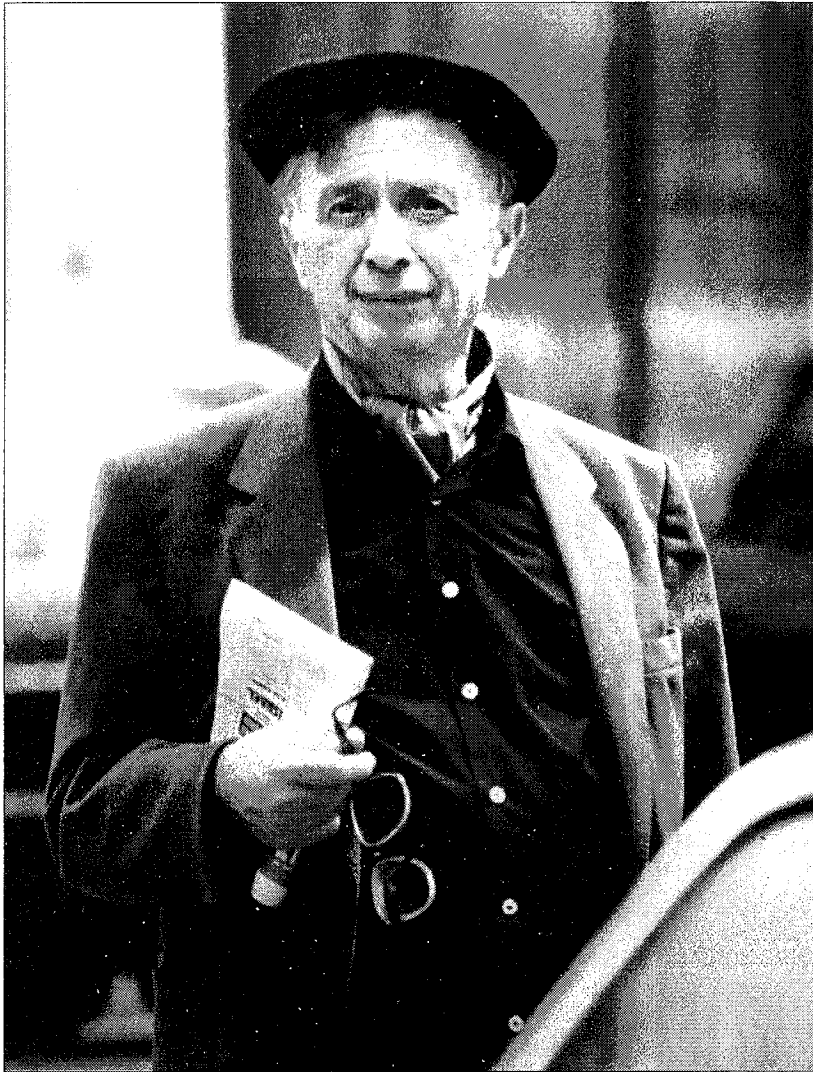


Abendländische Eschatologie

Ad Jacob Taubes

herausgegeben von

Richard Faber / Eveline Goodman-Thau / Thomas Macho



Königshausen & Neumann

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2001
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 978-3-8260-2123-7
www.koenigshausen-neumann.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	
<i>Eveline Goodman-Thau:</i> Auf der Kreuzung von Geschichte und Freiheit – Abendländische Eschatologie an der Jahrtausendwende	27
I. Kommentare zur <i>Abendländischen Eschatologie</i>	
<i>Hubert Cancik:</i> Antike Eschatologie. Zur Kritik von Jacob Taubes' Geschichte der Apokalypik	43
<i>Bernhard Lang:</i> Vom <i>deus ludens</i> zum <i>deus victor</i> . Paradigmen biblischer Eschatologie	61
<i>Jürgen Ebach:</i> Zeit als Frist. Zur Lektüre der Apokalypse-Abschnitte in der <i>Abendländischen Eschatologie</i>	75
<i>Christoph Schulte:</i> PAULUS	93
<i>Carsten Colpe:</i> „Das eschatologische Widerlager der Politik“. Zu Jacob Taubes' Gnosisbild	105
<i>Thomas Ruster:</i> Vater der katholischen Kirche? Der Streit um Augustins Eschatologie.....	131
<i>Hans-Jürgen Goertz:</i> „Dran, dran, weyl ir tag habt“. Apokalyptik bei Jacob Taubes und Thomas Müntzer	153
<i>Michael Reiter:</i> Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte. Über G. E. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“	165
<i>Wolf-Daniel Hartwich:</i> Apokalyptik der Vernunft. Die eschatologische Ästhetik Kants und Schillers.....	181
<i>Horst Folkers:</i> Philosophie der Geschichte bei Hegel und Taubes und geschichtliche Philosophie seit dem späten Schelling.....	193
<i>Manfred Lauer mann:</i> Materialistische oder apokalyptische Geschichtsphilosophie? Jacob Taubes' Tractata ad Karl Marx.....	221
<i>David Fopp:</i> Wirklichkeit und Vernunft. Zum Ort der Ewigkeit in Taubes' Kierkegaardinterpretation und in Kierkegaards <i>Begriff Angst</i>	239

II. Einige Ergänzungen zur *Abendländischen Eschatologie*

<i>Thomas Schneider:</i> Der Paulinismus und sein Preis. Jacob Taubes über Thomas Hobbes.....	265
<i>Richard Faber:</i> Romantischer Messianismus. Über Novalis' „Die Christenheit oder Europa“	277
<i>Thomas Schröder:</i> Eschatologie oder Geschichtsphilosophie. Das Fehlen Friedrich Hölderlins in den Texten Jacob Taubes'.....	289
<i>Wolfgang Dreßen:</i> Die Krise ist permanent geworden: <i>Arena oder freier Himmel</i> . Über Jacob Taubes' Anarchismus	301
<i>Karlheinz Barck:</i> Jacob Taubes und der Surrealismus	311

III. Einige Voraussetzungen der *Abendländischen Eschatologie*

<i>Ursula Baatz:</i> Ein Anstoß zur <i>Abendländischen Eschatologie</i> . Hans Urs von Balthasars <i>Apokalypse der deutschen Seele</i>	321
<i>Romano Pacci:</i> Die Angst und das Nichts. Überlegungen zu Heideggers „Was ist Metaphysik?“	331
<i>Andreas Urs Sommer:</i> Eschatologie oder Ewige Wiederkunft? Friedrich Nietzsche und Jacob Taubes	341
<i>Klaus Kreppel:</i> „Erwartung ist das Symbol des Sozialismus“. Reflexionen über Paul Tillichs <i>Die sozialistische Entscheidung</i>	355
<i>Andreas Urs Sommer:</i> „Pathos der Revolution“ im „stahlharten Gehäuse“ des „Verhängnisses“. Marginalien zum Thema „Max Weber bei Jacob Taubes“	365

IV. Die *Abendländische Eschatologie* im Vergleich

<i>Norbert Hofmann:</i> Nicht mehr. Noch nicht. Günther Anders und Jacob Taubes.....	375
<i>Dieter Schellong:</i> Jacob Taubes zu Karl Barth	385
<i>Ottmar John:</i> Befreiung versus Entwicklung. Zum eschatologischen Grundimpuls der Befreiungstheologie.....	395
<i>Günter Hartung:</i> Jacob Taubes und Walter Benjamin.....	413

<i>Eveline Goodman-Thau:</i> Prophet und Priester im Kampf um die Geschichte Israels mit Gott. Die politische Theologie von Martin Buber und Jacob Taubes	431
<i>Manfred Voigts:</i> Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Eine problematische Beziehung, dargestellt anhand der erhaltenen Briefe	447
<i>Evelyn Adunka:</i> Jacob Taubes und Friedrich Heer. Über die Beziehung zwischen Judentum und Christentum	465
<i>Micha Brumlik:</i> Jacob Taubes und die Kritische Theorie	473
<i>Michael Jaeger:</i> Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens.....	485
<i>Johannes Reipen:</i> „Gegenstrebige Fügung“! – Jacob Taubes ad Carl Schmitt	509
<i>Thomas Macho:</i> Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes. Zur Frage nach dem Preis des Messianismus	531
<i>Thomas Macho:</i> Moderne Gnosis ? Zum Einfluß Simone Weils auf Jacob und Susan Taubes	545
<i>Josef R. Lawitschka:</i> Jacob Taubes – Bibliographie.....	561

Vater der katholischen Kirche? Der Streit um Augustins Eschatologie

1. Taubes über Augustin

Augustin ist der große Antipode zu Taubes' eigener Eschatologie. Er steht innerhalb der *Abendländischen Eschatologie* für das Erlöschen der Hoffnung auf das Reich Gottes auf Erden und damit für die Erledigung jenes gegenweltlichen Impulses, den Taubes von der jüdischen Apokalyptik an bis zu seinen säkularen Fortführungen in der Neuzeit, bis zu Hegel, Kierkegaard und Marx verfolgt und den er selbst vertritt. Taubes plaziert den nordafrikanischen Kirchenvater am Abschluß einer Entwicklung, die vom Beginn des Christentums an zu einem immer weiteren Umdeuten und Verstummen der Eschatologie geführt hat. Die Befreiung von der Knechtschaft dieser Welt wird schon bei Paulus¹, dann vollends bei Johannes in die Mystik verschoben. Die Parusieverzögerung tut ihre Wirkung und öffnet das Christentum den Einflüssen der Mysterienkulte und der Gnosis. Die Erwartung des Kommenden wandelt sich zur Freude über die Nähe des Gekommenen, der Geber selbst ist die Gabe geworden, und Welt wie Geschichte bleiben davon unbehelligt. Bei Origenes ist die Eschatologie bereits ganz zum Drama der Seele umgestaltet. Die Enteschatologisierung hat schon vor der konstantinischen Wende eingesetzt, der christliche Imperator findet ein staatsfreundliches Christentum vor. Schon Tertullian bittet darum, das Ende nicht mehr erleben zu müssen, und betet für die Fortdauer des römischen Reiches. Dieser Zustand wird nun durch Augustin „ideell [...] befestigt“.² Er löscht den Chiliasmus, die Erwartung des tausendjährigen Reiches der Herrschaft Christi und seiner Heiligen, aus, indem er seinen zukünftigen Sinn in die Vergangenheit umkehrt: Das Reich Christi ist in der Kirche bereits angebrochen; das tausendjährige Reich ist nichts anderes als die Herrschaft der Kirche in der Zeit, die mit dem Kommen Christi begonnen hat. Die Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche nimmt dem Christentum die eschatologische Sprengkraft. Für die Geschichte ist nichts Neues mehr zu erwarten, für die theologische Deutung ist sie damit irrelevant geworden. Die Hoffnung richtet sich allein noch auf das Jenseits, zu dem die Gläubigen auf ihrer irdischen Pilgerfahrt unterwegs sind. Zugleich mit dieser Auslöschung des apokalyptisch-eschatologischen Funkens gelingt es Augustin, die katholische Kirche in die Strukturen des römischen Reiches einrücken zu lassen und dessen Selbstverständnis mit dem des christlichen Glaubens zu vereinbaren. Denn, so Taubes, gegen Ende des 3. Jahrhunderts hat sich das um seine innere Einheit bemühte

¹ In der *Abendländischen Eschatologie* (München 1991) ordnet Taubes Paulus der genannten Entwicklung zu („Wende von der christlichen Apokalyptik zur christlichen Gnosis“: S. 67), während er im Spätwerk *Die Politische Theologie des Paulus* (München 1993) stärker das befreiende, „marcionitische“ Potential des Paulus herausarbeitet. In seiner Paulus-Interpretation vollzieht sich kein Bruch, wohl aber eine deutlich andere Akzentsetzung.

