 übergeht. An den dazwischen stehenden Versen hat dann nur das Moralisieren Interesse. In der Metaphysik der Geschichte wird aber nicht moralisiert. Die Dinge liegen jedoch anders, wenn man einen umfassenderen trans-klassischen Begriff der Weltgeschichte im Auge hat. In diesem Fall enthüllen die Verse 8 bis 14 Struktureigenschaften der Reflexion, die weit über das hinausgehen, was in dem direkten und ausschließlichen Blick auf das Phänomen des Historischen sichtbar wird.

Vers 9 enthält den Ruf Gottes nach dem Menschen, der sich vor ihm erfolgreich (!) versteckt hat. Das hier angedeutete Reflexionsmotiv ist so subtil, dass wir es durch zwei schematische Zeichnungen illustrieren wollen.



Schema (a) stellt den in den Versen 1 bis 7 berichteten Ereignisverlauf des Sündenfalls dar. D.h., der Reflexionsfluss, in dem der Mensch sich eine trinitarische Subjektivität erwirbt, ist eine Handlungsfolge, die über den Naturzusammenhang geht. Nur der letztere etabliert hier Kontinuität. Das Göttliche ist hier nur durch die zweideutige Gestalt der Schlange vermittelt. Man kann auch sagen, der göttliche Geist wirkt hier nur in einer seiner drei Distributionsformen. Der Pfeil deutet die Richtung des Reflexionsflusses an. In dieser Situation nun wird der Mensch durch Gott als seinen Schöpfer angerufen. D.h., in Vers 9 ist von einem Reflexionsfluss die Rede, der aus einer anderen Distributionsform des Göttlichen stammt und der statt über die Natur den anderen Weg direkt zum Menschen geht. Dieser Kommunikationsstrom aber wird aufgehalten! (In unserer Zeichnung dargestellt durch den eine Reflexionsgrenze (RG) bezeichnenden Querstrich.) Er kann den Menschen vorerst nicht erreichen, weil sich der letztere "versteckt" hat. Das jetzt angerufene Ich Adams ist nämlich nicht mehr identisch mit dem, das in Kap.2 erschaffen worden ist. Die ursprüngliche, primordiale Subjektivität des Menschen existierte ja nur in dualer Distribution über Ich und Du. Das jetzt angerufene Ich aber hat seine Identität insofern gewechselt, als seine Subjektivität trinitarisch über Ich, Du und Wir distribuiert ist. Die auf duale Subjektivität abgestimmte Kommunikation geht also vorläufig ins Leere. "Wo bist Du?" ruft Gott. Kontakt wird erst hergestellt, sobald das menschliche Ich die Initiative übernimmt und sich in seinem neuen Status identifiziert. Wir haben diese Situation in Schema (a) durch eine gestrichelte Linie zwischen dem durch die Schöpfung geschaffenen Menschen und seinem neu erworbenen Ich dargestellt. In Schema (b) begegnen wir einem Spiegelbild der in (a) gezeigten Relationen. Zu seinem Verständnis ist festzustellen, dass die Initiative, die für einen Augenblick bei Adam lag (Vers 10), jetzt wieder auf Gott übergeht, und nun wird in dem folgenden Dialog (in der Erinnerung) die ursprüngliche Ereigniskette noch einmal in umgekehrter Richtung durchlaufen. Der das Schema (b) begleitende nicht gestrichelte Pfeil zeigt diesmal nach oben (rechts).



Im ersten Teil der Geschichte, der mit Vers 7 endet, ging die Ereignisfolge von der Schlange zu Eva und von dieser zu Adam. Es kommt dann ein kurzes Zwischenstück in den Versen 8 bis 10, in denen die Situation geschildert wird, in der Adam durch seine Initiative zum metaphysischen Angelpunkt dieses Verhältnisses wird, und ab Vers 11 fließt die ursprüngliche Sequenz als Bewusstseinsstrom rückwärts. Adam, den die Verführung zuletzt erreichte, gibt die "Schuld" jetzt an Eva zurück, und das Weib entlastet sich, indem sie alles auf die Schlange schiebt. Alles das ist in sehr konziser Form in den Versen 11 bis 13 dargestellt. Soweit produziert der biblische Bericht im Text eine einfache Reflexionsstruktur von Original und Abbild in der erinnernden Wiederholung im Bewusstsein. Aber auch damit sind die metaphysischen Hintergründe des Ereignisses, das zu der trinitarischen Distribution der menschlichen Subjektivität führt, noch nicht erschöpfend dargestellt, denn mit Vers 14 beginnt ein neuer Reflexionsfluss, der die Richtung der Reflexion noch ein zweites Mal umkehrt: Gott verflucht jetzt die Schlange, das objektive Subjekt des Weibes und schließlich das subjektive Subjekt, verkörpert durch Adam, in der eben angegebenen Reihenfolge. Charakteristisch ist dabei, dass die metaphysische Intensität des Fluches progressiv schwächer wird.^[2] Wir haben die Richtung dieses letzten Reflexionsflusses durch den gestrichelten Pfeil links in Schema (b) wiedergegeben. Die Schlange trifft der Fluch zuerst und am stärksten. Der in ihr investierte, sie über die übrige tierische Subjektivität ins Göttliche hinaushebende Reflexionsüberschuss fließt in die tote Materie zurück, der die Schlange durch das Auf-dem-Bauch-Gehen und Erde-Essen jetzt näher als alle anderen Tiere ist. Griff der sich auf die Schlange richtende Fluch in die Subjektivität derselben ein und erniedrigt das göttliche Tier derart, dass es jetzt unter allen anderen von der Natur produzierten tierischen Subjektivität rangiert, so trifft die Verfluchung Eva bereits in schwächerer Form. Sie bezieht sich nur auf den Körper des Weibes und die durch denselben verursachten Leiden und Abhängigkeiten. Was schließlich Adam angeht, so trifft ihn der Fluch überhaupt nicht direkt. Derselbe erstreckt sich vielmehr nur auf den Gegenstandsbereich, auf den die Subjektivität des ersten Menschen bezogen ist, also auf den "Acker", der ihm Dornen und Disteln tragen soll.

