



⇒ Christoph Lienkamp

## Zwischen Revolte und negativer Theologie. Zum Erscheinen der *Philosophischen Schriften* von Susan Taubes

Es ist das Verdienst des Zentrums für Kultur- und Literarturforschung und insbesondere der Literatur- bzw. Kulturwissenschaftlerinnen Sigrid Weigel und Christina Pareigis, die Prosaschriften, Briefe und Aufsätze der Philosophin, Kultur- und Religionswissenschaftlerin Susan Taubes herausgegeben und ihr Leben und Werk in Aufsätzen sowie in einer umfangreichen Biografie bekannt gemacht zu haben. Ähnlich wie vielen Denkerinnen und Künstlerinnen, die im Schatten ihrer männlichen Partner, Väter oder Brüder standen, erging es auch Susan Taubes: Ihr Leben und Werk stand lange Zeit im Schatten des Philosophen und Religionswissenschaftlers Jacob Taubes, mit dem sie in ständiger intellektueller Auseinandersetzung stand und mit dem sie von 1949 bis 1961 verheiratet war. Es ist auch der umfassenden Edition ihres Briefwechsels mit Jacob Taubes (Taubes 2011; Taubes 2014) zu verdanken, dass man inzwischen erkannt hat, dass Susan Taubes in diesen Auseinandersetzungen mehr als nur eine gleichberechtigte Partnerin war, und dass Jacob Taubes ihr viele Anregungen auch für sein eigenes Denken und Schreiben verdankte. Einem deutschsprachigen Publikum wurde Susan Taubes allerdings erst näher bekannt durch ihren 1995 auf Deutsch erschienenen Roman *Scheiden tut weh* (engl. *Divorcing*, bereits 1969 erschienen), auf den 20 Jahre später die Edition von weiteren Prosaschriften im dritten Band der Schriften folgte (Taubes 2015). Allerdings gingen weitere zehn Jahre ins Land, bis mit dem hier zu besprechenden Band *Philosophische Schriften* die Edition ihrer Schriften zu einem Abschluss kommen konnte. (Allerdings liegen wohl noch weitere unedierte Manuskripte vor, auf die die Herausgeber allerdings keinen Zugriff hatten; vgl. dazu Weigel im Vorwort zu diesem Band, VIII, Anm. 5.)

Eingebettet zwischen dem Vorwort von Sigrid Weigel und dem Nachwort der für diesen Band verantwortlich zeichnenden Herausgeber Thomas Macho und Johannes Steizinger finden sich hier Susan Taubes' Arbeiten aus den 1950er-Jahren, in denen sie

---

**Susan Taubes (2026):** Philosophische Schriften, Paderborn: Brill/Fink. 584 S., ISBN 978-3-7705-5731-8, EUR 134,00.

---

**DOI: 10.18156/eug-1-2026-rez-11**

sich vor allem dem Denken von Martin Heidegger, Simone Weil und Albert Camus, aber auch Karl Marx und Friedrich Nietzsche widmet. Im Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit den Werken dieser Denker\*innen stehen neben den religiösen und kulturellen Traditionen von Juden- und Christentum und dem Genre/Wesen der Tragödie vor allem das gnostische Denken und dessen moderne Bedeutung. Im Besonderen sind dies neben einigen Rezensionen die Aufsätze *Das Wesen der Tragödie* (1953) und *Die gnostischen Grundlagen von Heideggers Nihilismus* (1954), zwei Aufsätze (1955 und 1959) und ihre Dissertation *Der abwesende Gott* (1955) zum Werk von Simone Weil.

Bevor ich auf diese Texte im Einzelnen eingehe, sollen einige wenige Bemerkungen zu Susan Taubes' Biografie vorausgeschickt werden, die ausführlich von Christina Pareigis behandelt wird (vgl. Pareigis 2020). Geboren wurde Susan Taubes als Judit Zsuzsánna Feldmann 1928 in Budapest. Sie entstammte einer ungarisch-jüdischen Familie: Ihr Großvater, Mózes Feldmann, war Großrabbiner in Budapest; ihr Vater, Sándor Feldmann (1889/90–1973), ein bekannter Psychoanalytiker. Ohne seine Ehefrau und ihre Mutter emigrierten Vater und Tochter Feldmann im Jahr 1939 in die USA. Susan Feldmann/Taubes besuchte das Bryn Mawr College (1945–47; 1950–51), studierte anschließend Philosophie an der Harvard University und nach weiteren Studienaufenthalten in Jerusalem und Paris, wo sie – neben den persönlichen Kontakten, insbesondere zu Emmanuel Levinas und Hannah Arendt und vielen anderen bedeutenden Intellektuellen ihrer Zeit – dem Werk von Simone Weil durch die Vermittlung von Simone Pétrement begegnete. Im Jahr 1956 wurde sie mit einer Dissertation unter dem Titel *The Absent God. A Study of Simone Weil* bei Paul Tillich in Harvard promoviert. Später lehrte sie Religionsgeschichte an der Columbia University in New York. In den letzten Jahren vor ihrem Tod engagierte sie sich vor allem im Bereich von Theater und Literatur. So wirkte sie im *Open Theater* mit und gehörte außerdem einem Schriftstellerinnenkreis um Susan Sontag an. Am 6. November 1969 beging Susan Taubes im Alter von 41 Jahren Suizid.

⇒ Tragödie, Ritual und Religion

Nun im Einzelnen zu den philosophischen Schriften in diesem Band. Der erste Aufsatz von Susan Taubes gilt dem *Wesen der Tragödie*

(5–20)<sup>1</sup>. Mit Blick sowohl auf die klassisch griechischen als auch die im elisabethanischen Zeitalter entstandenen Tragödien betont sie, dass die Tragödie eine Gesamtdeutung des Lebens beinhalte und »die tragische Sicht als eine Alternative zur mythischen, philosophischen oder religiösen Deutung betrachtet werden (kann)« (5). So tritt für Taubes die Tragödie an die Stelle des Rituals (und damit auch der Religion). Um das Wesen der Tragödie zu bestimmen, seien ästhetische Kriterien nicht ausreichend, sondern es bedürfe eines metaphysischen Ansatzes, da die Tragödie im Unterschied z.B. zum modernen Drama immer im größeren Kontext des Universums stehe. In diesem Kontext gerieten Bereiche, die für die Menschen gleichermaßen bindend seien, miteinander in Konflikt, mit der Folge, dass das dem Menschen erreichbare Gute immer ein riskanter Balanceakt zwischen gegensätzlichen Kräften sei.