² Taubes, *Abendländische Eschatologie* ebd. S. 76; zum Vorhergehenden S. 65 ff.

römische Reich selbst als „Kirche“ formiert. Es faßte die Linien der politischen Religion Roms, der Mysterienkulte und des Neuplatonismus zusammen, verstand sich als Gemeinschaft der Gläubigen inklusive Kult und einer strengen Orthodoxie und wollte darin seinen Zusammenhalt wiedergewinnen. „Nur darum kann die römisch-katholische Kirche in den Organismus des römischen Reiches hineinwachsen, weil das heidnisch römische Reich im dritten Jahrhundert selbst eine Kirche ist.“³ Das Christentum war offenbar mehr als das synkretistische Heidentum geeignet, die religiöse Klammer für diese Art von Reichs-Kirche bereitzustellen, die dann Geschichte machen sollte. Diesseits und Jenseits sind hier zur Einheit verbunden, der Staat bildet nur einen Teil ihrer äußeren Wirklichkeit.

Bereits in dieser ersten geschichtlichen Zuordnung erkennt Taubes in Augustin den „Vater der katholischen Kirche“.⁴ Mit seinem Buch vom Gottesstaat habe er „das Fundament für das Heilige Römische Reich des Mittelalters, das von Konstantin bis in die deutsche Kaiserzeit reicht“, gelegt; was Augustin begründet hat, endet „im christlichen Europa im abendländischen Heiligen Römischen Reich“.⁵ Die allgemeine Eschatologie ist im mittelalterlich-christlichen System zurückgedrängt und tritt nur noch in den Häresien auf. Statt ihrer dominiert eine individuelle Eschatologie, die die Seelen der Gläubigen auf ihre Existenz im Jenseits vorbereitet. Im mittelalterlichen Gottesstaat, der auf Augustins Theologie errichtet wurde, ist das Gegenüber von Staat und Kirche aufgehoben. Der Staat ist in den *corpus christianorum* eingefügt und in Begründung und Aufgabe wesentlich auf Gott gerichtet. Stand der christliche Glaube einst feindlich gegen die weltliche Herrschaft, so gibt es nun in seinem Raum einen theonomen Staat. Erst Joachim von Fiore entfesselt wieder jenen eschatologischen Sprengstoff, den Augustin in die Kirche gebannt hatte, und bedroht damit das Prinzip der katholischen Kirche. Nach Joachim wird auf die Zeit der Papstkirche innergeschichtlich die Zeit des Geistes folgen.⁶ Die Endgültigkeit des bestehenden Zustandes, die Augustin postulierte, ist damit aus den Angeln gehoben, das Christentum entläßt aus sich wieder ein geschichtliches Projekt: Die Neuzeit beginnt.

In einem zweiten Reflexionsgang stützt und vertieft Taubes seine Augustin-Deutung. Will man den Unterschied zwischen christlich-mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken bezeichnen, so stößt man nach Taubes auf die unterschiedlichen Denkformen Analogie und Dialektik.⁷ In diesen Denkformen drücken sich die unterschiedlichen Weltbilder aus: das ptolemäische, das ein Oben und ein Unten und eine Mitte des Kosmos kennt, und das kopernikanische, für das ein Oben und Unten nicht mehr gilt. Unter der Voraussetzung, daß die eschatologische Erwartung des kommenden Reiches in der Kirche aufgehört und dementsprechend eine horizontale Geschichtsdeutung christlich ihr Recht verloren hat, läßt sich die augustinische Dualität von Gottesstaat und Weltstaat als Ausdruck des ptolemäisch-mittelalterlichen Weltbildes verstehen und auf einer vertikalen Achse abbilden. *Civitas Dei* und *civitas terrena* verhalten sich zueinan-

der wie Himmel und Erde, wie oben und unten. Sie korrespondieren miteinander im Prinzip der Analogie bzw. der Repräsentation. Die Kirche auf Erden repräsentiert den himmlischen Gottesstaat. Die hierarchische Ordnung in Kirche und Gesellschaft, die sie vertritt, steht in Analogie zur Hierarchie in den Himmeln und ist ein Abbild davon.⁸ Taubes ortet in diesem Denken das platonische Urbild-Abbild-Schema, das durch die kosmologische Architektur des ptolemäischen Weltbildes seine Plausibilität erfährt. Das Streben des Abbildes muß dahin gehen, sich dem Urbild in größtmöglicher Steigerung anzunähern. In der Liturgie der Messe vollzieht sich symbolisch die erstrebte Einigung von himmlischer und irdischer Welt, und die Kirche rückt sinnfällig in die Rolle der Mittlerin zwischen Christus und den Gläubigen. Die kopernikanische Wende, gegen die sich die römische Kirche lange gewehrt hat, verändert die Stellung des Menschen im Kosmos grundlegend. Das Prinzip der Analogie wird ebenso gegenstandslos wie die Mittlerstellung der Kirche, gegen die sich Luthers, in diesem Punkte schon neuzeitliche Theologie wandte. Die frühere kosmologische Spannung von Himmel und Erde zieht sich, wenn sie nicht pantheistisch aufgelöst wird, in die Pascalsche *Ordre du coeur* zurück und lebt als Dialektik der Innerlichkeit weiter, die den *Deus in nobis* entdeckt und schließlich nicht anders kann, als die Dialektik auch in Gott selbst hineinzuverlagern. „In einem kopernikanischen Universum kann eine Theologie, die ihre Symbole und Voraussetzungen ernst nimmt, nur nach der dialektischen Methode vorgehen“⁹, schärft Taubes mit Blick auf Karl Barth ein, für den eben das Prinzip der *analogia entis* der entscheidende Grund war, nicht katholisch zu werden. Wenn aber Augustin seine theologischen Lehren noch „ganz selbstverständlich in der Grammatik der Analogie“¹⁰ formulierte, ist er auch von daher noch einmal als repräsentativer Denker des mittelalterlich-katholischen Weltbildes erwiesen.

2. Unstimmigkeiten in Taubes' Augustin-Deutung

Die Position des Widerparts, die Augustin in der *Abendländischen Eschatologie* einnimmt, kann in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden. Insoweit Taubes über die bloße Nachzeichnung der Geistesgeschichte hinausgeht und, wie auch sein weiteres Lebenswerk zeigt, sich selbst zum Anwalt des „linken“ gegenweltlichen Impulses der biblischen und gnostischen Eschatologie macht, ist sein Hauptwerk im Ganzen ein „Anti-Augustinus“ und damit ein anti-katholisches Buch. So erklärt sich seine überklare Zuordnung der Theologie des Kirchenvaters, mit der er besticht, die aber die gelehrte Augustin-Forschung nur in Erstaunen setzen kann. Augustin ist wohl der meistinterpretierte Autor der christlichen Tradition, die Bücher über ihn füllen Bibliotheken, die Bibliographien Bücher, und er wäre es nicht, ließe sich bei ihm jene Eindeutigkeit antreffen, die Taubes an den Tag legt.¹¹ Sollte es Taubes zuletzt gelungen sein, den klar

³ Ebd. S. 79; zum Zusammenhang S. 77 ff und im Band *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hg. von Aleida Assmann u. a., der Aufsatz „Dialektik und Analogie“, S. 199 - 211, S. 200 f.

⁴ Taubes, *Dialektik und Analogie* ebd. S. 200.

⁵ Taubes, *Abendländische Eschatologie* a. a. O. Anm. 1, S. 79 u. 76; zum folgenden S. 79 ff.

⁶ Vgl. ebd. S. 81 ff.

⁷ Vgl. dazu Taubes, *Dialektik und Analogie* a. a. O. Anm. 3, S. 200 - 211; ders., *Abendländische Eschatologie*, a. a. O. Anm. 1, S. 87 - 89; S. 107 - 109.

⁸ Unbeabsichtigt hat Taubes mit dieser Kennzeichnung genau die Theologie des Dionysius Areopagita (um 500) wiedergegeben, vgl. Areopagita, Dionysius: *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*. Hg. und übersetzt von Walter Tritsch, München 1955.

⁹ Taubes, *Analogie und Dialektik*, a. a. O. Anm. 3, S. 206.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Eine thematisch geordnete Auswahl-Bibliographie zur Augustin-Forschung bis 1962 bietet Carl Andresen in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart* (Wege der Forschung Bd. V), Darmstadt 1962, S. 461 - 574. Einen Überblick über die Forschung von 1960 - 1980 gibt Andresen in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II* (Wege der Forschung CCCXXVII), Darmstadt 1981, S. 1 - 42.

umrissenen Kern der augustinischen Geschichtstheologie freizulegen, der den 22 Büchern über die Civitas Dei zugrunde liegt? Zweifel daran sind nicht nur angesichts der Entstehungsgeschichte des Buches angebracht, die sich über 15 Jahre, überschattet von dem heftigen antipelagianischen Kampf, hinzog.¹² Das Buch hinterläßt auch auf aufmerksame Leser den Eindruck von Uneinheitlichkeit.¹³ In der *Abendländischen Eschatologie* läßt sich allerdings bis auf eine einzige Stelle¹⁴ überhaupt keine Benutzung des immensen Werks Augustins nachweisen; die Vermutung drängt sich auf, daß Taubes sein Augustin-Bild ganz der übrigens auch spärlich angeführten Sekundärliteratur entnahm.¹⁵ Meine Vorbehalte gegen Taubes' Interpretation gehen aber weiter. Er hat, so will ich zu zeigen versuchen, Augustin in allen entscheidenden Punkten völlig mißverstanden: Weder läßt sich bei Augustins Theologie von Enteschatologisierung sprechen, noch ist Augustins Kennzeichnung als „Vater der katholischen Kirche“, als geistiger Urheber des heiligen römischen Reichs, des mittelalterlichen Gottesstaates zutreffend. Die Entgegensetzung von Analogie und Dialektik fällt ebenfalls bei Augustin dahin. Zum Beleg dieser Behauptungen möchte ich zunächst mit Blick auf weitere Augustin-Referenzen in Taubes' Schriften auf einige Unstimmigkeiten hinweisen, die das von ihm selbst gebotene Bild verunklaren, um sodann anhand der Deutung der Civitas-Lehre durch Wilhelm Kamlah einen – von der Sache her – pointierten Gegenentwurf zu Taubes vorzustellen.