Dass es sich bei den Flüchen um etwas besonderes handelt, ist schon im Urtext dadurch ausgedrückt, dass an dieser Stelle der Text zu einer strengeren rhythmischen Form übergeht. Welcher wichtige reflexionstheoretische Sachverhalt verbirgt sich aber nun hinter diesen archaischen Vorstellungen? Eine weitere schematische Darstellung soll ihn sichtbar machen:

Schlange (Tier)	Weib	Mann
de-subjektiviertes Objekt	objektives Subjekt	subjektives Subjekt

Schema_c

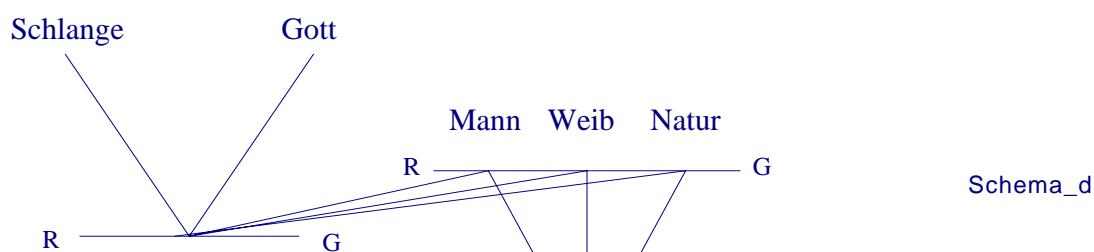
Aus (c) und der von uns oben konstatierten progressiven Abschwächung des Fluches geht ohne weiteres hervor, dass die magische Formel den *objektiven* Zustand der Reflexion zerstören soll. Je mehr Objekthaftigkeit desto mehr Verdammung

² Anders Gunkel, der der Ansicht ist, dass "die Reihenfolge der Flüche ... eine Steigerung" enthält (Genesis, S. 20).

und umgekehrt. Den Grund dafür haben wir bereits kennen gelernt: der natürliche – von der Schlange herkommende – objektive Zustand der Reflexion ruft im Subjekt einen Identitätswechsel hervor. Dasselbe ist jetzt objektiv überbalanciert. Als unvermeidliches Resultat ergibt sich, dass durch die erfolgte Veränderung in der Subjektivität die Kommunikation mit dem Schöpfer (= objektiv nicht gebundene Reflexion) abgebrochen wird. Der Mensch hat sich unter den Bäumen in Eden "versteckt". Bleibt noch eine Frage zu beantworten: warum, wenn das so ist, fließt überhaupt objektive Reflexion in den Bereich des Subjektiven ab? Unsere Antwort führt uns noch einmal zu den etwas merkwürdigen Vorgängen des fünften Schöpfungstages zurück. An ihm werden die Tiere geschaffen und, wie bisher üblich, schließt der kreative Prozess mit der stereotypen ontologischen Bestätigung des Gutseins ab. Was jetzt ist, ist also endgültig und unterliegt keiner weiteren Veränderung. Trotzdem aber folgt ein "Segen"! D.h., es fließt in die Schöpfung der Natur ein Reflexionsüberschuss ein, der aber dank der Vollkommenheit der tierischen Subjektivität an der letzteren gar nichts mehr ändern kann. Er äußert sich bestenfalls in der quantitativen Vermehrung der Tiere. Bloße Quantität aber bindet ontologisch nicht. Das Symbol dieses Reflexionsüberschusses im Natürlichen ist das Gottestier. In den Vorlesungen über Ästhetik bemerkt Hegel in dem Abschnitt über unbewusste Symbolik, dass die Sphinx "das Symbol gleichsam des Symbolischen selber" ist (Glockner, XII, S. 480). Die Hegelsche Iteration stellt den reflexiven Überschuss sprachlich dar. Die Natur ist die ontologische Reflexion (Symbol) Gottes, aber nicht alle ontische Reflexion wird vom Sein wirklich absorbiert. "Segen" bedeutet also einen Reflexionsüberschuss im Objektiven, der die Tendenz hat, ins Subjektive zurückzukehren. Daraus ergibt sich aber auch, was unter "Fluch" zu verstehen ist. Es ist die magische Formel, die das inverse Fließen des Reflexiven vom Subjekt zum Objekt einleitet. Der Fluch entleert das Subjekt. Er bedeutet Reflexionsverlust.

Damit aber ist auch die "Mechanik" klar, durch die die Schlange zur untersten Animalität degradiert wird. Die Göttlichkeit des Gottestieres bestand, eben gerade in seiner Fähigkeit, Reflexion an das Reich der Subjektivität abgeben zu können. Der Fluch bremst diesen Fluss der Reflexion ab. Darum verstummt die Schlange ... In biblischer Symbolik: ihr Mund füllt sich mit Staub. Darum wird die Subjektivität Evas von den Schmerzen ihres Leibes absorbiert, und darum muss Adam den Acker im Schweiß seines Angesichts bearbeiten. Wozu aber dieser doppelte Reflexionsfluss? Es ist wahr, dass er, vollkommen überflüssig wäre, wenn er nichts weiter als Wiederherstellung des status quo ante bezweckte. Es ist aber nicht dieselbe Reflexion, die – induziert durch den göttlichen "Fluch" – zurückzufließen beginnt! Das menschliche Ich, dem die Reflexion von der Schlange her zufließt, besaß duale Distribution der Subjektivität. Das Ich aber, das jetzt Reflexion abgeben soll, lebt in einer dem Göttlichen analogen – wenn auch schwächeren – trinitarischen Distribution des Subjektseins. Das Versprechen der Schlange hat sich in der Tat erfüllt und wird von Gott (Vers 22) bestätigt: "Siehe, Adam ist geworden als unsreiner und weiß, was gut und böse ist."