In einer sehr dichten Analyse geht Taubes auf diese metaphysische Bedeutung der Tragödie ein, wobei sie wie eine Waage um das Gleichgewicht zwischen dem Willen des Menschen einerseits und dem Walten der Götter andererseits, zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, zwischen Ordnung und Chaos, schwanke. In der Tragödie würden diese Spannungen aber nicht aufgelöst, sondern in ihr werde deutlich, wie ungewiss die Beziehung zwischen dem Menschen und der noumenalen Sphäre, von der sein Überleben und Glück abhängen, geworden sei. Diese Beziehung ist, so Taubes, »konfliktreich, bis zum Äußersten angespannt und (kann) nur noch widersprüchlich und paradox ausgedrückt werden. Gewissheit und Sicherheit findet der Mensch weder in göttlicher Autorität noch in eigener Autonomie; er ist von den Göttern abhängig, kann sich jedoch nicht mehr auf sie verlassen.« (7) In dieser Situation, die von widersprüchlichen Anforderungen und dem Verlust der göttlichen Ordnung gekennzeichnet sei, neige menschliches Handeln zur Tragik. Am Beispiel der Figuren von Ödipus, Ajax und Macbeth zeigt Taubes, dass die Zeichen des Himmels zum Werkzeug seiner eigenen Vernichtung werden, weil der tragische Mensch sie falsch deute. Speziell in den elisabethanischen Tragödien zeige sich eine tiefe Verwandtschaft zwischen der dämonischen und der menschlichen Welt, und es sei die dämonisch-destruktive Seite der Götter, die sowohl der Tragödie als auch dem Ritual – und damit kommt Taubes zurück auf die angesprochene Analogie zwischen diesen beiden Formen –

(1) Parallel dazu verfasste sie eine ausführliche Rezension zu einem Buch von Herbert Weisinger (1953): *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall*, East Lansing: Michigan State College Press, in der sie sich mit dessen Tragödieninterpretation auseinandersetzt (in diesem Band: 103–115).

zugrunde liege. Im Ritual suche der den dämonischen Göttern unterworfenen Mensch diese durch Gebete und Opfer zu besänftigen. Erreiche das Ritual nicht das gewünschte Ziel, so liege dies an seiner falschen Ausführung. Das ritualistisch bestimmte Universum sei einer naturwissenschaftlichen Kausalität unterworfen und gewähre deshalb einer freien Entscheidung keinen Platz.

Obwohl der Ursprung der Tragödie in kultischen Praktiken liege, gebe es durchaus signifikante Unterschiede zwischen Ritual und Tragödie, weniger in der Form als im Inhalt. So werde in der Tragödie zwar die Abhängigkeit des Menschen von noumenalen Mächten bekräftigt, aber der Mensch trete diesen Mächten nicht mehr in Angst und Schrecken gegenüber, sondern trotzig und herausfordernd, und er übernehme »die Bürde seines Schicksals im vollen Bewusstsein seiner Freiheit. [...] Der Mensch tritt aus dem magischen Kreis des Rituals heraus, um seine Lage objektiv zu betrachten, seine Alternativen nach menschlichen Maßstäben abzuwägen und seine Sache vor den bestehenden Mächten zu vertreten.« (11)

Diese Befreiung aus den Fängen des Rituals werde in der weiteren Entwicklung der Tragödie vorangetrieben, so etwa in den Tragödien des Aischylos, in denen der Mensch der göttlichen Ordnung trotzt und gegen Ungerechtigkeit protestiert. »Der neue Typus des reflexiven Bewusstseins, dessen Durchbruch in der archaischen Weltordnung das tragische Theater ermöglichte, sollte bald über den tragischen Rahmen hinauswachsen.« (11) Die Tragödie markiere somit ein Übergangsstadium des Bewusstseins hin zu einer spekulativen, sowohl skeptischen als auch mystischen Geisteslage. Damit sei aber die tragische Interpretation nicht einfachhin in einer religiösen oder rationalen Sichtweise, die vorgibt, die menschliche Situation »wahrer« zu interpretieren, aufgehoben oder überwunden. Die tragische Sicht behalte ihr eigenes Recht, weil sie eine spezifische Grunderfahrung thematisiere, wie im promethischen Protest gegen die göttliche Ungerechtigkeit deutlich werde.

Diese Art des Umgangs mit dem Leid unterscheide sich deutlich von einer religiösen, wie sie für Taubes in der Figur Hiobs zum Ausdruck kommt. »Ijob ist nur ein *passiv Leidender*, ein unschuldiges Opfer eines göttlichen Ratschlusses: sein Leiden ist nicht die Konsequenz einer *Handlung* seinerseits. [...] Er ist ein Mensch, der [...] nur im Bewusstsein seiner Unschuld die Gerechtigkeit anzweifelt und gerne den Grund wissen würde für das unfassbare Unglück, das über ihn hereingebrochen ist [...], aber er zweifelt nicht einen Moment Gottes Allmacht an.« (15; Herv. i.O.) Gott stehe bei Hiob jenseits aller Gerechtigkeitsmaßstäbe und wolle vor allem Hiobs Treue erproben. Dabei könne er zwar

nicht von Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, doch sei der Gott der biblischen Tradition eine Berufungsinstanz, an die sich der Mensch wenden kann. Im Unterschied dazu fehle eine solche Instanz in dem tragischen Wettkampf des Prometheus mit Zeus, da sich die beiden Protagonisten, eingegrenzt lediglich von einer unpersönlichen Schicksalsmacht, unter einem neutralen Himmel gegenüberstehen. Allerdings liege die Bedeutung der Tragödie gerade in der Inszenierung des Widerstreits zwischen der menschlichen und der göttlichen Ordnung; ein Kampf, so Taubes in der zitierten Weisinger-Rezension, dessen Ausgang ungewiss sei, »da der Sieg keinem der beiden und beiden zugleich gehört und jedem in seinem eigenen Bereich. Und die Paradoxalität und daher Faszination der Tragödie besteht in der gefährlichen Balance, in der sie die Alternativen aufrecht erhält – was die Tür sowohl zum Nihilismus als auch zum Glauben offen lässt.« (108) Beide Ordnungen beanspruchten Geltung, denn ein Gesetzesbruch im Rahmen der einen bedeute die Erfüllung in der anderen Ordnung. »Der Held kann getrieben sein, ein Gesetz in einer Sphäre zu brechen, nur um es in einer anderen zu erfüllen. So lehnt sich Prometheus gegen Zeus im Namen eines neuen Zeitalters auf. [...] Antigone lehnt das Gesetz der Polis auf der Grundlage eines höheren göttlichen Rechts ab.« (16f.; 110) In dieser Ambiguität, so Thomas Macho und Johannes Weisinger in ihrem Nachwort (495), liege für Taubes der hermeneutische Eigenwert der Tragödie.