Zu den Unstimmigkeiten: Auf S. 85 der *Abendländischen Eschatologie* bringt Taubes den Gegensatz von apokalyptischem Denken und der Theologie Augustins auf die Formel: ‚Reich Gottes auf Erden‘ versus ‚Kirche = Reich Gottes‘.¹⁶ Der Gleichklang der beiden Formulierungen fällt auf, ihre Gegensätzlichkeit ist auf den ersten Blick nicht zu erkennen. Zu verstehen soll wohl sein: Während das ‚Reich Gottes auf Erden‘ als kommendes erwartet wird und damit alle gegenwärtige Verwirklichung in Frage stellt und aufsprengt, ist für Augustin das Reich bereits gekommen und damit um seine kritische, eschatologische Funktion gebracht. Taubes sagt zur Ausdeutung der apokalyptischen Formel: „Es ist [...] die Vorstellung [...], die den gültigen Horizont eines Lebenskreises sprengt. Ein geschlossenes, gereiftes System, das in sich selbst den ruhenden Pol gefunden hat, sich selbst absolut gesetzt und alle sprengenden Gewalten eingedämmt hat, wird [...] aufgebrochen.“¹⁷ Die Oppositen zu Augustin bestünde nur, wenn von ihm gesagt werden könnte, er ließe die geschlossenen Systeme in sich ruhen.

Veröffentlichungen zu De civitate Dei (im folgenden DcD) – überwiegend aus dem anglo-amerikanischen Raum – verzeichnet Donnelly, Dorothy F.; Sherman, Mark A.: *Augustine's De civitate Dei. An Annotated Bibliography of Modern Criticism, 1960 - 1990*. Frankfurt/ New York 1991.

¹² Vgl. Brown, Peter: *Der Heilige Augustinus*. München 1973, S. 262 - 273.

¹³ „Da stockt es an allen Ecken und Enden. Es fehlt die Einheit und Konzentration. Immer wieder sinkt der Faden der Erzählung, verliert sich in weitläufigen Digressionen, bricht hin und her auch gänzlich ab, um dann plötzlich und stoßweise wieder aufgenommen zu werden“: Scholz, Heinrich: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Leipzig 1911, S. 14, zitiert nach C. Andresen. *Einführung in Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat Buch 11-22*. München 1991, S. VII. Andresen fügt ebd. hinzu: „der zweite Hauptteil zeigt deutliche Spuren der mangelnden Konzentrationsfähigkeit eines alternden Mannes.“

¹⁴ S. 79: DcD XX, S. 9.

¹⁵ S. dazu im folgenden Abschnitt 3.

¹⁶ Der Zusammenhang ist: Die joachimitische Theologie, mit der die apokalyptische Welle in die Neuzeit kommt, „zerstört die seit Augustin gültige Gleichung: Kirche = Reich Gottes“.

¹⁷ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, a. a. O. Anm. 1, S. 85.

Aber wenige Seiten vorher wird gerade dies für die Lehre vom Gottesstaat verneint und dessen kritische, sprengende Funktion für jeden Staat herausgestrichen: „Der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich wird für Augustin [...] zum Prinzip der Geschichte. [...] Ein Weltstaat [...], der nicht Gott zugewandt ist, verfällt den Dämonen. Der Gegensatz von göttlicher und dämonischer Wirklichkeit ist das innerste Motiv des augustinischen DcD. Der *civitas Dei* steht die *civitas terrena* gegenüber, die identisch ist mit der *civitas diaboli*.“¹⁸ Läßt sich ein größerer innergeschichtlicher Gegensatz als zwischen Gott und Diabolos aussagen? Oder sollte etwa Augustin hier nur eine bloß theoretische Möglichkeit der Weltstaaten erwogen haben und im übrigen der Auffassung sein, daß der Staat, mit dem er es zu tun hatte, der römische, immer schon Gott zugewandt ist? Tatsächlich aber übergeht Taubes den Gegensatz zwischen den beiden *civitates*, der überhaupt den Inhalt von Augustins Werk ausmacht, abgesehen von der zitierten Stelle vollständig (wenn er ihn hier auch als „innerstes Motiv“) bezeichnet, und liest Augustins Werk durchgehend im Licht der mittelalterlichen Einheit von Kirche und Staat, die dieser angeblich begründet haben soll. Dazu paßt, daß Taubes den apologetischen Charakter von DcD – die Verteidigung der Christen gegen den römisch-heidnischen Vorwurf, sie hätten dem öffentlichen Wohl des Reiches geschadet und den Fall Roms an Alarich verschuldet – mit keinem Wort erwähnt. Wenn es aber den apokalyptischen Wellen zukommt, gültige Horizonte zu sprengen und das Alte mit Blick auf das Neue vergangen sein zu lassen, dann trifft dies auf Augustins Civitas-Lehre, die nichts anderes ist als eine Aufsprengung der herrschenden römischen Staatsauffassung, in vollem Umfang zu. Von Taubes her wäre hier wohl zu erwidern: Zwar hat Augustin den römischen Reichsgedanken aufgebrochen, dafür aber die römische Kirche, zum Reich Gottes auf Erden erklärt, als den neuen ‚gültigen Horizont‘ errichtet, innerhalb dessen alle „sprengenden Gewalten eingedämmt“ sind. Vor diesem Einwand ist zu fragen, ob Augustin wirklich Kirche und Reich Gottes schlechthin gleichgesetzt hat – dazu später –; die apokalyptische, sprengende Funktion der augustinischen Lehre gegenüber dem römischen Reich wäre aber so und so nicht zu bestreiten und deshalb der angeführte Gegensatz hinfällig.

Eine zweite, mehrmals anzutreffende Unstimmigkeit betrifft die Zuweisung Augustins an das Prinzip der Analogie im Gegensatz zur nachkopernikanischen Dialektik. Taubes hat in verschiedenen Aufsätzen immer wieder einmal beiläufig auf Augustin Bezug genommen und ihn dort, losgelöst vom Problem der Eschatologie, durchaus in den Horizont dialektischen Denkens in der Theologie gerückt. Damit hat er ohne Zweifel etwas Richtiges gesehen. Schließlich ist, wie auch Taubes weiß, die Dialektik der Glaubensexistenz zuerst von Paulus „entdeckt“ worden, und Augustin ist in der Lehre von den zwei Bürgerschaften „nach dem Fleisch und nach dem Geist“ zu allererst Paulus-Exeget.¹⁹ Taubes würdigt ihn denn auch als den einzigen orthodoxen Theologen, der durch die Dialektik des Römerbriefes entscheidend beeinflußt wurde, nach ihm nur noch die großen ‚Häretiker‘ Marcion, Luther und Barth. „Ist es ein Zufall,

¹⁸ Ebd. S. 80.

¹⁹ S. das XIV. Buch von DcD. „[...] gibt es doch nicht mehr als zwei Arten menschlicher Gemeinschaft, die wir mit unserer Heiligen Schrift sehr wohl zwei Staaten (*civitates*) nennen können. Der eine besteht aus den Menschen, die nach dem Fleisch, der andere aus denen, die nach dem Geist leben wollen. [...] Zuerst müssen wir also sehen, was es heißt, nach dem Geist und nach dem Fleisch leben.“ XIV, 1 u. 2. Es folgt dann die grundlegende Exegese von Röm 8, 4 und Gal 5, 16 ff. Ich zitiere nach der Ausgabe Zürich 1991 in der Übersetzung von W. Thimme.

daß der orthodox-klassische *dux studiorum* der römisch-katholischen Philosophie und Theologie Thomas von Aquin und nicht Augustinus ist?²⁰ Wie soll damit zusammengehen, daß „alle Kirchenväter von Augustinus bis Thomas von Aquin“ ihre Theologie „ganz selbstverständlich in der Grammatik der Analogie“ formulierten?²¹ Oder sind etwa analoges und dialektisches Denken in der Theologie doch nicht so ausschließlich gegeneinander wie es Taubes' Aufstellungen behaupten?²²

In die Richtung des Dialektikers, Augustin weist es auch, wenn Taubes ihn verschiedentlich als den Theologen der Erbsünde würdigt.²³ In einem Aufsatz über die Religionskritik Freuds sieht er das Schicksal des Christentums eingespannt in die Ambivalenz des Begriffs „Religion“: „Was einst ein Weg des Heils war, eine Hoffnung auf die Erlösung des Menschen, ist zu einer etablierten Religion im Herrschaftsbereich der Welt geworden. In dem Begriff der religio war Rom siegreich über die Hoffnung auf Erlösung.“²⁴ Erwartungsgemäß müßte Augustin hier auf der Seite der *religio* zu stehen kommen. Freud kritisierte die *religio*, hielt aber durch seine Einsicht in die Urschuld der Menschheit an der Notwendigkeit der Erlösung, verstanden als die Sühne von der Urschuld, fest – im Gefolge Augustins und seiner radikalen Lehre von der Erbsünde! Liest man die Ausführungen Augustins zur Ursünde der Menschen und ihren Folgen im XIII. und XIV. Buch von DcD und seine Werke aus dem zeitlichen Umfeld²⁵, dann findet man in der Tat die Dialektik christlicher Existenz in einer Weise beschrieben, daß gerade die neuzeitlichen theologischen Dialektiker Luther und Pascal daran anschließen konnten: Nicht allein die Kosmos, das Herz jedes Menschen ist der Kampfplatz zwischen den Mächten der Sünde und der Gnade, zwischen Selbstentfremdung und Selbstübereignung tobt im Innern des Menschen der Krieg um die Befreiung von dem Übel der Welt. *Superbia* und *humilitas* hatte Augustin schon in den Confessiones als die Kontrahenten in seiner Seele entdeckt, bevor er sie in DcD als die Prinzipien der beiden Staaten aufmarschieren ließ.²⁶ In Umkehrung eines Satzes, den Taubes über die neuzeitliche Theologie spricht, kann man sagen, daß Augustin in DcD das Korrelativ der *ordre du coeur* in der äußeren Ordnung darlegt²⁷: Auch zwischen Himmel und Erde kann es dialektisches Denken geben.

Taubes hat in dem Aufsatz über die „Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition“ Augustins Lehre über die Niedrigkeit und die Kraft aus der Schwachheit anerkannt und ihr zugestanden, daß sie „exzentrisch in der christlichen Spätantike“

²⁰ Taubes: „Theodizee und Theologie“ In: ders., Vom Kult zur Kultur a. a. O. Anm. 3, S. 222.

²¹ S. oben Anm. 9.

²² Taubes muß einräumen, daß auch neueres katholisches Denken Analogie und Dialektik zu verbinden versteht. Er verweist auf Henri de Lubac und Erich Przywara (Dialektik und Analogie, a. a. O. Anm. 3, S. 210); hinzuzufügen wäre sicherlich Hans Urs von Balthasar.

²³ Taubes, Vom Kult zur Kultur, a. a. O. Anm. 3, S. 40, 253, 373 f.

²⁴ Ebd. S. 373.

²⁵ Z. B. den Tractatus in Ioannis Evangelium, Kap. 41, entstanden um 415.