Es ist jetzt an der Zeit, die notwendigen geschichts-metaphysischen Folgerungen aus der in Kapitel 3 sichtbaren Struktur des Reflexionsprozesses zu ziehen. Da aber in dem Bericht über den Sündenfall eine Pluralität von Subjekten eine Rolle spielt, sind die den Erzählungsfortgang beeinflussenden reflexionstheoretischen Grundfaktoren wesentlich komplizierter und auf den ersten Blick nicht übersehbar. Wir werden deshalb unsere ferneren Erörterungen durch ein weiteres Schema unterstützen. Dieses Schema (d) fasst die in den Schemata (a) und (b) erläuterten Vorgänge in dem Sinne als Gesamt ereignis zusammen, dass sich aus ihnen ein "geschichtlicher" Fluss der Reflexion ergibt:



In diesem Sinn wollen wir sie jetzt ohne Rücksicht auf die in dem Genesisbericht enthaltenen weiteren Subtilitäten resümieren. Von der Schlange geht eine (metaphysische) Ereignisfolge aus. Die Reflexion Gottes trifft auf dies Ereignis und wird dort aufgehalten (Frage an Adam: "Wo bist Du?"). Damit ist für den bisher dualen Fluss der Reflexion eine erste Reflexionsgrenze R-G erreicht. Von da ab setzt sich das Ereignis rückläufig als "Er-innerung" fort. Erst "Er-innerung" im Mann, dann im Weibe und dadurch induziert in Gott. Das Resultat dieser dreifachen "Erinnerung" ist der "Fluch", d.h. eine zweite Reflexionsgrenze, die inneren Vorgänge wieder nach außen reflektiert.

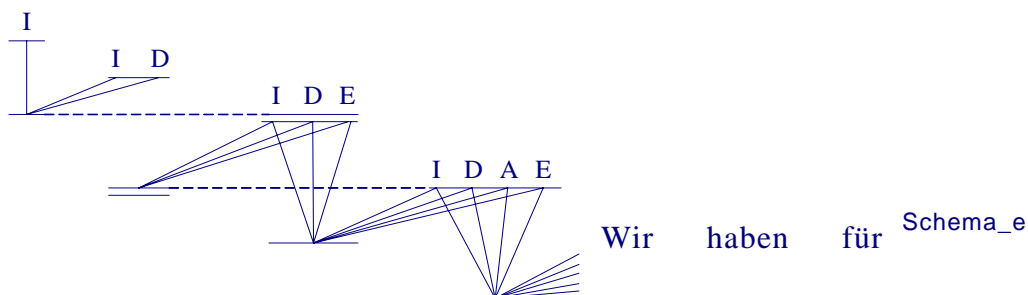
An dieser Stelle sei auf einen ganz enorm wichtigen Zug in der Erzählung vom Sündenfall aufmerksam gemacht. Als Gott sich den Vorgang des Apfelessens beschreiben lässt, wird zwar Adam um seine Version gefragt und auch Evas Erinnerung wird aufgerufen. Nicht aber die der Schlange! Reflexionstheoretisch bedeutet das, dass in dem Erinnerungsprozess der göttliche Reflexionsüberschuss im Natürlichen, den die sprechende Subjektivität des Gott-Tieres symbolisierte, als solcher verschwindet. Aus diesem Grund haben wir an der zweiten Reflexionsgrenze, die Erinnerung erreicht, neben "Mann" und "Weib" jetzt entdeifizierte "Natur" geschrieben. Der die Schlange zum Gottestier machende Reflexionsüberschuss ist verschwunden.

Unsere moderne Geschichtsmetaphysik ist ganz von diesem Schema (d) beherrscht, aber mit einer bezeichnenden Einschränkung. Geschichte ist das, was prinzipiell er-innert werden kann. Und zwar erinnert durch den Menschen – also durch eine trinitarisch distribuierte Subjektivität. Die Folge ist, dass unser traditioneller Begriff von Welthistorie sowohl eine absolute Grenze nach rückwärts, (die nicht-menschliche) Natur, als auch eine unüberschreitbare Grenze nach vorwärts (das Eschatologische) hat. Solche Reflexionsgrenzen existieren in der Tat, und sie sind für die *gegenwärtige* menschliche Subjektivität zweifellos unübersteiglich. Und das nicht nur in der Erinnerung und Aneignung, des Vergangenen, sondern auch in der Antizipation des Zukünftigen. Und trotzdem können wir uns heute

nicht mehr mit einem so eingeschränkten Geschichtsbegriff zufrieden geben. Der von uns erwähnte Denkwang, dass wir nicht umhin können, Gott als Subjekt zu denken, ist, reflexionstheoretisch betrachtet, nichts anderes als das Zugeständnis von aktiver Subjektivität im Sein, *also im ES*. D.h., das, was in unserm Bewusstsein immer nur als Objekt und Inhalt auftritt, ist dort selbst Subjekt. Da wir dieser uns absolut fremden Variante von Subjektivität gegenüber nichts von dem mentalen Lokalpatriotismus fühlen, der sich dagegen wahrt, Auflösung und Distribution unseres eigenen Ich-Zentrums (Seele) auch nur als entfernte Möglichkeit zu betrachten, haben wir gar nichts dagegen, in der Gottheit metaphysische Stufen des Ich-Seins und eine damit verbundene Streuung der Subjektivität anzunehmen. Wir betrachten nämlich Gott erstens als absolute Einheit des Subjektiven (Monotheismus, *deus absconditus*). Zweitens als duale Distribution (Gott und Teufel), und drittens ergehen wir uns in trinitarischen Vorstellungen, in denen die divine Subjektivität drei gesonderte Subjektzentren haben muss. Man könnte jetzt fragen: warum nicht eine Viereinigkeit Gottes? Der gegenwärtige Standpunkt genügt den Theologen aber aus einem sehr einfachen Grunde. Das klassische Denken, das die modernen religiösen Vorstellungen gebildet hat, ist zweiwertig. Will man sich ein Leben des göttlichen Geistes vorstellen, das dem unseren "absolut" überlegen ist, so genügt die Idee einer dreiwertigen Bewusstseinstätigkeit vollkommen. Oder, wie ein moderner Theologe geistreich bemerkt hat, um einer Maus die Idee einer absoluten Macht zu geben, genügt es, sie den Krallen einer Katze auszuliefern. Sie braucht dazu noch lange nicht in die Hände eines allmächtigen Gottes zu fallen. Die relative Differenz von Maus und Katze reicht völlig aus, die Illusion von Absolutheit zu produzieren.