Der tragische Glaube lebt im Unterschied zum religiösen Glauben allerdings, so Taubes in der Weisinger-Rezension, »in ständiger Ungewissheit und sein ›Optimismus‹ ist, wie Nietzsche sagte, ein fröhlicher Pessimismus, eine freudige Annahme des Lebens, auch wenn die Chancen für den Menschen schlecht stehen« (107). So sieht Susan Taubes zwar, dass »aus einer religiösen Sicht die tragische Sicht als hoffnungslos [erscheint], da sie ein amoralisches Universum voraussetzt und keinen Gott anerkennt, an den sich der Mensch um Gerechtigkeit oder Gnade wenden kann und durch den er von seiner Schuld durch Buße erlöst werden kann« (19). Trotzdem besteht sie darauf, dass es auch in der Tragödie Hoffnung gibt, denn das Handeln des Helden zeige ein Vertrauen in die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung von Recht und Gesetz. So jubeln wir, wie Taubes schreibt, »im Anblick der Vernichtung des Helden, weil seine – wenn auch tragisch zu späte – Einsicht in die Mächte, die ihn vernichten, ihn über dieselben erhebt« (108). Das Übel sei zwar nicht zu unterdrücken, aber auch nicht endlos, sodass das menschliche Leben trotzdem Sinn und Würde habe (vgl. 20).

## ⇒ Heidegger und die Gnosis

Es ist ein zentrales Anliegen von Susan Taubes, die Bedeutung des gnostischen Denkens insbesondere mit Blick auf dessen weltanschauliche Funktion in der zeitgenössischen Philosophie herauszuarbeiten. Im Zentrum ihrer Auseinandersetzung steht dabei die Philosophie Martin Heideggers, vor allem in dem Aufsatz *Die gnostischen Grundlagen von Heideggers Nihilismus* (21–52).<sup>2</sup> Entscheidende Anregungen erhielt sie durch die Gnosis-Studien von Hans Jonas und Simone Pétrement.

In ihrer Lesart Heideggers geht Susan Taubes von der These aus, dass dieser nicht nur offensichtlich theologische Kategorien benutze, sondern dass die Quelle, die seine Konzepte heimlich antreibt und lenkt, in der gnostischen Häresie liegt.<sup>3</sup> Dabei blickt Taubes zunächst auf den grundlegenden fundamentalontologischen Ansatz Heideggers, in dessen Zentrum sie die Seinsfrage als prinzipiellste und zugleich konkreteste Frage verortet. Im Unterschied zu ontologischen Ansätzen in der Geschichte der Philosophie, denen es darum ging, die Kategorien für das Verständnis der Strukturen des Kosmos zu konstruieren, verstehe Heidegger das Sein als Sein, das wir je selbst sind, also als Dasein mit seinen Existenzialen als den Strukturen dieses Daseins. Taubes charakterisiert dieses Selbst als eines, das allen weltlichen Kategorien widerstrebt; »es wird nicht vermittels der Welt, sondern im Gegensatz zu ihr entdeckt.« (23) Die Quelle für diesen radikal akosmischen Begriff des Selbst liegt für Taubes in Traditionen, in denen sich bereits Spuren einer existenzialen Daseinsanalytik, z.B. bzgl. der Angst, finden. Taubes stellt sich die Frage, ob diese Traditionen nicht »tiefe, jedoch unterdrückte Denkströmungen innerhalb der christlichen Theologie selbst sein (könnten), die in Heideggers Anti-Theologie zu ihrem vollen Ausdruck kommen« (24). Während Heidegger die christliche Theologie als zu naturalistisch verwerfe, wende er sich der theologisch radikaleren Position einer heimlichen, esoterischen, häretischen Tradition zu, die

(2) In ihrem bereits zitierten Nachwort liefern Macho/Steizinger (496–512) – und auch schon früher Christina Pareigis (2020, 275–280) in ihrer intellektuellen Biografie von Susan Taubes – eine ausführliche Kontextualisierung dieses Aufsatzes (vgl. im Zusammenhang mit Taubes' Briefen neuerdings auch Wolfson (2022, 155–156)).

(3) Damit nähert sie sich einer Frage, die in der gegenwärtigen Heidegger-Forschung allerdings keine Rolle mehr spielt. Rentsch (2013, 59) spricht lediglich von einer unzweifelhaft gnostisierenden Tendenz zu einem fundamentalen Dualismus von Verlorenheit in der bzw. an die Welt und welttranszendierendem Heil.

für den gnostischen Einfluss auf seine Philosophie steht; konkret: dem ehemaligen manichäischen Gnostiker Augustinus, der das Selbst für den Okzident entdeckt habe, und Kierkegaard, in dessen Anthropologie das Selbst von der Welt abgewandt, nackt und isoliert vor einem Gott stehe, der nicht von dieser Welt sei. »Letztendlich lassen sich die Bedeutung Kierkegaards für Heidegger und dessen Übernahme theologisch aufgeladener Begriffe in ein atheistisches System nur durch Rekurs auf das gnostische Motiv verstehen.« (25) Heideggers Revolte – im Bereich der Theorie, d.h. der klassischen Ontologie – sei gegen denselben klassischen Weltraum gerichtet, gegen den sich schon die Gnosis erhoben habe.

Die zunächst aufgrund der analogen Termine und parallelen Phasen naheliegende Vergleichbarkeit von gnostischem Selbstkonzept und Heideggers Daseinsanalytik wird von Taubes aufgrund der Differenzen in Ton und Ausdruck allerdings zunächst in Frage gestellt. Es geht ihr nicht um eine simple Ineinssetzung von gnostischer Mythologie und Heideggers System. »Heideggers Grundsymbole *korrespondieren* nicht den Begriffen des Mythos, sondern *erklären* sie eher.« (32; Herv. i.O.) Eine äußerste Externalisierung im Mythos, und dies ist entscheidend, wende sich zu einer Internalisierung in der Philosophie. »Während im Mythos der Kernbegriff der Transzendenz in ein imaginäres Jenseits projiziert und mit pseudo-positiver Bedeutung gefüllt wird, geht in der philosophischen Verwandlung die Transzendenz in ein inneres, einschränkendes Prinzip über.« (31) So werde z.B. das Symbol der Fremdheit, das dialektische Zentrum des gnostischen Mythos, zum Ausgangspunkt für die Fremdheit (des Menschen in) der Welt als solcher, die sich in der Angst enthülle und sich im Angrenzen ans Nichts erfahrbar mache. Das absolute Prinzip der Seele habe in dieser Welt kein Zuhause, und dies führe deshalb zur Selbstentfremdung. Das Dasein als In-der-Welt-sein drücke die Entfremdung des Selbst von seinem Ursprung aus.<sup>4</sup> »Das kosmische Drama der unglücklichen Geworfenheit verlagert Heidegger in das Selbst, wodurch das mystische Narrativ von Fall und Erlösung zu seiner immanenten Struktur wird« (499), so Macho/Steizinger in ihrem Nachwort. Taubes vertritt die These, dass in Heideggers Philosophie das kosmische Drama des gnostischen Mythos in das moderne Drama des Selbst verwandelt, d.i. verinnerlicht werde. Sie zeigt dies an Grundfiguren der Heidegger'schen

(4) In ihrem Nachwort vermuten Macho/Steizinger (500), dass Taubes den Begriff der Entfremdung ins Zentrum gestellt hätte, wenn sie zu diesem Thema weitergearbeitet hätte.