²⁶ In den Confessiones, in denen sich Augustin als ein zwischen Begierde und Gnade zerrissener Mensch zeichnet, findet sich bereits das ganze theologische Begriffs- und Kategoriensystem vor, aus dem er dann seine Theologie gestaltete. Vgl. Dassmann, Ernst: *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*. Stuttgart 1993, S. 27 f., 136 f., 166 f. Augustins Denken ist primär eine durchaus dialektisch zu verstehende Existenztheologie.

²⁷ Taubes, Dialektik und Analogie, a. a. O. Anm. 3, S. 205: „Sofern aber diese *Ordre du coeur* kein Korrelativ in der äußeren Ordnung hat, beweist ihre ‚Logik‘ nur, daß der Himmel verloren ist.“

dastand. Ihr Widerpart in der Spätantike sei die Reichstheologie Eusebs gewesen.²⁸ Wurde aber Augustin in der *Abendländischen Eschatologie* nicht ganz und gar eusebianisch gezeichnet? Taubes kennt jedoch, so belegen die genannten Stellen, auch einen Augustin, der nicht in das Schema des Reichstheologen und des Begründers des siegreichen heiligen römischen Reiches²⁹ passen will. In der längsten Zitation, die Augustin in Taubes' Schriften erfährt, wird er gerade für eine Geschichtsphilosophie in Anspruch genommen, die sich an das Leiden der Besiegten hält und damit gegen den Erfolg der Sieger revoltiert.³⁰ Nichts anderes aber ist der Kern der apokalyptischen Bewegung.³¹

3. Augustins eschatologische Ekklesiologie

Wie erwähnt, läßt sich Taubes bei seinem Augustin-Referat keine Kenntnis der primären Quellen anmerken. Als einzige spezifische Sekundärliteratur bezieht er sich auf das Buch von Robert Frick *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*.³² Bei Frick finden sich in der Tat alle Interpretationsansätze und Irrtümer über Augustin, die bei Taubes durchschlagen, so daß man annehmen muß, daß letzterer sich ganz auf Frick verließ. Frick studiert die Civitas-Lehre im Zusammenhang seiner vorangeschickten These vom Gegensatz zwischen der eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der späteren katholischen Kirche, die sich als das Gottesreich auf Erden ausgibt. Augustin habe diesen Abfall von der wahren Botschaft verschuldet: Er habe die Spannung zwischen der Sakramentskirche und der eschatologischen *communio sanctorum* zugunsten der ersteren aufgelöst, die Rechtfertigung im Sakrament, nicht im Glauben situiert und die katholische Kirche als Garant der Wahrheit und als Mittlerin des Heils, eben als die *civitas Dei*, eingesetzt. Das Ideal eines christlichen Staates stamme von ihm, der Überordnung der Kirche über den Staat in Richtung der späteren Weltmachtansprüche des Papstes habe er vorgedacht. Der Grund für all dies sei seine Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche gewesen. Dementsprechend ist für Frick DcD XX, 9 (der Abschnitt über die Herrschaft der Heiligen mit Christus in den tausend Jahren, von der Offb 2, 1 - 6 spricht) der Angelpunkt für die Interpretation des ganzen Werks; auch Taubes bezieht hieraus alle seine Augustin-Zitate in der *Abendländischen Eschatologie*. Bemerkenswert ist im übrigen, daß Frick die Civitas-Dei-Thematik durchgängig auf das ja erst in der Neuzeit gegebene Gegenüber von Kirche und säkularem Staat bezieht. Ebenso wie Taubes entgeht ihm der zeitgeschichtliche Kontext von Augustins Lehre völlig.³³

Der erste, der gegen „die viel zitierte Untersuchung von Robert Frick“ und das „unbehelligte Fortleben“ ihrer These zu Felde zog, war Wilhelm Kamlah im Jahr

²⁸ Taubes, Vom Kult zur Kultur, a. a. O. Anm. 3, S. 114 - 134; zur Stelle S. 134.

²⁹ In diesem Sinne nennt er ihn noch einmal, in Gegenüberstellung zu Overbeck, in ebd. S. 188.

³⁰ In: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie, ebd. S. 66 f. Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit geht Taubes' Zitation nicht auf Benutzung der primären Quelle zurück, hatte doch Karl Löwith dasselbe Augustin-Zitat seinem Werk *Heilsgeschichte und Weltgeschichte* (zuerst 1949) als Motto vorangestellt. Einen Verweis auf Löwith gibt Taubes aber nicht.

³¹ Vgl. Müller, Karlheinz: Art. „Die jüdische Apokalypik. Anfänge und Merkmale“ In: TRE Band I, S. 202 - 251.

³² Gießen 1928.

³³ Vgl. Frick S. 11, 138 ff., 141, 145 f., 150 ff. u. ö.

1938.³⁴ In einer detaillierten Exegese von DcD XX, 9 wies er nach, daß Frick sowohl die Bedeutung der Frommen, *qui cum Iesu regnaverunt*, wie auch das *regnare* selbst mißverstanden habe: Gemeint sind nicht die Bischöfe, die über die Welt herrschen, sondern alle gläubigen Christen (im Unterschied zu den Scheinchristen, die es auch in der Kirche gibt), die über die Begierde des Fleisches herrschen. Das ganze Kapitel habe mit „der – an und für sich unbestreitbaren – Entwicklung der alten Kirche auf das Mittelalter und auf die Papstkirche hin überhaupt nichts zu tun“.³⁵ Wohl herausgefordert durch den Unverstand, der ihm bei Frick entgegentrat und der von so vielen nachgesprochen wurde, legte Kamlah 1940 sein Werk *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins ‚Bürger-schaft Gottes‘*³⁶ vor. Die darin vorgetragene Deutung der Geschichtstheologie Augustins widerspricht der Konzeption von Frick/ Taubes auf der ganzen Linie. Sie beruht auf genauer, nachvollziehbarer Textinterpretation und wird in ihren Grundaussagen auch von der gegenwärtigen Augustin-Forschung geteilt. Ihr Kern ist die Herausarbeitung der im Kirchenbegriff Augustins enthaltenen Eschatologie, die es verbietet, ihn zum ‚Vater der katholischen Kirche‘ zu stempeln.³⁷ Bevor ich sie im folgenden kurz referiere, muß aber auf einen erheblichen Makel des Kamlahschen Werkes hingewiesen werden: Es gibt sich in seiner ersten Auflage – nicht mehr in der zweiten (1951) – als ein geschichtsphilosophischer Unterbau zur nationalsozialistischen Ideologie, ja als eine Rechtfertigung des eben begonnenen Krieges! Wäre die Dienstbarkeit der Augustin-Interpretation Kamlahs für das Nazitum für sein Werk bestimmend, dann wäre allerdings sein sachlicher Widerspruch gegen Taubes nicht erstaunlich. Das historische Recht stünde dann auf Taubes’ Seite. Es spricht jedoch alles dafür, daß Kamlah 1940 nur eine peinliche politische Loyalitätsgeste meinte machen zu müssen; die Substanz seiner Auslegung, die unverändert in die zweite Auflage übernommen wurde, ist davon nicht betroffen.³⁸

³⁴ W. Kamlah: „Ecclesia und regnum Dei bei Augustin“ In: *Philologus* 93 (1938) S. 248 - 264, hier 248. Kamlah gibt ebd. einen kurzen Überblick über die Rezeption von Fricks Buch, der das „unbehelligte Fortleben“ von dessen These belegt. Wohl hatte bereits 1928 Karl Müller in einem kleinen Aufsatz Widerspruch gegen Frick eingelegt: „Kirche und Reich Gottes bei Augustin“ in: *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte* 14, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft XXVII (1928), S. 202 ff.

³⁵ Kamlah ebd., S. 263.

³⁶ Frankfurt 1940, 2. Auflage 1951 unter dem Titel *Christentum und Geschichtlichkeit*.

³⁷ Oort, Johannes van: *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's city of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden 1991 – die letzte mir bekannt gewordene größere Studie zu DcD, die die bisherige Forschung aufarbeitet – beruft sich zustimmend auf Kamlah und seine Erklärung des eschatologischen Kirchenbegriffs: „He [= Kamlah] shows ultimately *ecclesia* and *civitas Dei* have the same meaning for Augustine: both are eschatological terms“ (127); „Yet the essence of Kamlah's interpretation can be accepted“ (129). Auch Wolf-Dieter Hauschild folgt in seinem *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* Bd. I, Gütersloh 1995, bei der Darlegung von Augustins Geschichtstheologie der Interpretation Kamlahs, vgl. ebd. S. 237 - 243.

³⁸ C. Andresen hält Kamlah seine Anbiederung an den Nationalsozialismus in *Christentum und Selbstbehauptung* voller Bitterkeit vor und verwahrt sich völlig zu Recht gegen diese Form von „politischem Augustinismus“, vgl. Das Augustingespäch (1960 - 1980), a. a. O. Anm. 11, S. 6 f. Joseph Ratzinger widmete sich auf dem großen Augustinus-Kongress in Paris 1954 dem Werk Kamlahs („Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah“ In: *Augustinus Magister. Communications de congrès international augustien Paris 1954*, Suppl. der Études Augustiniennes, Bd. II, S. 965 - 979), ging aber auf die nationalsozialisti-

In *Christentum und Selbstbehauptung* verwendet Kamlah das Vorwort darauf, den Gegensatz dieser Begriffe herauszustellen. ‚Selbstbehauptung‘ sei das Wesen der Geschichtlichkeit, nämlich der Widerstand einer politischen Gemeinschaft gegen das Fremde und die Feinde, die es in seiner Existenz bedrohen. Angeblich geht es Kamlah darum, „im Gespräch mit der ehrwürdigen Überlieferung unseres Volkes die wahre Möglichkeit unserer Selbstbehauptung aufzudecken. Dieses Anliegen aber ist offensichtlich gerade das des Krieges!“³⁹ Der Möglichkeit der Selbstbehauptung habe aber im Abendland seit je das Christentum entgegengestanden. Darum soll „nun hier die Frage Christentum oder Selbstbehauptung in wissenschaftlicher Besinnung zugunsten der Selbstbehauptung entschieden werden“, und zwar nicht nur in der Bekämpfung des aktuellen Christentums, das ohnehin stark an Boden verliere, sondern im direkten Angriff gegen das „monumentalste geschichtliche Zeugnis der Auseinandersetzung des Christentums mit politischer Selbstbehauptung, Augustins Civitas Dei“. „In diesem Werk hat Augustin das verzweifelte Anklagen des letzten antiken Römertums gegen das Christentum niedergeschlagen. Hier müssen sich also Christentum und politische Selbstbehauptung in einer Weise einander gegenüberstehen, die von der nachfolgenden Geschichte ihrer Kompromisse noch unbeeinträchtigt ist.“ So verquer und konstruiert diese Herleitung ist, sie hebt doch schon die Entgegensetzung von augustinischer und römischer Staatsauffassung hervor, an der Kamlah gelegen ist. Wie wenig will aber diese auch noch mit Blut- und Rasserhetorik durchsetzte Einleitung zu dem Nachdruck passen, mit dem Kamlah dann Augustin gegen die ‚Anklagen des antiken Römertums‘ verteidigt. Offenbar rechnete er darauf, daß die Zensoren nur das Vorwort lesen würden. Und auch die Absicht, dem Christentum den vernichtenden Schlag versetzen zu wollen, wird man Kamlah⁴⁰, dem verdienstvollen Herausgeber der Geistlichen Chormusik von Heinrich Schütz, kaum abnehmen. In der zweiten Auflage, die 1951 unter dem Titel *Christentum und Geschichtlichkeit* erschien, ist dann das Vorwort der ersten Auflage einfach weggefallen.