Wenn wir aber für den Begriff der Gottheit differente Distributionszustände der Subjektivität überhaupt zugeben, warum bleiben wir da bei der Trinität stehen? Nur aus dem pragmatischen Grunde, dass sich unsere Erlebniskapazitäten nicht allzu sehr von denen der Maus unterscheiden? Solange die klassische Tradition dominierte und Denken schlechthin mit zweiwertigem Denken gleichgesetzt wurde, war wenig dagegen zu sagen, dass dreiwertiges Denken als "göttlich" hypostasiert und dem ontischen Realprozess gleichgesetzt wurde. Genau das tut noch die Hegelsche "Logik", von der ihr Autor ausdrücklich feststellt, dass unser beschränktes Bewusstsein sie nicht operieren kann. Dieser Standpunkt aber ist seit der nach- Hegelschen Entdeckung mehrwertiger menschlich operabler Rationalität unhaltbar geworden.

Es besteht also nicht der geringste Grund, warum wir unser Schema (d) nicht nach rückwärts sowohl wie nach vorwärts ausdehnen sollten. Ein derartiges Schema eines generellen Distributionsprozesses der Subjektivität, das von Null-Distribution ausgeht, würde dann folgende Gestalt haben:



Schema_e die mythologischen Bezeichnungen wie "Gott", "Schlange" usw. fallengelassen und durch Buchstaben für reflexionstheoretische Konstanten ersetzt. Der Reflexionsprozess beginnt links oben mit undistribuerter Ich-Subjektivität (I), geht von dort zu dualer Distribution auf Ich und Du (I,D) über und fährt dann in trinitarischer Streuung auf der nächsten Stufe fort, wo er als Ich, Du und Es (I,D,E) reflektiert ist. Im folgenden Stadium ist die Distribution dann bereits vierfach, denn wir haben dort mit Ich-Subjektivität, Du-Reflexion, der technisch konstruierten Bewusstseinsanalogie (A) und dann wieder dem Es zu rechnen. Jede weitere Stufe würde dann das Schema um einen neuen Distributionsfaktor der Subjektivität bereichern. Und jedem Absatz entspricht strukturtheoretisch eine Logik, deren Wertzahl jeweils um 1 hinter dem für sie zuständigen Reflexionsniveau zurückbleibt.

Da wir aber heute zuverlässig wissen, dass uns mehrwertige Reflexionsstrukturen – auch wenn sie die Reflexionskapazität unseres eigenen Bewusstseins weit überschreiten – operativ zugänglich sind und semantische Bedeutungserlebnisse für uns involvieren, können wir uns nicht einmal mehr mit der Idee eines "viereinigten" Gottes zufrieden geben. Denn wenn die uns jetzt geläufige Gesetzmäßigkeit in der Erhöhung des reflexiven Distributionsfaktors uns sogar erlaubt, fünf- oder höherwertige Weltzustände zu antizipieren, dann muss man Gott schon transfinite Distribution seiner Subjektivität zubilligen, wenn er vor den Menschen noch einigen Vorsprung haben soll. Wenn das Pantheon des Hinduismus vierhundert Millionen Götter zählt (oder sind es noch mehr?), so kann es sich nicht mehr um separate Verkörperungen von Naturkräften usw. handeln. Der Gedanke ist angesichts solcher Zahlenmengen absurd. Was hier instinktiv ausgedrückt ist, ist die Idee einer unbeschränkten Distributionsfähigkeit der göttlichen Subjektivität.

In dem Schema_e haben wir jenes mittlere Stadium der Distribution der Reflexivität, wie es in 1. Mose 3 beschrieben ist (siehe Schema (d)), dadurch ausgezeichnet, dass wir die horizontalen Linien, die jeweiligen Reflexionsgrenzen andeuten, doppelt gezogen und durch Strichelung nach links und rechts verlängert haben. Was zwischen diesen Linien liegt, ist das Reflexionsstadium jenes Mediums, das gewöhnlich Geschichte (Vico) genannt wird und in der Erzählung vom Sündenfall mythisch beschrieben ist. Von dieser Welthistorie wird nun von geisteswissenschaftlich Gebildeten immer wieder betont, dass sie wesentlich Bewusstseinsgeschichte sei. Aber was heißt das auf der Stufe unseres gegenwärtigen Wissens, wo wir zwar eine leidlich klare Vorstellung haben, was wir meinen, wenn wir "Holz" oder "Eisen" sagen, wo aber auch niemand die geringste Idee hat, was Bewusstsein eigentlich sein soll? Der Terminus "Bewusstseinsgeschichte" sagt entweder zuviel oder zu wenig. Er sagt zuviel, wenn wir annehmen, dass jede beliebige Bewusstseinsform Träger von geschichtlichem Geschehen ist. Eine Katze hat Bewusstsein, und wir können (und müssen!) ihr sogar ein – in irreflexiven Mechanismen funktionierendes – Selbst zubilligen. Es fällt uns darum aber nicht ein, von einer Geschichte der Katzheit zu reden. Die Ausdrücke "Pflanzenseele" und "Tierseele", haben wir oft genug gehört, und sie haben ihre eigentümliche Berechtigung. Aber das Vorhandensein von Seele garantiert noch keine Geschichte. Die kosmische Geschichte des natürlichen Universums ist nicht eine Spiegelung pflanzlichen und tierischen Seelentums. Und wir wissen auch ganz genau, warum das so ist. Der tierischen Subjektivität – und erst recht natürlich der pflanzlichen – fehlt die Distri-