Existenzialanalyse, so an der wesenhaften Struktur des In-der-Welt-seins und der ekstatisch-zeitlichen Struktur des Daseins.

In einer detaillierten Interpretation der entsprechenden Passagen aus *Sein und Zeit*, die sich neben dem Geworfensein auch der Sorge, der Angst und dem Ruf widmet, zeigt Taubes, wie das Selbst sich immer weiter verstrickt in den Seinsmodus der eigenen Uneigentlichkeit seines In-der-Welt-seins. Dabei zeigt sich eine starke Ähnlichkeit zwischen Heideggers Bestimmungen und denen der Gnosis. Allerdings betont Taubes konsequent auch den Unterschied: Während z.B. im gnostischen Mythos ähnliche Phänomene in der Struktur des Verfallens wie Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und Verfängnis (Heidegger 1979, 177f.) erkennbar seien, diese sich aber external manifestieren, spielt sich dieses Drama für Heidegger innerhalb des Selbst ab.

Dabei ist der Tod »die Grenze seiner eigenen Möglichkeiten, überhaupt in der Welt zu sein, das absolute ›noch-nicht‹« (43). Doch im Modus der Uneigentlichkeit flieht das Selbst »vor der Zeit, flieht vor seiner Nichtigkeit und vor seinem Schicksal, das ein Sein zum Tode ist« (44). Entscheidend für die Erlösung ist das Wissen um dieses Sein zum Tode. Das Selbst ist im Tod auf sich selbst zurückgeworfen und weiß sich in diesem Bewusstsein des bevorstehenden Todes dem *Man* entrissen. »Das Selbst ist sein eigener Erlöser. [...] Das Selbst ist von sich selbst zu sich selbst, zu seinem Ursprung, dem Nichts, befreit.« (44) Für Taubes zeigt sich darin das gnostische Drama von Fall, Exil und Erlösung, das aus der dynamischen Struktur des Selbst heraus entwickelt wird. »Siedelte die Gnosis das Drama *innerhalb* eines objektiven mythischen Zeitrahmens an, *in dem* es geschieht, so fällt dieser Rahmen in Heideggers Analyse letztlich mit dem Selbst zusammen« (44; Herv. i.O.), allerdings ohne zu fragen, was mit dem Selbst nach dem Tod geschieht.

Damit kommt Taubes am Ende ihrer Ausführungen auf die Bedeutung der Ethik zu sprechen. Sie verweist darauf, dass im gnostischen und antinomistischen Denken Kategorien wie Schuld, Gewissen und Gefallenheit trans-ethisch interpretiert werden, d.h. die individuellen Entscheidungen seien gegenüber der Geworfenheit der Existenz immer sekundär. Demgegenüber sei Heideggers Begriff der Entscheidung nicht nur trans-ethisch, er habe gar keinen positiven praktischen Gehalt. Angesichts des Seins zum Tode stellten »religiöse Bestrebungen oder ethische Normen nur eine Flucht vor seiner Sterblichkeit dar« (45); sie werden in den Bereich des *Man* und der Uneigentlichkeit verwiesen. Heideggers ethischer Nihilismus sei in seinen gnostischen Voraussetzungen konsistenter als der gnostische Antinomismus, weil die Gnosis

die Ethik nicht ganz verneine, sondern noch eine Gemeinschaft freier, in Liebe verbundener Geister kannte und weil ihr ethischer Nihilismus noch durch eine eschatologische Hoffnung gelindert war. Wenn erkannt worden wäre, dass die nihilistischen Züge von Heideggers Denken in derselben Erfahrung wurzeln wie der kosmische Nihilismus der Gnostiker, wäre Heidegger weniger missverstanden worden, so Taubes.

Diese ausführliche Auseinandersetzung mit dem gnostischen Erbe der Philosophie Heideggers, deren theologischen Elementen Taubes ursprünglich in einer Doktorarbeit weiter nachgehen wollte (vgl. Wolfson 2022, 152; vgl. Pareigis 2020, 281), bereitete den Boden für die Auseinandersetzung mit der Denkerin, der sie mehrere Texte widmen sollte. »It is logic to presume that the study on the gnostic foundations of Heidegger's nihilism should be viewed as the *urzelle* of the dissertation.« (Wolfson 2022, 153; Herv. i.O.) Folgerichtig spielt die Gnosis auch in den Arbeiten Taubes' zum Denken Simone Weils eine wichtige Rolle.

#### ⇒ Simone Weil und der abwesende Gott

Die Auseinandersetzung von Susan Taubes mit Simone Weil ist in den *Philosophischen Schriften* mit zwei Aufsätzen (*Der abwesende Gott*, 53–73; *Das Rätsel Simone Weil*, 74–96) und der 350 Seiten umfassenden Dissertation (*Der abwesende Gott. Eine Studie über Simone Weil*, 149–488) dokumentiert, die hier zum ersten Mal überhaupt in gedruckter Form vorliegt. Der erstgenannte Aufsatz thematisiert in verdichteter Form Motive ihrer Dissertation gleichen Titels. Erste Vorüberlegungen entstanden während ihres Studienaufenthalts in Paris und in der Begegnung mit der Gnosis-Forscherin und Biografin Weils, Simone Pétrement, und mit dem Philosophen Jean Wahl, der ihr wohl nahelegte, eine langfristige Beschäftigung mit Heidegger aufzugeben und sich ganz auf das Werk Simone Weils zu konzentrieren (vgl. *Nachwort* von Macho/Steizinger, 501f.). Zurück in den USA nahm Taubes ihre Arbeit an der Dissertation auf, deren Betreuung Paul Tillich (Harvard Divinity School) übernahm. Was die Quellenlage und die Sekundärliteratur zur Zeit der Abfassung ihrer Arbeit zu Simone Weil angeht, so weisen Macho/Steizinger in ihrem Nachwort (vgl. 503) darauf hin, dass erst einige religionsphilosophische Texte Weils in französischer Sprache vorlagen und es auch erste Reaktionen dazu gab, die Auseinandersetzung mit ihren politischen Texten, etwa dem 1951 erschienenen Fabrikstagebuch, allerdings gerade erst begonnen hatte. Trotzdem oder

gerade deshalb setzte sich Susan Taubes in ihrer Dissertation von der zunächst vorherrschenden, einseitigen Rezeption der religiösen Dimension von Weils Schriften ab und formulierte das Ziel, die Verbindungen zwischen Weils sozialistischen Positionen und ihren religiösen Haltungen nachzuzeichnen: »Es wird unsere Aufgabe sein, Simone Weils Mystik auf ihre damalige Gesellschaftsdiagnose zu beziehen und ihre Theologie auf der Basis ihrer eigenen Einschätzung und Beschreibung der menschlichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Welt zu erschließen.« (188) Dass dies nicht immer bruchlos gelingt und Widersprüchlichkeiten von Susan Taubes nicht nur nicht verschwiegen, sondern teilweise scharf kritisiert werden, ist in all ihren Bemühungen, Weil zu verstehen, auch zu konstatieren.