Den Ertrag von Kamlahs Untersuchung zu Augustins Civitas-Lehre faßt Ratzinger bündig in der Gleichung zusammen: „Civitas Dei = ecclesia; Ecclesia = die eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde.“⁴¹ Damit ist zweierlei gesagt. *Zum einen*

sche Signatur von dessen 1. Auflage mit keinem Wort ein. Andresen erklärt das m. E. nicht sehr befriedigend (a. a. O. Anm. 11, S. 7 f.): „Es war aber nicht nur die ‚noblesse‘ des Kritikers, welche Ratzinger von der Erstauflage absehen ließ. Es war schlicht die Geistesituation der fünfziger Jahre, die dazu zwang. In ihr besaß die Fragestellung von 1940 keine Aktualität mehr!“

³⁹ Kamlah 1951, a. a. O. Anm. 36, S. XI; zum folgenden ebd. S. 1 - 14.

⁴⁰ Wilhelm Kamlah (1905 - 1976) lehrte in Göttingen, Hannover und Erlangen Philosophie. Neben der Geschichtsphilosophie (Dissertation: *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*. Berlin 1935, Neudruck 1965) widmete er sich seit den 70er Jahren verstärkt der Logik und Sprachphilosophie. Schriftenverzeichnis in der Festschrift: *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. von J. Mittelstraß, Berlin 1978. Mehrere seiner Aufsätze handeln über die Musik von Heinrich Schütz; seine Ausgaben der Werke von Schütz sind eingegangen in die „*Neue Ausgabe sämtlicher Werke*“ von *Heinrich Schütz*, hg. im Auftrag der Neuen Schütz-Gesellschaft, Bärenreiter-Verlag.

⁴¹ Ratzinger, a. a. O. Anm. 38, S. 974. Ratzinger ist mit Kamlah in den Grundzügen einig, meint aber, daß dieser den eschatologischen Charakter der Kirche zu sehr im Sinne von Vereinzelung und Entgeschichtlichung verstanden und einen falschen Gegensatz zum sakramentalen Begriff von Geschichtlichkeit im Heidegger-Bultmannschen Verständnis von Kirche aufgemacht habe. Der auch bei Andresen Das Augustingespäch (1960 - 1980), a. a. O. Anm. 11, S. 7 begegnende Vorwurf, Kamlah habe einem existentialphilosophischen Sinne gehuldigt, scheint mir nicht das

sind alle Spekulationen darüber müßig, ob und inwiefern Augustin die Kirche mit dem Gottesstaat bzw. dem Reich Gottes gleichgesetzt habe. Kamlah weist darauf hin, daß die Übersetzung von *Civitas Dei* mit „Gottesstaat“ überhaupt nicht in Betracht kommt und die mit „Gottesstadt“ irreführend ist. *Civitas* bedeutet nach antikem Verständnis einfach das Bürgersein oder die Bürgerschaft, aus welcher dann das Bürgerrecht der in einer Stadt Wohnenden abgeleitet wird. In diesem personale Sinn sind für Augustin die Christen die Bürger der „Bürgerschaft Gottes“, und so nennt er denn die Gemeinde „Civitas Dei“.⁴² „Augustin hat die Gemeinde nicht mit der *civitas Dei* ‚gleichgesetzt‘, sondern er hat sie Gottes Bürgerschaft genannt, nicht mehr und nicht weniger. [...] Freilich wenn Augustin gesagt hätte: ‚Die empirische katholische Kirche ist der Staat Gottes auf Erden‘, so wäre das aufsehenerregend, beunruhigend, mittelalterlich. Augustin hat aber gesagt: ‚Die Gemeinde Christi ist Gottes Bürgerschaft auf Erden‘, und das ist ein alter Satz der christlichen eschatologischen Tradition.“⁴³ Augustins Werk ist also schon im Titel schlicht als ein Buch über die christlichen Gemeinden ausgewiesen, die gegen die Anwürfe der römischen Heiden verteidigt werden sollen. Sein Thema ist nicht die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden! *Zum anderen* ist Augustins Kirchen- bzw. Gemeindebegriff eschatologisch ausgespannt, in dem einfachen Sinn, daß die Gemeinde jetzt noch nicht das ist, was sie einmal sein wird. Augustin unterscheidet zwischen *ecclesia qualis nunc est* und *ecclesia tunc erit*⁴⁴: Noch sind die *malī*, die Bösen und Scheinchristen in der Gemeinde, einst wird sie gereinigt sein; noch ist die Kirche nicht die universale Gemeinschaft der Heiligen aus allen Völkern. Das hat, wie Kamlah unterstreicht, nichts mit einem doppelten Kirchenbegriff zu tun, den man Augustin so oft unterstellt (empirische und geistliche bzw. unsichtbare Kirche), sondern stellt eine interne Differenzierung des zeitlich gedachten Kirchenbegriffs dar. Die eschatologische Spannung in der Kirche hat geschichtliche Auswirkungen, insofern die Christen versuchen, zur wahren Kirche des *tunc erit* dazuzugehören, und insofern die Gemeinde „in ihrer kerygmatischen Gründung etwas ist, was sie geschichtlich niemals werden kann: die allgemeine Kirche der Heiligen Gottes“.⁴⁵ Darin liegt ein geschichtliches Element der Unruhe.

Augustin kann auch sagen: die *civitas Dei* besteht aus zwei Teilen, der himmlischen Bürgerschaft der Engel und der Gemeinschaft der gläubigen Menschen, die auch *ecclesia* heißt.⁴⁶ Er leitet daraus aber nicht die Idee einer Repräsentation der ‚oberen‘ durch die irdische Kirche ab, sondern radikalisiert noch die eschatologische Existenz der Gemeinden. Von diesen heißt es, daß sie hier in der Fremde sind, ihre Bestimmung ist die *peregrinatio*. Wie Fremde, die durch ein Land ziehen, in dem sie kein Bürgerrecht genießen und an dessen Angelegenheiten sie keinen Anteil haben, so stehen die Bürger der *civitas Dei* zur *civitas terrena*. Taubes hätte, wäre ihm der Sinn des für Augustin zen-

Richtige zu treffen; auf jeden Fall spielt er für die Augustin-Exegese Kamlahs keine entscheidende Rolle.

⁴² Vgl. Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 156 - 158.

⁴³ Ebd. S. 159. Kamlah weist auf den gleichen Sprachgebrauch Augustins in dem um 421, parallel zum zweiten Teil von DcD entstandenen ‚Enchiridion ad Laurentium‘ hin, vgl. ebd. S. 161.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 140 mit Bezug auf DcD XX, 9 und XX, 25. Augustin wehrt der Ineinssetzung von Jetzt und Einst der Kirche mit 1. Joh 1, 8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ (XX, 25).

⁴⁵ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 307.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 161 - 166.

tralen Motivs der *peregrinatio* aufgegangen, bei ihm all das finden können, was ihm an der „Weltfremdheit“ der Apokalyptik und Gnosis so teuer war.⁴⁷ „Der urchristliche Begriff der Fremdlingschaft war in der Alten Kirche auch vor Augustin nicht vergessen worden. Er war jedoch noch niemals wieder mit solcher Eindringlichkeit für das Selbstverständnis der Gemeinde in Anspruch genommen worden wie in diesem Werk Augustins. [...] Und doch hat man gerade diesem Werk Augustins die Einbürgerung der Kirche in der Welt schuld geben wollen, unbeirrt durch die zahllosen Aussagen, mit denen die Bürger der *civitas Dei* als ‚in hac terra peregrinantes‘ beschrieben werden, als Menschen, die nach der Gemeinschaft mit den Engeln seufzen, ‚die das obere Vaterland in wahrhaftigem Glauben erwartend sich sogar in ihrer Heimat als Fremde wissen‘ (DcD I, 15).“⁴⁸

Der *civitas Dei* steht die *civitas terrena* entgegen. Damit ist zuerst und eigentlich Rom gemeint.⁴⁹ Augustin kann, wenn er die Angriffe der Heiden gegen die christlichen Gemeinden anlässlich der Eroberung Roms im Jahr 410 zurückweist⁵⁰, an die alte apokalyptische Tradition anschließen, die in der „Hure Babylon“ das römische Imperium erblickte. Der Gegensatz äußert sich schon darin, daß Augustin, der der römischen Bildung alles verdankt und ihre Sprache spricht, mit dem ‚wir‘ der Christen gegen das römische ‚ihr‘ argumentiert. Die Eschatologie der Gemeinden widerstreitet der römischen Reichsideologie in zweifacher Hinsicht: Sie durchschneidet die Verbindung von öffentlichem, politischem Wohlergehen (*salus publicus*) und Götterverehrung, die für die römische Religion kennzeichnend war und von deren Standpunkt aus eben die Heiden nach 410 gegen das Christentum polemisierten⁵¹, und sie wendet den Blick von der *restitutio imperii*, auf die sich die römischen Hoffnungen seit Augustus richteten, weg auf das „Noch nicht“ der christlichen Hoffnung, die mit dem Eintreffen von etwas wirklich Neuem rechnen kann.⁵² Weder werden die alten Götter die Wiederherstellung des Reiches bewirken können, noch ist überhaupt an eine solche zu denken, die dann etwa der Gott der Christen zu Wege bringen sollte. Augustin ist weit davon entfernt, den christlichen Gott an die Stelle der heidnischen Dämonen zu setzen; der Unterschied ist „hier die Erhaltung eines schon verwirklichten heiligen Friedensreiches und dort [...] die Erwartung eines zwar schon anbrechenden, aber dennoch noch ausstehenden göttlichen Reiches“.⁵³

Unter diesen Bedingungen ist es ausgeschlossen, Augustins *Civitas*-Lehre mit der eusebianischen Reichstheologie in Verbindung zu bringen. Er war durchaus nicht geneigt, Rom als die Erfüllung der Verheißungen des Völkerfriedens anzusehen und etwa die fördernde Kraft des Christentums für das Reich hervorzuheben.⁵⁴ Zwar war, darin

⁴⁷ Vgl. Taubes, Abendländische Eschatologie, a. a. O. Anm. 1, S. 21 - 40.

⁴⁸ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 163; vgl. zum Motiv der Pilgerschaft in der Fremde auch van Oort, a. a. O. Anm. 37, S. 131 - 142: Augustin zieht biblische Vorbilder heran: Die Welt ist wie Ägypten, wie die Wüste; die Gemeinden leben wie in der ‚babylonischen Gefangenschaft‘.

⁴⁹ Vgl. Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 166 - 175.

⁵⁰ Zu den historischen Vorgängen vgl. die Einführung von C. Andresen zum ersten Band der Ausgabe *Vom Gottesstaat*, a. a. O. Anm. 13.