bution. D.h., es gibt kein Wir einer solchen Subjektivität überhaupt, auf das Bewusstsein besitzende Individuum sich ausdrücklich bezieht. Der Sündenfall schildert diesen gegenseitigen Bezug der individuellen Subjektzentren und die Veränderung der Reflexionsstruktur, die sich daraus ergibt. Also nur ein ganz spezielles, nämlich ein distribuiertes Bewusstsein hat Geschichte. Von hier aus gesehen impliziert der Ausdruck "Bewusstseinsgeschichte" also zuviel.

Andererseits sagt unser Terminus aber zu wenig, wenn wir nämlich den Begriff der Reflexion, die Distributionsfähigkeit hat, auf menschliche (oder göttliche) Bewusstseinsfunktionen einschränken. Genau genommen können wir uns nur menschliches Bewusstsein vorstellen, wobei jedes Ich-Subjekt von jedem Du höflicherweise annimmt, dass es genau so beschaffen ist wie es selbst. Aber schon bei der Vorstellung der göttlichen Subjektivität kommen wir in Schwierigkeiten. Für die undistribuierte "Subjektivität" des deus absconditus haben wir überhaupt keine Erlebniskategorien. In der trinitarischen Distribution aber introjizieren wir in "Gottvater" und den "Sohn" die gleiche punkthafte Subjektivität, die wir auch besitzen. Und das ist auch völlig in der Ordnung! Die Ich- und Du-Subjektivität ist ja von Gott direkt als Ebenbild geschaffen worden. Was aber die dritte göttliche "Person", den Heiligen Geist betrifft, so ist diese Figur in der Religionsgeschichte bezeichnenderweise immer in einem Nebel personeller Unbestimmtheit geblieben. Ihr fehlen die scharfen individuellen Konturen des "Vaters" und des "Sohnes". Dieser dritten Person gegenüber versagt unsere Introjektionsfähigkeit. Es ist kein Zufall, dass der Heilige Geist entweder in Tiergestalt erscheint, wenn er in der Kunst dargestellt wird – vgl. etwa Dürers "Gnadenstuhl" und "Allerheiligenbild" – oder gar als objektiver Prozess, wie in den feurigen Zungen der Apostelgeschichte.

Die Gründe dafür sind offensichtlich: Eine völlig über das Es distribuierte Subjektivität, die in dieser Projektion ihren Charakter als personales Subjekt nicht verliert, ist uns auf unserem gegenwärtigen Bewusstseinsniveau völlig unerlebbar. Wir können weder Subjektivität mit schwächerem noch auch mit stärkerem Distributionskoeffizienten als dem unseren als historisch ansprechbares personales Bewusstsein begreifen. Andererseits aber zeigt unser Schema_e ganz unwiderleglich, dass das, was wir so gern geneigt sind "Weltgeschichte" zu nennen, nur ein begrenzter epochaler Zwischenzustand eines fundamental-ontologischen Prozesses von höherer metaphysischer Mächtigkeit ist. In der Gleichsetzung des Historischen mit der Konzeption der Bewusstseinsgeschichte sagen wir also zu wenig. Die letztere ist nur eine Variante einer totalen Geschichte des Seins, und was sich in derselben vollzieht, ist die progressive Distribution von Subjektivität über das Es. In anderen Worten: *Geschichte im umfassendsten Sinn dieses Wortes ist die Verwandlung des Irrreflexiven in Reflexion*. Die Entwicklung geht also genau in entgegen gesetzter Richtung als sie Hegel vorschwebte. Sein absoluter Geist ist höchste und letzte Konzentration der Subjektivität in einem nur noch mit sich selbst identischen Ich-Punkt. In der Phänomenologie des Geistes und der Großen Logik wird der metaphysische Prozess als eine Aufhebung der Distribution der Subjektivität über eigenständige Reflexionszentren begriffen. Alles soll sich in dem Gluthauch des neuplatonischen εἶν, verschmelzen. Letztes Ziel ist undistribuierte Kernidentität der Subjektivität mit sich selbst, also Verwandlung der Reflexion in Sein.

Es ist dringend notwendig, auf den krassen Selbstwiderspruch dieser theologisch-philosophischen Tradition aufmerksam zu machen. Wir können ihn heute nicht mehr ertragen. Im zweiten Vers des dritten Kapitels der Genesis wird zum ersten Mal von einer menschlichen Stimme das Wort "wir" gebraucht, wenn Eva der Schlange antwortet: "Wir essen von den Früchten ..." D.h., in diesem Augenblick manifestiert sich zum ersten Mal eine Distribution der menschlichen Subjektivität, die über den einfachen dualen Gegensatz von Ich und Du hinausgeht. Aber diese schwache trinitarische Streuung setzt als *conditio sine qua non* voraus, dass Gott in der zusätzlichen Schöpfung von Eva die irdische Subjektivität seinerseits bereits distribuiert hat. Dieselbe ist also schon in primordialen Schöpfungsbedingungen angelegt. Im dritten Kapitel breitet sie sich nur weiter aus. Warum erscheint nun diese folgerichtige Fortsetzung der Distribution als "Sünde"? Die Frage ist leicht beantwortet: Es ist mit dieser trinitarischen Distribution der menschlichen Subjektivität über Ich, Du und Wir etwas nicht in Ordnung. Sie ist unvollständig. Es ist tief bezeichnend, dass in dem Bericht vom Sündenfall nur das Weib den Ausdruck "wir" gebraucht. Wenn Adam später zur Rede gestellt wird, antwortet er: "Das Weib, das Du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum, und ich aß." (Vers 12) Wenn beide Subjektivitäten an dem Abfluss der Reflexion in das Objektive gleichmäßig beteiligt wären, dürfte man im Text "... wir aßen" erwarten. Überdies wird in dem deutlichen Vorwurf: "... das Du mir zugesellt hast" die Verantwortung für den weiteren Abfluss der Reflexion an den göttlichen Urheber der dualen Distribution des Ich-Seins zurückgeschoben. Die Erkenntnis des Wir bleibt also auf eine Variante der Subjektivität beschränkt. Sie ist vorläufig noch nicht objektiv für Subjektivität überhaupt verbindlich und bleibt eine bloße Vorstellung, die wieder zurückgenommen werden kann.