Im Zentrum dieser Arbeit steht die neue Art von Atheismus, den Taubes als *Religiösen Atheismus* bezeichnet und von einem säkularen Atheismus unterschieden wissen will. Er ist dadurch charakterisiert, »dass er die natürliche Welt, aus der alle göttliche Gegenwart ausgetrieben worden ist, mit theologischer Bedeutung ausstattet. Wer Gott sucht und in der Welt nicht findet, wer unter dem völligen Schweigen und der Nichtigkeit Gottes leidet – auch er lebt immer noch in einem religiösen Universum: in einem Universum, das wesentlich Gott bedeutet, auch wenn diese Bedeutung in Widersprüche und quälendste Paradoxien zerrissen ist. Er lebt in einer Welt, die absurd, deren Absurdität aber voller Bedeutung ist: und diese Bedeutung ist Gott. Gott, wenn auch negativ konzipiert, erklärt doch die Welt, erklärt doch die Gottesleere dieser Welt.« (152)

Diese Gedanken münden, so Taubes, in der kühnen These Simone Weils: »Die Existenz Gottes kann verneint werden, ohne dass zugleich die Realität Gottes verneint wird.« (152) Eine solche Abwesenheit ist keine temporäre, wie etwa in dem Glauben, dass es eine Zeit gab, in der Gott gegenwärtig war, und es eine Zeit geben wird, in der er sich dem Menschen wieder zuwendet. Theologisch bedeutet dies: »Die Umweltlichkeit Gottes, sein Schweigen und seine Nichtigkeit sind seine stärksten Wesenszüge. Gegenwärtig kann uns Gott nur sein als ein Abwesender.« (152f.)

Diese Theologie Simone Weils sei als Reaktion auf die Religionskritik durch Soziologie und Psychologie und auf die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft zu verstehen. Sie reagiere aber auf diese Herausforderungen nicht apologetisch, sondern ihre Theologie erstehe auf dem leeren, atheistischen Grund, den Szientismus und der damit einhergehende neuzeitliche Rationalismus und Positivismus hinterlassen hätten, deren Eroberungszug zur Entzauberung der Natur sie aber

nicht negativ gesehen, sondern begrüßt habe. Weil übernehme aus dieser Tradition den materialistischen Naturbegriff, wie er in der klassischen Tradition des Szientismus besonders in Frankreich vertreten wurde. Unter dem Einfluss des materialistischen Pantheismus Spinozas, der Alptraumvision eines gottlosen Weltalls von Jean Paul sowie Pascals Erfahrung des Schweigens der unendlichen Räume begreife Weil den Kosmos als vollständig determiniert, mit der Folge, dass Gott als abwesend gedacht werden müsse.

Aber diese Abwesenheit Gottes zeige sich nicht nur in ihrer kosmischen Dimension, sondern auch auf der gesellschaftlichen Ebene, so in der Entpersönlichung des gesellschaftlichen Lebens und in der Transformation des Menschen in ein manipulierbares Ding. »Der Tod Gottes findet in den Seelen der Opfer der modernen hochtechnisierten Gesellschaft statt; er geschieht im Innern des Industriearbeiters, im Häftling des Konzentrationslagers, im Individuum, das unter totalitärem Terror, unter bürokratischer Unterdrückung oder unter mechanisierter Kriegsführung zu leben hat.« (175)

Simone Weils Reflexionen arbeiteten sich an den Tatsachen dieser gesellschaftlichen Entfremdung, aber auch an den Erfahrungen der Entwürdigung in der Industriearbeit, in Krieg und Terror sowie vor allem in den Konzentrationslagern ab und suchten nach einer religiösen Deutung dieser Erfahrungen.

Mit Blick auf die Industriearbeit entwickle Weil »eine ›Mystik der Werk-tätigen‹, und ihre wichtigsten Kategorien, mit denen sie die Realität der Transzendenz zu erfassen sucht, sind Arbeit, Leiden, Zufall, Zwang und Materie. Sie brachte es fertig, eine Erfahrung göttlicher Liebe aus Fakten herauszulesen, die einer solchen offensichtlich Hohn sprachen. Sie entdeckte so das Übernatürliche auch und gerade in der Erniedrigung und Abtötung Gottes: im sinnlosen Leiden und Sterben der Konzentrationslager, in vergeblich verausgabter körperlicher Arbeit.« (177)

Es seien zum einen die Entmenschlichung und die politische und ökonomische Unterdrückung in der Fabrik, aber auch auf dem Schlachtfeld des Krieges, die Weil in ihren frühen Essays thematisiert. Problematisch ist jedoch für Taubes – und diese Kritik ist mehr als berechtigt –, dass Weil die Abgründe der Misere und Unmenschlichkeit ihrer Zeit von ihren historischen Ursachen ablöse und in überzeitliche theologische Kategorien überführe.

Als sich Weils Sicht des menschlichen Unglücks herausbildete, standen ihr das hoffnungslose Schicksal der französischen Arbeiter, der politische Terror und die Folterlager von Franco-Spanien und Hitler-

Deutschland vor Augen. Aber in ihren religiösen Schriften setze sie sich ab von diesen ökonomischen und politischen Realitäten hinter ebendiesem Unglück, das sie über das Leid hinaus als totale Entwurzelung des Lebens in gesellschaftlicher, psychologischer und physischer Hinsicht deute (vgl. 183). Sie interpretiere diese Realitäten als Manifestation der *Grundmisere* des Menschen überhaupt und suche aus dem schlimmsten Leiden noch einen theologischen Sinn und eine Funktion für die Erlösung zu ziehen. So machten die Hoffnungslosigkeit und Entwurzelung das *Wesen* des Menschen offenbar. Das Gefühl der menschlichen Ohnmacht hätte Weil so stark beherrscht, dass sie an eine Möglichkeit der Befreiung nicht mehr glaubte – was sie dazu brachte, »das eigentliche spirituelle Schicksal des Menschen in Begriffen des Leidens zu denken, gleichviel welcher Not und Pein er unterworfen sein würde« (183).