⁵¹ Gern wird übersehen, daß sich die ersten zehn Bücher von DcD allein der Widerlegung des Götzen- und Dämonenkultes widmen!

⁵² Vgl. Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 302 - 308.

⁵³ Ebd. S. 306 f.

⁵⁴ Vgl. ebd. 175 - 183.

hat Taubes Recht, eine reichs- und kaiserfreundliche Haltung unter Christen seit langer Zeit verbreitet; Eusebius hatte sie von Origenes übernommen, Hieronymus und Augustins Lehrer Ambrosius⁵⁵ teilten sie, auch sein eigener Schüler Orosius vertrat sie. Aber Kamlah hält in sachlich schärfstem Gegensatz zu Taubes fest: „Die krasse Ausnahme ist Augustin. Er hat die erschütterte Einheitslehre des Eusebius [...] überhaupt fallengelassen und durch eine entgegengesetzte Lehre ersetzt. [...] Augustin schreibt eine Ab-sage an die Idee des Gottesstaates, wie sie schärfer nicht zu denken war.“⁵⁶ Ihm stand die Möglichkeit eines christlichen Reiches gar nicht vor Augen. Das Reich, mit dem er es zu tun hatte, war nach wie vor das heidnische römische Reich, dessen Götter in den von Augustin fortwährend bekämpften Schauspielen ihr Fortleben hatten. Daran hatte auch Konstantin nichts geändert. Die Kaiser kommen und gehen, auf christliche Kaiser folgen auch wieder heidnische, so wie Gott stets in der Geschichte Fromme und Unfromme miteinander abwechseln läßt.⁵⁷ Nicht der ‚Staat‘ ist christlich geworden, sondern nur einmal dieser oder jener Kaiser. Dafür können die Christen Gott wohl danken, aber eine „konstantinische Wende“ kommt in Augustins Theologie nicht vor.⁵⁸ Über die ganze Länge von DcD hält er seine Kritik am römischen Götzendienst durch und macht nirgendwo den Versuch, den Dämonenkult durch den Christuskult zu ersetzen. „Vielmehr will er der dämonischen civitas terrena verborgene künftige Mitbürger entreißen.“⁵⁹ Ein christliches *sacrum imperium* ist aus Augustin nicht herauszulesen.

⁵⁵ S. etwa die kaiserfromme „Trauerrede auf Kaiser Theodosius den Großen“ des Ambrosius, *Bibliothek der Kirchenväter* Bd. 32, Kempten-München 1917, S. 394 ff.

⁵⁶ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 176 f.

⁵⁷ DcD V, 21: „So wollen wir denn die Macht, Reiche und Herrschaften zu verleihen, allein dem wahren Gott zuerkennen, der Glückseligkeit im Himmelreiche nur den Frommen gewährt, ein irdisches Reich aber bald Frommen, bald auch Gottlosen, wie es ihm gefällt, dem zu Unrecht nichts gefällt.“

⁵⁸ Die Ausführungen über das Glück der christlichen Kaiser in DcD V, 24 - 26 sind ganz auf deren Person gerichtet und sprechen die Möglichkeit eines christlichen Reiches mit keinem Wort an. Und auch das Glück der Konstantin, Theodosius etc. ist noch eschatologisch gebrochen: Wir nennen sie „glücklich, einstweilen nur in der Hoffnung, künftig aber voll und ganz, wenn eingetroffen ist, was wir erwarten“ (V, 24) – ihnen ergeht es also nicht anders als allen Christen.

⁵⁹ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 180. – Hubert Cancik: „Augustin als constantinischer Theologe“ in: J. Taubes (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, S. 136 - 152, hat gezeigt, daß sich Augustin die „theologia civilis“ (im Sinne Varros) in gleicher Weise christlich angeeignet hat wie Konstantin und damit am Ursprung einer „politischen Theologie“ bzw. des Mißbrauchs der Religion für einen totalitären Staat steht. Die Belege, die Cancik anführt, stammen sämtlich aus der Zeit des Kampfes gegen den Donatisten, in dessen Verlauf Augustin nicht zögerte, den weltlichen Arm für seine kirchlichen Interessen in Dienst zu nehmen. Daraus aber zu folgern, daß Augustin auch in seinen Hauptschriften *De trinitate* und DcD „einen wichtigen Schritt in der Herausarbeitung der mittelalterlichen Theorie über das Verhältnis von Kirche und Staat“ (ebd. S. 149) vollzog, scheint mir zu weit zu gehen. In DcD finden sich solche Theorieelemente nicht, die Lage der Christen im Reich hatte sich auch geändert, und Augustin erkannte wohl, daß er „im kirchenpolitischen Handeln durch die verlockenden Möglichkeiten [in der Donatistensache] sehr viel weiter verführt worden war, als er in der bloßen Lehre sonst jemals gegangen ist, daß er von der zukunfts-schweren Tragweite seiner Forderungen an die politische Macht offenbar nicht das mindeste geahnt hat. Es ist sehr aufschlußreich zu sehen, wie er in der gänzlich veränderten Situation [nach 410] nun dem römischen Heidentum gegenüber in die alten Bahnen des eschatologischen Selbstverständnisses der Gemeinde zurückkehrt, ohne sich dieser Umkehr deutlich bewußt zu sein“ (Kamlah 1951, a. a. O. Anm. 36, S. 181). Gleichwohl ist Cancik darin Recht zu geben, daß es bei (dem frühen) Augustin Anknüpfungspunkte für das

Womöglich läßt sich der Grundirrtum in der Augustin-Deutung, der durch Kamlahs genaue und von der nachfolgenden Forschung bestätigte Analyse beseitigt worden ist, auf folgendes Mißverständnis zurückführen: Man hatte *civitas Dei* mit Gottesstaat übersetzt, darunter das Reich Gottes verstanden, dann in dem Buch gelesen, daß Augustin von der Kirche handelt und daraus auf die Gleichsetzung von Reich Gottes und Kirche geschlossen. Damit schien nun festzustehen, daß er der urchristlichen Eschatologie den Garaus gemacht habe. Stellte man ferner die überragende Autorität, die der Kirchenvater in der westlichen Kirche unbezweifelt hatte, in Rechnung, so lag es nahe zu denken, daß auf seiner Theologie das Spätere, also das mittelalterliche Heilige Römische Reich, errichtet worden ist. Und in dem dichten Gewebe der 22 Bücher von DcD ließen sich immer Stellen finden, die für sich genommen in diesem Sinn zu verstehen waren. Tatsächlich geht Taubes genau nach diesem Schema vor. In der Perspektive der Kamlahschen Lektüre aber erscheint Augustin durchaus nicht als der ‚Vater der katholischen Kirche‘, sondern, in seinem Alter zunehmend, als ein letzter großer Vertreter der biblischen Eschatologie in der ausgehenden Antike, die er unter veränderten Umständen mit einigem Starrsinn und sicher auch Realitätsferne durchgehalten hat. Daß „in *De civitate Dei* überhaupt noch einmal nachwirkende Erinnerungen an die Apokalypstik des Urchristentums spürbar werden, nicht aber, daß diese Nachwirkungen apologetisch abgeschliffen sind, das ist auf dem Hintergrund des konstantinischen Reiches und seiner Lehre das Ungewöhnliche und Erstaunliche.“⁶⁰ Zwar ist Augustin der hochgespannten Naherwartung der ersten christlichen Zeiten ferngerückt und vollzieht auch die phantastischen Berechnungen der früheren Kommentare zu den biblischen Apokalypsen nicht mehr mit⁶¹ – will man ihm daraus einen Vorwurf machen? – er bewahrt und radikalisiert jedoch den Kern der apokalyptischen Weltferne in der grundsätzlichen Relativierung des Wertes alles Irdischen und in der theologischen Negation einer Sakralisierung der Politik.⁶² So kann er weder als politischer Theologe theokratischer Herrschaft⁶³ noch als Begründer einer „theokratisch-hierokratischen Machtkirche“ herangezogen werden.⁶⁴ Der Endzweck der Geschichte ist für Augustin allein die Sammlung der Bürger des Himmels, die die Lücke füllen sollen, die durch den Fall der Engel gerissen wurde.⁶⁵ Das mögen wir heute nicht mehr anders denn als mythologisch verstehen können – aber es schließt auch aus, daß dieser Endzweck jemals in der Geschichte erreicht werden kann und sich eine Kirche oder ein Staat als erreichter Endzweck ausgeben können. Gegenüber dem Aspekt der Weltflüchtigkeit, der in Augustins Lehre von der Mitbürgerschaft der Christen mit den Engeln sicher auch liegt, sollte der

mittelalterliche Zusammenspiel von weltlichem und kirchlichem Arm bei der Ketzerverfolgung gibt; diese liegen aber nicht in DcD vor. Vgl. auch van Oort, a. a. O. Anm. 37, S. 161 f.

⁶⁰ Kamlah 1951, a. a. O. Anm. 36, S. 177.

⁶¹ Vgl. Duchrow, Ulrich: „Ergebnisse und offene Fragen zur ‚civitas‘-Lehre Augustins“ In: Andresen, Zum Augustingespäch II, a. a. O. Anm. 11, S. 205 - 226, hier S. 225.

⁶² Eine klar antieusebianische Deutung von DcD arbeitet auch Karl Löwith heraus. Die Welt ist in den Augen Augustins ein Nichts, aus dem Nichts geschaffen, „ihres eigenen, eigentlichen Seins beraubt“: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Stuttgart 1953 (zuerst englisch 1949), S. 149 ff.

⁶³ So bereits Salin, Edgar: *Civitas Dei*. Tübingen 1926, S. 186 ff. – ein Werk, das, leider ohne Angabe von Belegen, die Relativierung des Staates durch Augustin hervorhebt.

⁶⁴ Duchrow, a. a. O. Anm. 61, S. 226.