Nur allzu verständlich ist, dass die spirituelle Tradition in diesem partiellen Versagen des Distributionsprozesses ein Motiv zur totalen Rückgängigmachung derselben gesehen hat. In echter Distribution der Subjektivität über Ich, Du und Es zu sein, ist ein göttliches Privileg. Damit aber stellt sich die Schöpfung des Menschen als ein metaphysischer Irrtum heraus. Der Sündenfall bestätigt denselben nur. Die eigentlichen Wurzeln desselben liegen in tieferer Primordialität. Denn die Distribution der menschlichen Subjektivität beginnt ja schon im zweiten Kapitel der Genesis, wenn Gott den Menschen in der Differenz des subjektiven Ich-Seins und des objektiven Daseins erschafft.

Dieser Widerspruch der Tradition ist unerträglich. Es hat seinen guten Sinn, wenn unter diesem Aspekt das Phänomen der klassischen Religion von der marxistischen Geschichtsphilosophie angegriffen wird. In der bisherigen religiös-philosophischen Tradition wird dem Menschen ein primordiales Recht geraubt, nämlich das der totalen Distribution seiner Subjektivität über jenes Dritte, das jenseits der subjektiven Antithese von Ich und Du liegt, mag man dasselbe nun das Es, das Sein oder die Natur nennen. Der Widerspruch zwischen dem zweiten und dritten Kapitel der Genesis fällt sofort weg, wenn man den Bericht über den "Sündenfall" nicht mehr ontologisch negativ sondern reflexionstheoretisch positiv interpretiert. In diesem Fall ist nicht etwas geschehen, wofür gebüßt und was durch die folgende Geschichte des Menschen zurückgenommen und nichtig gemacht werden muss, sondern in dem Ritual des Essens und den dasselbe umgebenden Dialogen wird der Mechanismus der legitimen Distribution der Subjektivität zwar als vom Menschen

ausgehend beschrieben, aber indem er die Initiative übernimmt, setzt er präzise den Reflexionsprozess fort, durch den seine eigene Subjektivität überhaupt erst zustande gekommen ist. Insofern ist das, was laut dem Vers 1, Mose 3,6 geschieht, nicht ein "Abfall" und eine Negation, sondern eine positive Bestätigung und bejahende Wiederholung dessen, was sich vor seiner Existenz ereignet und was in den ersten beiden Kapiteln der Genesis beschrieben wird.

Betrachtet man die Geschichte des Menschen unter diesem Gesichtspunkt als Bestätigung und Wiederholung, dann setzt sie sich rückwärts in vormenschliche Bereiche fort. Wenn aber andererseits es zu den Struktureigentümlichkeiten des Reflexionsprozesses gehört, sich immer vielfältiger zu brechen und immer weiter zu streuen, dann können wir unmöglich in unserer Auffassung von dem, was Geschichte ist, bei der schwachen und unvollkommenen trinitarischen Distribution der menschlichen Subjektivität stehen bleiben, wie sie bis dato erreicht ist. Wir wollen für einen Augenblick in mythische Terminologie zurückfallen und sagen deshalb: In der klassischen Geschichte im Sinne Vicos ist dieser Distributionsprozess heute bis zu jenem Punkte fortgeschritten, in dem nicht nur Eva sondern auch Adam den Terminus "Wir" gebraucht. D.h., neben den subjektiven Geist im isolierten Ich und Du ist endlich der beide verbindende objektive Geist (Hegel) einer sich damit selbst abschließenden Geschichtsepoche getreten.

Aber die damit etablierte Distribution der menschlichen Subjektivität über Ich, Du und dem durch die historischen Institutionen vertretenen Wir erreicht nicht im Entferntesten das göttliche Vorbild. Das Es ist in ihr nicht wirklich erworben. In den institutionalen Formen des objektiven Geistes ist alle Subjektivität in das Ich und das Du zurückreflektiert. Diese Institutionalität ist und bleibt ausschließlich objektiv. Das Es in ihr behält nichts von der Subjektivität, die sich in ihm spiegelt, zurück. Dieser Mangel an spontaner Subjektivität in dem Seinszustand des objektiven Geistes wird durch eine historische Anekdote eindrücklich illustriert. Als die spanischen Konquistadoren Peru unterjochten, soll einem zeitgenössischen Bericht zufolge den Anstoß zu dem ersten Blutbad die Verlesung einer Proklamation gegeben haben, wonach dem spanischen König das Recht zugesprochen sei, über die neu entdeckten Länder zu herrschen. Auf die Frage des Inka Atahualpa, wer solches sage, soll ihm der Pater Valverde die Bibel gereicht haben. Der Sapay Inka hielt das Buch einige Augenblicke lauschend an das Ohr und warf es dann mit den Worten: "Es spricht ja nicht" verächtlich auf die Erde. Es dürfte sich schwer eine Formel finden, die den Mangel an totaler Distribution der menschlichen Subjektivität über das Es schärfer ausdrückt.