Neben den Erfahrungen der Industriearbeiter\*innen sind es die der Menschen in den Konzentrationslagern, die Susan Taubes in ihren äußerst dichten Ausführungen thematisiert. Simone Weil ringe darum, eine Konzeption göttlicher Gnade zu finden, die es ermögliche, angesichts der Erfahrung eines Menschen, der die Folterungen des Konzentrationslagers erleiden und die Auslöschung seiner ganzen Familie mitmachen musste, »an das göttliche Erbarmen zu glauben, oder eine ganz andere Auffassung von ihm gewinnen muss« (177f.); und es wird zu ihrer zentralen Frage, wie Menschen noch einen Funken von Selbstwertgefühl bewahren und so einen noch so kleinen Teil ihrer Seele vor der Zerstörung von außen schützen könnten. »Für Simone Weil hat das Übernatürliche genau diese Funktion.« (179) Es steht gegen die Absurdität, welche die Menschen zu Dingen mache und Leib und Seele in einer Kausalkette gefangen halte, die so unentrinnbar sei wie das Gesetz der Schwerkraft.

Weil habe zwar die Tatsache der Konzentrationslager als stärkste Infragestellung der Religion erkannt. Sie sei allerdings, so Taubes in ihrer Kritik, durch ihre Suche nach dem *übernatürlichen* Nutzen des menschlichen Leidens »ganz gegen ihre Intention zu einer Waffe in den Händen jener geworden, die von eben solcher Menschenschindung profitieren. [...] Ihre Identifizierung mit den Geschundenen und Geschlagenen war total; dies macht ihre Stellung als Fürsprecherin für den theologischen Wert des Leidens nur um so tragischer.« (184)

Für Taubes spielt es keine entscheidende Rolle, ob Simone Weil eine orthodoxe Christin, und man könnte ergänzen: Gnostikerin, Stoikerin oder Jüdin war, obwohl sie allen diesen Spuren in Weils Denken nachgeht; zentral war für sie, dass die Botschaft Weils »sowohl in ihren

Einsichten als auch in ihren Mehrdeutigkeiten sich erst [...] vor dem Hintergrund der tragischen Niederlage der revolutionären Bewegungen, auf denen die Hoffnung auf eine neue Humanität ruhten« (188), erschließt. So möchte Taubes Weils Mystik auf ihre damalige Gesellschaftsdiagnose beziehen und ihre Theologie auf der Basis der menschlichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Welt erschließen, indem sie deren religiöse Überlegungen als einen Versuch darstellt, »zu einer Konzeption von Gott, Glauben und dem Übernatürlichen zu kommen, die auf der modernen Erfahrung eines Verlusts traditionellen Glaubens und näherhin auf einer ›condition humaine‹ beruht, die von einer Entmenschlichung des Menschen durch mechanisierte Produktion, Kriegführung und Terror gekennzeichnet ist« (188).

Obwohl Simone Weils Analyse der Krisen der modernen Gesellschaft und ihre Einsichten sehr erhellend und scharfsinnig seien, so ein erstes Fazit von Susan Taubes, sei ihre Methode insgesamt zu unkritisch und inkonsistent. So gerieten ihr auf der einen Seite die besonderen Bedingungen der zeitgenössischen Gesellschaft zu ewigen Bedingungen des gesellschaftlichen Daseins, die in der ›Natur der Dinge‹ verankert seien, während auf der anderen Seite generelle Gesetze des Sozialen so eingeführt würden, als seien sie von den besonderen historischen Bedingungen unabhängige Realitäten (vgl. 263). Zwar lasse sich der Vorwurf des Quietismus nicht halten, allein aufgrund ihres politischen Engagements. Doch Weils Fatalismus gewinne schließlich die Oberhand und bilde auch die Brücke zu ihrer theologischen Wende.

Wann Simone Weil die Wendung von einer säkular-atheistischen hin zu einer religiösen Denkweise vollzogen hat, vermag Taubes nicht klar zu sagen. Allerdings würden bereits in ihren politischen Schriften Grundzüge ihrer Religiosität deutlich, die gekennzeichnet seien von einem tiefgehenden Fatalismus und von einer Resignation, die sie auch in diesen Texten schon in der Verzweiflung der Person Jesu an seiner Sendung sehe. In dieser Situation sei von einer Erfahrung übernatürlicher Liebe noch nicht die Rede, sondern mit dem zunehmenden Gefühl der Schicksalsunterworfenheit rücke die Bedeutung menschlichen Unglücks in das Zentrum ihres Denkens. »Das äußerste Leid des Menschen in Fabrikarbeit und Krieg legt das Elend als Wesenszug des Menschen bloß.« (284) Dieser Gedanke werde expliziert in Texten Simone Weils, die sie zu Beginn des Zweiten Weltkrieges verfasst hat und die sich zum einen mit der Erfahrung des Krieges in dem Essay über die *Illias* und zum anderen in Texten mit den Erfahrungen in der Industriearbeit beschäftigen. Taubes zeigt an Weils Interpretation des Homerischen Epos über den Trojanischen Krieg, welche klare tragische

Einsicht sie habe, »gerade so, als hätte ihr Geist zwischen der verzweifelten Suche nach einer Lösung der gesellschaftlichen Probleme und dem Bedürfnis nach einer religiösen Erklärung für menschliches Leid einen Schwebezustand gefunden, der es ihr erlaubte, die ungeheure Niedergeschlagenheit für sich selbst sprechen zu lassen, ohne nach Lösungen oder Erklärungen zu suchen« (285).

In dieser Bloßlegung menschlichen Elends in Gestalt eines göttlichen und menschlichen Wesens, das sich, geschwächt vom Unglück, im Totenkampf von Gott und den Menschen verlassen fühlt, sehe sie eine Tragik und konstatiere eine Ähnlichkeit zwischen der *Illias* und dem neutestamentlichen Passionsgeschehen. Dabei komme es zu einer ersten Würdigung der christlichen Botschaft.

Daneben sei es die Erfahrung der Dehumanisierung durch die versklavende Fabrikarbeit, die dazu geführt habe, dass sich Weil in ihrer Suche nach einer religiösen Antwort auf das menschliche Leid dem Christentum annäherte, das sie im Unterschied zu Nietzsche affirmativ als Sklavenreligion verstanden habe. Dabei identifizierte sie sich vor allem mit dem christlichen Gedanken der Unwürdigkeit des Menschen. Die Bedeutung des Christentums sah sie darin, dass es nicht nach einem übernatürlichen Heilmittel für Leiden suche, sondern im gekreuzigten und erniedrigten Gott eine religiöse Antwort auf das Leiden gebe.