⁶⁵ DcD XXII, 2; XX, 17 u. ö.; vgl. Kamlah 1951, a. a. O. Anm. 36, S. 313; Duchrow, a. a. O. Anm. 61, S. 211.

kritische Sinn seiner Eschatologie nicht übersehen werden. DcD ist im Ganzen ein apologetisches und polemisches Werk. Es steht klar in der Tradition der biblischen Verurteilung des Götzendienstes, die Augustin für seine Zeit in der Kritik der römischen Staatsreligion – sei sie nun heidnisch oder christlich – konkretisiert. Der Widerstand gegen eine politische Instrumentalisierung der Religion kann an Augustin jederzeit Halt finden. Und wenn er auf den archetypischen Ursprung der *civitas terrena* bei Romulus und Remus verweist, die im Kampf um die Herrschaft über Rom das Grundmotiv allen irdischen Unfriedens, den Kampf um knappe Güter, vorgeführt haben, dann zeigt sich auch ein geradezu frappierend aktueller Sinn der augustianischen Lehre.⁶⁶ Der uns gegenwärtig aufgezwungene weltweite Kampf um die knappen oder künstlich verknappten Güter Arbeit, Profit und Wohlstand, der sich im Rahmen eines, wie man wohl sagen kann, Götzendienstes des Marktes vollzieht, ist von Augustins Kritik genau getroffen.⁶⁷ Die Güter der *civitas Dei* aber sind unbegrenzt, und zwischen den Bürgern der Himmelstadt kann es deshalb „Zwietracht nicht geben, weil sie geeinigt sind in dem einen und allgemeinen Gut, das nicht abnimmt, wenn die Zahl der Teilhaber zunimmt“.⁶⁸ Diese Überlegungen des Kirchenvaters enthalten eine konkrete Utopie und laden ein zur Suche nach der größeren Gerechtigkeit, die im Glauben verheißen ist.⁶⁹

Es bleibt noch die Frage, wo bei Augustin selbst die Gründe dafür zu finden sind, daß seine radikale ekklesiologische Eschatologie, sein „Versuch, dem ‚Gottesstaat‘ der Zukunft in letzter Stunde noch in den Arm zu fallen“, eine „verlorene Episode“⁷⁰ in der Kirchengeschichte geblieben ist. Tatsächlich hatte sich ja die reichstheologische, den Gegensatz von Gottesstaat und Weltstaat überspringende Deutung der Civitas-Lehre seit dem Frühmittelalter wirkmächtig durchgesetzt, die dann schon bei Karl dem Großen mit dem Programm einer *Renovatio Romani imperii* verbunden war.⁷¹ Zu fragen ist also: Wo hat Taubes in seiner Augustin-Deutung Richtiges gesehen, wenn er es auch irrtümlich als die Hauptintention Augustins ausgibt? Dazu ist sicher zuerst das vieldis-

⁶⁶ Vgl. DcD XV, 4 u. 5. „Die gegeneinander streitenden und in unseliger Begehrlichkeit um solche Dinge, die nicht gemeinsam besessen werden können, sich zankenden Teile hatten ja keinen [Frieden]“ (XV, 4); „Beide [Romulus und Remus] waren nach dem Ruhm der römischen Staatsgründung begierig, beide nach solchem Ruhm, wie ihn doch nur einer gewinnen konnte. Denn wer darauf aus war, sich als Herrscher zu rühmen, dessen Herrschaft wäre Abbruch geschehen, wenn seine Macht durch einen lebenden Teilhaber vermindert worden wäre.“ (XV, 5). Vgl. Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 334.

⁶⁷ S. zur „Religion des Marktes“ und ihrer theologischen Kritik: Bolz, Norbert; Bosshart, David: *KULT – Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Düsseldorf 1995; Martin, Hans-Peter; Schumann, Harald: *Die Globalisierungsfälle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbek bei Hamburg 1996; Hörisch, Jochen: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt 1996; Wagner, Falk: *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Warenwelt*. Stuttgart 1984; Jacob, Willibald; Moneta, Jakob; Segbers, Franz (Hg.): *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*. Luzern 1996; Assmann, Hugo; Hinkelammert, Franz J.; Pixley, Jorge V.; Richard, Pablo; Sobrino, Jon: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*. Münster 1984.

⁶⁸ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 334.

⁶⁹ Dazu der vorzügliche Beitrag von Meeks, M. Douglas: „Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes“, in: *Evangelische Theologie* 40 (1980) S. 40 - 58. Der Gegensatz von Knappheit und Fülle ist tatsächlich das Thema einer christlichen Pneumatologie.

⁷⁰ Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 183.

⁷¹ Vgl. zu dieser Wirkungsgeschichte von DcD Andresen, Einführung zu Bd. II, a. a. O. Anm. 13, S. XII - XIV; Ratzinger, a. a. O. Anm. 38, S. 965 f.

kutierte 17. Kap. des XIX. Buches von DcD heranzuziehen. Augustin führt hier aus, daß, da die Christen mit den Erdenbürgern im Schicksal der Sterblichkeit vereint sind, sie mit diesen auch das Interesse am irdischen Frieden teilen, wie ihn der Staat herzustellen hat. Wenn auch ihr Streben nach anderem geht und sie die irdischen Güter keinesfalls genießen, sondern nur gebrauchen dürfen, so haben sie doch „kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, die all das regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen“, ja der Gottesbürger „lehnt oder schafft nichts davon ab, bewahrt und befolgt es vielmehr, mag es auch in verschiedenen Völkern verschieden sein, da alles ein und demselben Ziele irdischen Friedens dient“. Augustins Desinteresse an den konkreten Angelegenheiten des Staates und seine theologische Weigerung, für dessen Gestaltung den christlichen Glauben heranzuziehen, ist hier in die Anmahnung staatsbürgerlicher Loyalität umgeschlagen. Die Christen, die wie Fremde, wie Ausländer im Staat leben, werden dessen Gesetze zu akzeptieren haben und im Frieden mit ihm leben können. Ihr eigentliches Sinnen und Trachten ist daran nicht beteiligt. Allerdings ist ein generell staatsfrommes Christentum aus diesen Sätzen Augustins auch nicht abzuleiten. Der status confessionis ist für Christen immer dann gegeben, wenn „die Religion, die den einen höchsten und wahren Gott zu verehren lehrt“, gehindert wird. Das Widerstandspotential, das aus diesem Vorbehalt erwächst, ist im konstantinischen Zeitalter des Christentums hinter der Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit stets zurückgetreten⁷²; nachkonstantinisch kann es vielleicht wieder neu zur Geltung kommen. – Eine weitere Brücke zwischen Augustin und dem späteren ‚Heiligen Römischen Reich‘ liegt in seiner Aufgabenzuweisung an christliche Herrscher. Im DcD XV, 24 nennt er als eine der zahlreichen Bedingungen, wegen derer christliche Fürsten glücklich zu nennen sind: „wenn sie ihre Macht in den Dienst seiner [Gottes] Majestät stellen und die Gottesverehrung so weit wie möglich ausbreiten“. Damit war eine Aufgabe angedeutet, die den Staat als den weltlichen Arm der Kirche verstehen ließ und so einem christlichen Reich eine augustianische Legitimation verlieh. Edgar Salin läßt Karl den Großen in diesem Sinne seine Aufgabe als Kaiser und zugleich deren Verhältnis zur geistlichen Gewalt aussprechen: „Unser Amt ist es, mit Hilfe der göttlichen Frommheit die heilige Kirche Christi nach draußen, gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen und drinnen durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu sichern. Euer Dienst ist es, heiligster Vater, wie Mose mit gen Himmel erhobenen Händen unseren Dienst zu unterstützen.“⁷³ Indessen: wenn denn dieser eine Satz Augustins den Fürsten zur Legitimation gedient haben soll, dann hätten sie sich doch auch die übrigen, gleich nebenan stehenden Bedingungen, um glücklich genannt zu werden, zu Herzen nehmen sollen: gerechte Herrschaft, keine Überheblichkeit, langsames Strafen, Nachsicht, Freigebigkeit, Herrschaft über ihre Leidenschaften statt über fremde Völker usw.

Es war nicht die Staatslehre Augustins, auf der das Mittelalter aufruhte, sondern es war der Ausfall einer theologischen Theorie des Staates in seinem Werk, der es trotz seiner unbezweifelten Autorität zu einer Entwicklung kommen ließ, die eher Eusebius

⁷² Kamlah, a. a. O. Anm. 36, S. 328 mit Blick auf DcD XIX, 17: „Augustin kann nicht hindern, daß auch er, der keine heilsgeschichtliche Wende in der Geschichte des Reiches anerkennen will, als der Zeuge der konstantinischen Wende auftritt, nicht nur in der gewaltsamen Befriedigung des donatistischen Schismas, sondern auch in seiner Art des Sprechens über den Staat.“

⁷³ Salin a. a. O. Anm. 63, S. 197. Die Quelle dieser Äußerung wird nicht genannt; es war mir nicht möglich festzustellen, ob es sich wirklich um ein Zitat Karls des Großen handelt.

folgte. Bis auf ganz wenige Ausnahmen hat sich Augustin über das Verhältnis der Christen zum Staat und zur politischen Aufgabe gar nicht geäußert. Ulrich Duchrow urteilt, Augustin sei an der Aufgabe gescheitert, die paulinische Eschatologie mit der zu seiner Zeit gegebenen unabwiesbaren Mitverantwortung der Christen im politischen Gemeinwesen zusammenzudenken.⁷⁴ Ganz auf die Weltstanz konzentriert, hat Augustin die faktische Geschichtlichkeit der christlichen Gemeinden übersehen und es versäumt, ihrer politischen Tätigkeit einen theologischen Rahmen zu geben. Die Leerstelle, die er ließ, mußte ausgefüllt werden, und sie wurde es auf andere Weise, als es seiner sperrigen und schwer lesbaren ekklesiologischen Eschatologie entsprach. So ist das Heilige Römische Reich gleichsam hinter seinem Rücken entstanden.⁷⁵ Aus seiner Theologie ist dennoch einiges genommen worden, was diesem Reich dienlich war und zur Einbürgerung der Christen in der Welt beitrug: die umfassende, ‚vernünftige‘ Ausarbeitung der christlichen Lehre; ein Sünden- und Gnadenverständnis, das das Drama der Eschatologie in das Herz jedes Christen verlegte; die Aufforderung zur christlichen Loyalität den staatlichen Gesetzen gegenüber; und schließlich, worauf vor allem Joseph Ratzinger in seiner sehr katholischen und doch auch zutreffenden Lektüre von DcD hinweist, die Zentrierung der Kirche als des corpus Christi auf das Sakrament, in dessen

Feier die Christen ihrer eschatologischen Weltstanz einen weltlich-leibhaftigen und zugleich „mystischen“ Ausdruck geben können.⁷⁶

4. Dialektik und Analogie, Apokalyptik und Tora-Theologie: ein Ausblick auf Thomas von Aquin

Um wenigstens einen kurzen Ausblick auf das kirchliche Mittelalter zu geben, so läßt sich sagen, daß sich dort im Ganzen ein Zustand durchgesetzt hatte, der an der Außenseite eusebianisch und an der Innenseite augustinisch war. Das heißt, während geistliche und weltliche Gewalt unter dem Dach des Heiligen Römischen Reiches eine zwar nie spannungsfreie, aber doch der Stabilisierung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse insgesamt zuträgliche Koalition eingegangen waren, blieb in der Frömmigkeit des Volkes ein starkes Sündenbewußtsein und ein Gefühl dafür, daß diese Welt ein Ort der Versuchung und des Verderbens ist, erhalten, das sich in ein heißes Verlangen nach dem Jenseits umsetzte. Darin mag man ein Nachwirken des apokalyptischen Protestes gegen die Welt, so wie sie ist, erkennen. Aber auch die Vertreter der Einheit von Kirche und Reich brauchten auf Anleihen aus der Apokalyptik nicht zu verzichten. Der „Quintomonarchismus“ von Dan 2, demgemäß nach dem Vergehen der vier weltlichen Imperien ein letztes, dauerhaftes Reich von Gottes Gnaden entstehen werde, wirkte im ganzen Mittelalter nach. Er läßt sich in der „Historia de duabus civitatibus“ Ottos von Freising (um 1122 - 1158) ebenso greifen wie noch in den Begründungen der iberischen Expansion nach Amerika.⁷⁷ Diese Anleihe bei der Apokalyptik konnte sich mit einer theokratischen bzw. reichstheologischen Deutung der civitas-Lehre Augustins verbinden, die durch Hugo von St. Viktor (+ 1142), den Lehrer Ottos von Freising, in eine verbindliche theologische Formel gebracht wurde.⁷⁸ Auf die textimmanenten Anlässe zu diesem Mißverständnis habe ich schon hingewiesen; erkenntnisleitend war wohl der Versuch, das, was kirchlich und politisch entstanden war, durch die maßgebliche theologische Autorität zu stützen. Die Augustin, dem Klostergründer, eigentlich gemäßige Haltung der Weltfremdheit hatte ihren Platz jedoch in den Orden. In ihnen lebte, wenn auch in unterschiedlichen Graden, der frühchristliche Asketismus fort, der seinerseits eine Fortführung des gegenweltlichen Impulses der Apokalyptik unter den Bedingungen der ausbleibenden Wiederkunft Christi darstellte. Durch immer neue Reformbewegungen – der cluniazensischen, der zisterziensischen, der franziskanischen – suchten sich die Orden vor der Verweltlichung zu bewahren. In diese Linie gehört auch der calabrische Abt Joachim von Fiore. Seine eigenwillige und biblisch kaum begründbare Deutung der Trinität auf sich ablösende Phasen der Geschichte, die in der Erwartung eines kommenden Zeitalters des Geistes und der Erkenntnisfülle gipfelte – es sollte zugleich das Zeitalter der Mönche sein –, störte die immer prekäre Balance zwischen