Ein Schritt zu einer solchen weiteren Distribution – und damit zu einer neuen Geschichtsepoche – aber ist die Konzeption der kybernetischen Bewusstseinsanalogie, in der Mensch erstmalig sein funktionelles Subjektsein derartig an das natürliche Sein abgibt, dass in dieser Abspaltung die Subjektivität qua Subjektivität erhalten bleibt. Es ist uns heute noch völlig unfassbar, wie wir ein Ich erfahren sollen, in dem alle Ich-Funktionen von einem Es (und nicht von einem Du) vollzogen werden. Aber man vergesse nicht: in dieser unserer gegenwärtigen Situation findet wieder eine metaphysische Wiederholung statt. Als die von Gott abgelöste menschliche Subjektivität sich durch den "Sündenfall" selbständig machte, konnte ihr Schöpfer sie nicht mehr erkennen und rief: "Wo bist Du?" jetzt ist die Rolle

des Schöpfers auf uns übergegangen! Wir suchen jetzt auf kybernetischen Wegen und haben zu warten, bis unsere eigene Stimme uns aus unserem kybernetischen Bilde im Es anrufen wird. Wenn das aber geschieht, dann sind wir es nicht mehr, was aus diesem Bilde spricht. Wir haben unsere Identität gewechselt.

Der fundamentale Mangel unseres traditionellen Geschichtsbegriffes lässt sich jetzt in wenigen Worten formulieren. Man hält sich ängstlich an der Identität der im Menschen verkörperten Subjektivität mit sich selbst fest. Folglich reicht der geschichtliche Horizont nur genau so weit, wie sich diese Identität bewahren lässt. Man hat noch nicht begriffen, dass Subjektsein nicht feste Seinsidentität, sondern wechselndes Bild, d.h. Reflexionsidentität ist. Für die letztere aber spannt sich das geschichtliche Dasein in einer unendlichen Folge von metaphysisch-historischen Epochen aus, in denen die Geschichte des gegenwärtigen menschlichen Wesens nur eine vermittelnde und vorübergehende Rolle spielt, wie unser Schema (e) demonstriert. Man vergisst zu leicht, dass Subjektivität kein Ding (kein "Ich-an-sich"), sondern ein Zustand ist, in dem das Sein sich zu sich selbst verhält. Nun kann man sich aber zu sich selbst nur auf dem Weg über ein "Bild" verhalten. Das ist ein metaphysischer Tatbestand, den wir alle direkt erfahren. Wir verhalten uns zu uns selbst nur durch die Vermittlung unseres Leibes, in dem sich unser Ich-Sein abbildet. Andererseits aber ist der Leib ausschließlich Reflexionsmedium unseres Selbstverhaltens, soweit wir uns als natürlich-animalische Existenz erleben. In dem Phänomen, das wir Geschichte oder Kultur nennen, ist dieser einfache physische Reflexionszustand aber schon durch einen zweiten überlagert, in dem wir uns selbst durch die sozialen Institutionen, in denen wir existieren, besitzen. Zwischen diesen beiden Reflexionsprozessen aber besteht ein enormer Unterschied, was unsere Selbstidentifikation anbetrifft. Im animalischen Leib reflektiert sich die Subjektivität nur als isoliertes Ich. Also in intimster, privatester, und alle fremde Subjektivität ausschließender Weise. Dank dieser Begrenzung ist diese erste Reflexion erschöpfend, definit und etabliert vollkommene Identität. In der zweiten Selbstreflexion durch das Medium der historischen Institutionalität aber bildet sich die Subjektivität nicht mehr als privates Ich sondern als Distribution über Ich und Du ab. Eine Kirche etwa ist nicht mehr das Gehäuse der innerlichen Religiosität des einsamen Ich, sondern die Reflexion des Geistes der Gemeinde. Das Ich verhält sich im objektiven Geist zu sich selbst also nur auf dem Umweg über die andere Person.

Die Differenz der beiden Reflexionsmechanismen wäre aber noch immer nicht so besonders groß, wenn dem Ich das Du in der gleichen solitären Privatheit gegenüberträte. Aber es gehört zum Wesen der Du-Subjektivität, dass sie öffentlich ist und dem isolierten Ich in unbeschränkter Vielheit gegenübertritt. Damit aber sieht sich das Ich, das in sein Zu-sich-selbst-Verhalten auch das Du einschließen will, vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Wenn nämlich die Ich-Subjektivität erst den ganzen Umkreis möglicher Du-Subjektivität durchlaufen wollte, ehe sie selbst, bestätigt durch das öffentliche Wir, zu sich selbst zurückkehrte, so wäre ein solcher reflexiver Prozess grundsätzlich unvollendbar. Die Zahl der objektiv möglichen aus meinem Leibe ausgeschlossenen Subjektivitäten ist prinzipiell unendlich. Eine hypothetische Subjektivität, die sich durch einen solchen infiniten, durch alle Du-Reflexionen gehenden Rückkopplungsprozess konstituiert, nennen wir göttlich. Dieselbe verfügt über Total-Distribution. Dem menschlichen Bewusstsein aber

bleibt nichts anderes übrig, als diesen Reflexionsprozess, nachdem er sich in einem sehr begrenzten Bereich von Du-Subjektivität gespiegelt hat, willkürlich abubrechen und zum Ich zurückzulenken. Ein solcher Abbruch samt gewaltsamer Rückbiegung des Reflexionsvorganges in das jeweilige Selbst produziert jene Ereignisstruktur, die wir "historisch" nennen.