Weils Identifikation mit den Unterdrückten führe allerdings, so Taubes, zu einer Gesellschaftsanalyse, die die herrschenden Verhältnisse nicht in Frage stelle, »sondern nur in Gestalt des Kreuzes perpetuiert, nämlich in der eines gottgewollten Kreuzes, an dem die spirituellen Tugenden der Opfer erst geprüft und kultiviert werden müssen« (285). Dass sich das Christentum vornehmlich an die Mühseligen und Beladenen richtet, sei für Weil ausreichend, um ihre Überzeugung zu rechtfertigen, dass allein das Kreuz genügt und es sogar leichter falle zu glauben, wenn die Evangelien die Auferstehung Jesu Christi vermieden hätten. Damit, so Taubes, reduziere Weil die christliche Botschaft auf das nackte Kreuz, das dadurch aber seinen spezifischen christlichen Inhalt im Zusammenhang mit der Auferstehung verliere. »Ohne solche Hoffnung aber wird das Kreuz zum Äquivalent einer stoischen Resignation vor der Ordnung der Welt.« (187) Weil unterschlage damit den eschatologischen Kern der christlichen Botschaft, denn alle Symbole des Christentums, auch das nackte Kreuz, seien Hoffnungsbotschaft. Denn im Kreuz, so die Jüdin Susan Taubes in ihrer tiefen Deutung dieses zentralen christlichen Symbols, »kommt die Verlassenheit selbst zum Sprechen und gibt denen, die ihr ›Unglück‹ in dumpfer Verzweiflung isoliert hätte, eine gemeinsame Sprache der Hoffnung« (324). Die

christliche Botschaft bedeute eben nicht Resignation vor dem unveränderlich-unvermeidlichen Schicksal des Menschen, sondern sei von einem revolutionären Geist durchweht.

Simone Weils Angriff ziele letztlich, so Susan Taubes, »mitten ins Herz der messianischen Religion: in die Hoffnung auf Erlösung« (402). Während die humanistischen Religionskritiker der Religion vorwerfen, dass diese, statt auf ein irdisches Reich Gottes zu hoffen, dieses in ein Jenseits verlagert hätten, verwirft Weil die messianische Vision als solche. Dabei werde nicht nur die Hoffnung des Menschen, sondern »auch noch das Übernatürliche von jedem Hoffnungsschimmer gereinigt: Leiden ist in dem Maße erlösend, als es Hoffnung ausschließt« (402).

Und hier ist auch für Taubes die Grenze der Vergleichbarkeit von griechischer *Illias* und christlicher Passionsgeschichte erreicht. Während Simone Weil in beiden Erzählungen den gleichen Geist der Wahrheit sehe, betont Taubes, dass das Leiden jeweils eine ganz verschiedene Deutung in der *Illias* und im Evangelium erfahre, in jenem als Schicksal, in diesem aber als Hoffnung. Auch verwische Weil die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz. »Denn das Übernatürliche ist im Grunde identisch mit der Fähigkeit des Menschen zum Übernatürlichen. Transzendent ist Gott nur hinsichtlich dessen, was existiert: er kann nie gegenwärtig werden; aber aus demselben Grund ist Gott auch dem Verlangen der Seele nach ihm immanent.« (328) So komme in Simone Weils Gnadenlehre nichts hinzu, Gnade sei nur die proportionale Entsprechung zur Leere, Gnade sei die Leere, und darin im Extremfall Erfahrung der Abwesenheit Gottes.

Mehrfach hat Taubes schon angedeutet, dass Ethik eine *tabula rasa* in Weils Denken ist. Dabei führe ihre Idee von der Unmöglichkeit des Guten zu einer trans-ethischen Konzeption des Guten, die mit einer Ontologisierung der ethischen Maßstäbe von Gut und Böse einhergehe und damit die Grundlagen menschlicher Gerechtigkeit und Tugend unterhöhle. Trotzdem sei Weil nicht moralisch indifferent, sondern von einem moralischen Absolutheitsanspruch durchdrungen, der von einer Heiligkeit des Menschen ausgehe. Aber statt dieses Heilige in jedem Menschen und damit den Grund für ein solch unausgesprochenes Vertrauen zu untersuchen, entferne sie das Heilige am Menschen, so Taubes' Kritik, »von der ›natürlichen‹ Sphäre gesellschaftlich lebender Menschenwesen [...] und damit gänzlich aus dem Zusammenhang der zwischenmenschlichen Beziehungen« (379). Auch richte sich dieses Plädoyer für das Heilige nicht an alle Menschen. »In dem Moment nämlich, in dem wir Ungerechtigkeit als Notwendigkeit betrachten, kann das moralische Absolutum nicht mehr als eine Forderung nach universeller

Gerechtigkeit begriffen werden, sondern diene nur noch als Heiligung der Erwählten.« (385) Weils moralische Haltung sei in ihrem Wesen elitär, selbst wenn es die Unterdrückten sind, die die Elite ausmachen.

Während die Erwählten aus der Masse der Unterdrückten berufen würden, seien die Unterdrücker Teil des Mechanismus materieller Notwendigkeit. Damit aber werde jedes moralische Absolute widersinnig. Taubes wirft Weil zu Recht vor, dass sie dem moralischen Bankrott auch noch eine übernatürliche Bedeutung abgewinnen wolle. Stattdessen solle sie angesichts der unerhörten Ereignisse dieses Jahrhunderts eher ihre Verwirrung eingestehen.

So lautet das Fazit von Susan Taubes, »dass Simone Weil in ihren frühen Essays sehr wohl eine eindringliche Diagnose menschlicher Entfremdung in der zeitgenössischen Gesellschaft leistet, in ihrer späteren Mystik hingegen die menschliche Situation in eine Sprache übersetzt, die deren Widersprüche perpetuiert und ihre repressiven Züge zu göttlichen Kategorien sublimiert« (467). Taubes bleibt aber nicht bei dieser Einschätzung stehen, sondern setzt sich zum Ziel, Weils »Vorstellung von der Abwesenheit Gottes als eine Bedingung für eine Art von Heiligkeit und damit auch für eine *transtheistische* Religion (zu) betrachten« (466, Herv. i.O.), indem sie sich vor allem den antitheistischen Elementen in Weils Theologie zuwendet.