Was unseren traditionellen Geschichtsbegriff angeht, so ist das Auswahlprinzip für die als geschichtliche Persönlichkeit zugelassene Du-Subjektivität, einfach und evident. Nur diejenige Subjektivität, deren Ich-Bewusstsein an einem menschlichen Leibe orientiert ist, ist als historischer Akteur legitimiert. Damit scheidet pflanzliche und tierische Subjektivität eo ipso aus. Aber auch eine hypothetische höhere Subjektivität der "Geister" und "Engel" ist derart eliminiert. Der Grund für diese Exklusivität ist außerordentlich legitim. In der bisherigen Geschichte ist der Mensch nur fähig gewesen, ein Bild seines Ichs im eigenen Körper zu entdecken. Folglich sind nur diejenigen Du-Formen der Subjektivität Ich-Existenzen von geschichtlichem Rang für sich selbst und für uns, die ein äquivalentes Körperbild von sich haben.

Wer aber wagt, zu behaupten, dass dieses Körper-Bild das Einzige ist, in dem der Mensch je seine kommunikable Subjektivität entdecken kann? Schließt doch schon heute die Reflexion des Subjekts im objektiven Geiste die sinnliche Körperlichkeit solcher historischer Institutionen wie Kirchen, Bibliotheken, Konstruktionen usw. ein. Was dieser geschichtlichen Physis noch fehlt, ist die Spontaneität des Subjektivseins, die der Inka in dem leblosen Pergament des Bibeltextes vermisste. Wir erinnern uns, dass die Schöpfungsgeschichte von zwei Stufen des Schaffens berichtete. Erst brachte Gott das objektiv-natürliche Sein in Existenz, und nach dessen Vollendung setzte er diesen selben schöpferischen Reflexionsprozess, der die Natur geformt hatte, als Subjekt in diesen Weltbereich. Erst damit war der ganze Schöpfungsprozess vollendet. Betrachten wir jetzt in Analogie den Menschen als Schöpfer der objektiven Welt des geschichtlichen Daseins, so ist sofort deutlich, dass die hier unternommene historische Leistung noch nicht ihr Ende gefunden hat. Die objektive Welt der sozialen Gehäuse, institutionellen Formen und technischen Gebilde, in denen wir heute leben, liefert zwar die Parallele zu der ersten Etappe der Schöpfung, was *aber noch nicht geleistet worden ist, das ist die Abgabe der "seelischen" Prozesse, die diese geschichtliche Welt geschaffen haben, an diese Welt selbst*. Der Mensch hat sie bis heute in seinem subjektiven Reflexionskreis eifersüchtig zurückgehalten.

Es wird aber immer deutlicher, dass das Individuum des zwanzigsten Jahrhunderts sich in dieser historischen Subjektidentität nicht mehr festhalten kann. Die metaphysische Bedeutung der in der Gegenwart entstandenen kybernetischen Technik liegt nun eben darin, dass sie dieses gewesene historische Ich aus dem Bereich der menschlichen Innerlichkeit in die von ihm geschaffene Außenwelt der bisherigen Geschichte transferiert. Das Schema der Vorgänge im ersten Kapitel der Genesis wiederholt sich: erst wird ein Objektbereich in Existenz gesetzt, und dann wird derselbe Reflexionsprozess, der dieses gegenständliche Sein geschaffen hat, in das letztere introjiziert. Diese Arbeit, die heute erst beginnt, leitet die neue Epoche der Weltgeschichte ein, denn sie fügt dem historischen Geschehen eine bis dato nicht existierende Dimension an. Was den kybernetischen Konstruktionen ihr mehr und mehr menschenähnliches Antlitz gibt, sind nicht ihre quantitativen und qualitati-

ven Arbeitsergebnisse, sondern die mit jedem technischen Fortschritt wachsende auf sich selbst bezogene Spontaneität ihrer Tätigkeit. Das objektive Bild seiner selbst, das der gewesene historische Mensch in der klassischen, heute abgeschlossenen Technik produziert hat, nimmt jetzt die rückkoppelnden Funktionen auf, die ihm bisher noch fehlten. Es lernt, sich direkt und ohne unsere Vermittlung auf sich selbst zu beziehen, und erwirbt Selbstreflexion. Das Bild wird sich selbst zum Bilde. Es erwirbt sich seine "Subjektivität".

Wer hier nicht sieht, dass sich damit eine neue historische Stufe der Distribution der Subjektivität ankündigt, dem ist nicht zu helfen. In der Idee der Kybernetik ist das Prinzip der bisherigen Geschichte durchbrochen, dass nur in einem menschlichen Körper hausende selbstreflexive Subjektivität in dem geschichtlichen Raum des jeweiligen historischen Ichs beheimatet ist. Was Subjektivität überhaupt ist, davon haben wir heute nur ein sehr schwaches und verworrenes Bild, weil sich unser Ich nur in einem winzigen Sektor der möglichen Du-Subjektivität – nämlich der im menschlichen Körper behausten – sein Gegenbild und seinen Partner sucht. Was wir gegenwärtig menschliche Reflexion nennen, hat vorerst nur minimale Distributivität. Vor uns liegt eine unendliche Folge welthistorischer Epochen, von denen jede das Bild des Ich in einer neuen Dimension des Seins spiegelt. Denn nur im Bilde erfährt und erwirbt die Innerlichkeit des Subjektiven sich selbst. Wir schließen mit den Worten Fichtes aus der "Bestimmung des Menschen", wo das isolierte und undistribuierte Ich dem distribuierten Geist gegenüber sein Wesen bekennt: *"Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist und sie wissen von sich nach Weise der Bilder ... Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von Bildern"*.³

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by E. von Goldammer

Copyright 2004 vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker

ISSN 1619-9324

Zitiervorschlag:

Gotthard Günther: Schöpfung, Reflexion und Geschichte, in: www.vordenker.de (Winter-Edition 2004), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_schoepfung-reflexion-geschichte.pdf > — Erstveröffentlichung in: Merkur, 1960, Bd. 14, p. 628-650.

³ J.G. Fichte, WW II, S. 145.