Simone Weil war sich, so Taubes, darüber im Klaren, dass der alte Grund und Rahmen des Glaubens zerfallen war; daraufhin habe sie sich (wie Nietzsche) für den *Verzicht auf Gott* als einen Weg zu Reinigung und Gnade entschieden. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes war die treibende Kraft ihrer Überlegungen. Doch ihre Theologie der atheistischen Reinigung und des abwesenden Gottes setze das Kalkül der Theodizee – nach Taubes eine *negative Theodizee* – wieder ein und falle »auf das theistische Weltbild zurück, das nun aber fast nicht mehr zu unterscheiden ist von seinem Schatten: dem Nihilismus« (480). Dies unterscheidet sie, so Taubes, vom Denken Nietzsches, das einen Ansatz biete, den aus dem christlichen Theismus hervorgegangenen Nihilismus zu überwinden. Denn: »In der Rede vom Tode Gottes wurde die messianische Vision vom emanzipierten spirituellen Menschen, der jenseits von Gut und Böse aus Gnade lebt, in neuer Form wiedergeboren.« (480) Eine Vision, der sich Susan Taubes wohl eher als der Simone Weils anzuschließen vermochte.

## ⇒ Schluss

Es ist eine der unverständlichen Geschichten in der Rezeption einer wichtigen Denkerin des 20. Jahrhunderts, dass ihre Studien zu Heidegger und zur Tragödie sowie ihre umfassende und differenzierte Auseinandersetzung mit dem Werk Simone Weils in der Literatur bis vor einigen Jahren nicht zur Kenntnis genommen wurden. Im Unterschied zu bisherigen Forschungen gelingt es Susan Taubes in ihrer kritischen Auseinandersetzung überzeugend, die Zusammenhänge zwischen der politischen und der religiösen Seite von Weils Denken aufzuzeigen; zwei Aspekte, die in verschiedenen Rezeptionsphasen von Simone Weils Werk kaum aufeinander bezogen wurden und häufig dazu führten, dass der eine oder der andere Aspekt ihres Denkens ignoriert wurde. Die Hoffnung ist, dass dieses Defizit durch diese Ausgabe und die neu entstehende Sekundärliteratur, z.B. die Arbeiten von Elliot Wolfson (2023), Sigrid Weigel und Christina Pareigis, behoben wird.

Dem Vorwort von Sigrid Weigel und dem Nachwort von Thomas Macho und Johannes Steizinger gelingt es, die einzelnen Schriften Susan Taubes' ein wenig in den Kontext ihres Schreibens und Lebens einzuordnen. Ein Lob sei auch den Übersetzern Rüdiger Hentschel und Konrad Honsel ausgesprochen, die insbesondere den Text der umfangreichen Dissertation sehr gut lesbar gemacht haben und leserfreundlich die bibliographischen Hinweise zu den deutschen Textausgaben Simone Weils in die Anmerkungen und das Literaturverzeichnis mit aufgenommen haben. Ein Sachkommentar, ein kommentiertes Namensverzeichnis (mit Seitenangaben) und ein Inventar des Nachlasses von Susan Taubes (erstellt von Christina Pareigis und Sigrid Weigel) runden diesen hervorragenden Band ab.

## ⇒ Literaturverzeichnis

- Heidegger Martin (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Pareigis, Christina (2020): *Susan Taubes. Eine intellektuelle Biographie*, Göttingen: Wallstein.
- Pètremont, Simone (1987): *Simone Weil. Ein Leben*, Leipzig: Universitätsverlag.
- Rentsch, Thomas (2013): »Sein und Zeit« Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2. Aufl., 48–74.
- Taubes, Susan (1995): *Scheiden tut weh*, München: Matthes & Seitz (engl. Ausgabe unter dem Titel: *Divorcing* (1969); Neuausgabe (2021) unter dem Titel: *Nach Amerika und zurück im Sarg*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Taubes, Susan (2011): *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950–1951*, Bd. 1, hg. u. kommentiert von Christina Pareigis, Paderborn: Fink.
- Taubes, Susan (2014): *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, Bd. 2, hg. u. kommentiert von Christina Pareigis, Paderborn: Fink.
- Taubes, Susan (2015): *Prosaschriften*, hg. u. kommentiert von Christina Pareigis, Paderborn: Fink.
- Weigel, Sigrid (2002): *Die Religionsphilosophin Susan Taubes. »Negative Theologie« als Kulturtheorie der Moderne*, in: Greiner, Bernhard/Schmidt, Christoph (Hg.): *Arche Noah: die Idee der »Kultur« im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg i.Br.: Rombach.
- Weigel, Sigrid (2004): *Zwischen Religionsphilosophie und Kulturgeschichte. Susan Taubes zur Geburt der Tragödie und zur negativen Theologie der Moderne*, in: dies.: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte: Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München: Fink, 127–145.
- Wolfson, Elliot (2022): *Gnosis and the Covert Theology of Antitheology. Heidegger, Apocalypticism, and Gnosticism in Susan und Jacob Taubes*, in: Kopp-Oberstebrink, Herbert/von Sass, Hartmut (Hg.): *Depeche Mode. Jacob Taubes between Politics, Philosophy and Religion*, Leiden/Boston: Brill, 151–202.

Wolfson, Elliot (2023): *The Philosophical Pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, Stanford, California: Stanford University Press.

Wolfson, Elliot (2024): *Brokenness of Being und Erracy of ontological truth: Susan Taubes's Critics of Heidegger's Seinsdenken*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 32, 83–132.

---

Christoph Lienkamp, \*1960, Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Universität, PH und KH in Freiburg und Lehrer am dortigen Deutsch-Französischen Gymnasium (Christoph.Lienkamp@t-online.de).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Lienkamp, Christoph (2026): Rezension: Zwischen Revolte und negativer Theologie. Zum Erscheinen der Philosophischen Schriften von Susan Taubes (Ethik und Gesellschaft 1/2026: Kein Spiel. Wargaming und Serious Gaming im Zeitalter der KI). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2026-rez-11> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialethik**

**1/2026: Kein Spiel. Wargaming und Serious Gaming im Zeitalter der KI**

Gerhard Schreiber  
Kein Spiel. *Wargaming* und *Serious Gaming* im Zeitalter der KI. Zur Einleitung

Lukas Johrendt und Kathrin Bruder  
(K)eine Spiel-Moral? Ethik diesseits und jenseits des Kriegsspiels

Benedikt Bussmann  
Spielerisch in den Abgrund blicken

Isabelle Fries  
Ein Spielverderber namens Ernst  
Metaethische Reflexionen zu Wargames und Serious Games

Lukas Ohly  
Können KI-Trainingsspiele Kriege humanisieren?

Sylvia Kühne  
Playful technologies?  
Über Anspruch und Risiko von Künstlicher Intelligenz im Wargaming

Marie-Christin Barleben  
Peacegaming. Oder wie wir spielend Frieden lernen

Max Tretter  
Digital Sovereignty and Video Games