⁷⁶ Vgl. Ratzinger, a. a. O. Anm. 38, S. 977 ff. Ratzinger versteht die eschatologische Dimension der sakramentalen Feier in einer Oben-Unten-Analogie, ganz in der Art von Taubes: „Dieser Kult ist seinem Wesen nach Herzenskult, das Obensein des Herzens, das uns die Verbindung mit dem wahren Ort unserer *civitas* schafft, die ja oben ist. Aber dieses Obensein hat sein konkretes signum in jener Feier, in der das ‚sursum corda‘ ertönt.“ (S. 977).

⁷⁷ Freising, Otto von: *Chronica sive historia des duabus civitatibus*, hg. von A. Hofmeister, 1912, Neudruck 1984; vgl. dazu Delgado, Mariano: *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*. Imensee 1994.

⁷⁸ Belege bei Ratzinger, a. a. O. Anm. 38, S. 965 ff.

⁷⁴ Vgl. Duchrow, a. a. O. Anm. 61, S. 225. – Duchrow ist im übrigen der Auffassung, Augustin sei einer verhängnisvollen Äquivokation zwischen dem biblischen, dem schaffenden und neuschaffenden Gott, und dem Gott der griechischen Philosophie, dem zeitlosen Weltprinzip, verfallen. Durch das Ineinanderschillen der beiden gegensätzlichen Gottesauffassungen habe er den Ansatz der paulinischen Eschatologie verschenkt. Ferner habe Augustin vom Platonismus die Überordnung der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* übernommen und auch deswegen keine Theologie der christlichen Mitverantwortung an der Politik ausgebildet, vgl. ebd. S. 214 ff. Diese Vorwürfe gehören zur Frage nach der Inkulturation des Christentums in der Antike und sind im Rahmen der Gotteslehre zu klären. Da sie zweifellos nicht nur Augustin, sondern nahezu die gesamte patristische Theologie betreffen, laufen sie auf die Behauptung hinaus, die Verschwisterung von biblischem und griechischem Gottesverständnis habe die biblische Eschatologie unmöglich gemacht. Vgl. zu diesem Problem Welker, Michael: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 259 ff.

⁷⁵ Das bestätigt auf seine Weise auch Dempf, Alois: *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München/ Berlin 1929 (von Taubes für die *Abendländische Eschatologie* nicht eingesehen). Dempf, der sich in diesem Buch als Vordenker der katholischen Reichstheologie (vgl. dazu Breuning, Klaus: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929 - 1934)*. München 1969) betätigt, ist bei seiner Suche nach der Idee des christlichen Imperiums, der Verwirklichung der *lex aeterna Dei* durch die Kirche in der Welt, bei Augustin gerade nicht fündig geworden, vgl. ebd. S. 115 - 132. Augustins metaphysischer Genius sei zwar zur Erkenntnis der ontologischen Strukturgesetze und ihrer ewigen Wahrheit gelangt, weil er aber zu pessimistisch nur die gefallene Menschennatur im Auge gehabt habe, habe er dann doch geleugnet, daß diese Gesetze in den Dingen sind und in der Welt verwirklicht werden können. Das seien „Selbstwidersprüche“, die auch durch Augustins „Zeitabhängigkeit“ zu erklären sind. Er habe eben den Staat nur als heidnischen gekannt. „Es ist tragisch für den führenden Meister und Lehrer des Mittelalters, seinen geistigen Vater, daß es nur durch die Überwindung dieses seines Meisters zu eigener Meisterschaft heranreifen konnte.“ (S. 131). Dempf betrachtet die Lehre von DcD als retardierendes Moment bei der Ausbildung des *sacrum imperium*, so sehr retardierend, daß es nicht mehr verwirklicht werden konnte, bevor die Neuzeit diese Idee endgültig zunichte machte. – Dann wäre also Augustin auf Umwegen ein „Vater der Neuzeit“!

monastischer Weltabgeschiedenheit und hierarchischem Kirchenregiment. Sie wurde nicht nur auf dem 4. Laterankonzil (1215) wegen ihrer irrigen Behauptungen über die Dreieinigkeit zurückgewiesen⁷⁹, sondern fand auch gewichtigen Widerspruch bei den beiden führenden Theologen der Scholastik, Bonaventura und Thomas von Aquin. Aus biblischen und systematischen Gründen wollten sie nicht zugeben, daß das Zeitalter des Sohnes der Gegenwart des Geistes entbehrt und die Verheißung der Geistsendung erst für einen späteren Zeitpunkt gelten soll.⁸⁰ Man braucht wohl beide nicht zu Erfüllungstheologen des kirchlichen Lehramts zu stempeln und kann zugeben, daß in dieser Frage das theologische Recht auf ihrer Seite war.

An Thomas von Aquin, der als der repräsentative Vertreter der hochmittelalterlichen Theologie gelten kann, möchte ich abschließend die Frage prüfen, wie weit Taubes' Gegenüberstellung von Dialektik und Analogie trägt. Ist mit ihr, wie Taubes behauptet, der Epochenwechsel vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet, der einhergeht mit der Ablösung des ptolemäischen durch das kopernikanische Weltbild?⁸¹ Nun ist es sicher zutreffend, Thomas als einen Denker der Analogie bzw. seine Theologie als analektisch zu kennzeichnen, wenn damit gemeint ist, daß für ihn Gott und Welt, Übernatur und Natur, göttliches Heil und menschliches Wohl in einer tiefen Entsprechung zueinander stehen. Aber es trifft nicht zu, daß sich das Analogie-Prinzip bei Thomas in den kosmologischen Dimensionen des ptolemäischen Weltbildes, also in der Spannung von Oben und Unten entfaltet. Der Kern aller Entsprechungen in der thomanischen Theologie liegt vielmehr in seiner Teleologie. In der Bestimmung Gottes als letztem Ziel (*finis ultimus*) überschneiden sich bei Thomas Gotteslehre, Schöpfungslehre, die Lehre vom Menschen und die Gnadenlehre: Gott setzt sich im Akt der Schöpfung als das letzte Ziel der Welt, die er als das andere seiner selbst aus sich heraussetzt (*editus*), um sie zu sich zurückkehren zu lassen (*reditus*). Schöpfung ist nur um dieses Zieles willen da; Gott ist der Grund der Schöpfung, weil er sich als ihr Ziel bestimmt hat (*principium quia finis*), und erweist sich als ein Gott der Liebe, insofern er das ihm Fremde in die Freiheit eigenen Seins entläßt und zugleich mit sich versöhnt. Das Zentrum der thomanischen Analektik ist dann mit dem Nachweis erreicht, daß die Menschen in ihrem eigenen Streben ebenfalls auf ein letztes Ziel zugehen, ihr Glück (*beatitudo*) nämlich, das in der Vollendung ihrer selbst (*completivum sui ipsius*) besteht, daß aber dieses ihr letztes Ziel niemand anders ist als Gott. Gottes Bewegung zum Menschen, die das Woraufhin der Schöpfung ist, und das Wollen der Menschen konvergieren also miteinander. Das letzte Ziel aber, das die Menschen anstreben, können sie aus Eigenem nicht erreichen, es ist nur erfüllt in der aus Gnade gewährten Begegnung mit der absoluten Transzendenz Gottes. Indem sie also in allen ihren Akten

ihr Glück suchen und sich selbst zu vollenden trachten, sind sie hineingenommen in die gnadenhafte Finalisierung der Schöpfung auf die Gemeinschaft mit Gott.⁸²

Diese knappe Skizze des teleologischen Ansatzes von Thomas von Aquin genügt, um zu zeigen, daß das Grundparadigma seines Denkens auf den „horizontalen“ und zeitlichen Verlauf der Schöpfungsgeschichte zwischen *principium* und *finis* gerichtet ist und sich nicht in vertikalen Dimensionen beschreiben läßt. Thomas kennt einen innerweltlichen Fortschritt im Zugehen auf das letzte Ziel, der sich im Handeln eines jeden Menschen konkretisiert und zugleich Gottes Schöpfungswillen erfüllt. Deshalb haben auch katholische Theologen im 20. Jahrhundert, die die Fortschrittsfeindlichkeit der Kirche überwinden wollten und ihren Frieden mit der Neuzeit machen wollten, an Thomas – wenn er auch in der Neuscholastik lange als Bollwerk gegen alles Neuzeitliche erhalten mußte – anknüpfen können.⁸³ Taubes' Zuweisung der Analogie an das Mittelalter und der Dialektik an die Neuzeit bewahrheitet sich also im Blick auf Thomas von Aquin nicht. In einem konstitutiven Merkmal, der Verknüpfung der Heilserwartung mit dem innerweltlichen Progreß, hat die Neuzeit theologisch bei Thomas begonnen. Und weil Thomas in diesem Punkt Augustins Theologie der weltfremden Bürgerschaft Gottes entscheidend korrigiert, ist er auch in ganz anderer Weise interessiert an der konkreten Orientierung christlichen Handelns gegenüber den weltlichen Mächten, zumal im Bereich der Politik. In seinem Traktat über das Gesetz, das gleichsam die Ausführungsbestimmungen des göttlichen Schöpfungsplans enthält, füllt er die Leerstelle, die Augustin hier gelassen hatte.⁸⁴ Ohne mich auf Einzelheiten einzulassen, möchte ich diesbezüglich nur die erstaunliche Genauigkeit und Einläßlichkeit hervorheben, mit der Thomas bei der Frage nach der gerechten Herrschaft auf die Rechtsbestimmungen des Alten Bundes eingeht und seine Auffassung begründet, daß „die vom Gesetz erlassene Herrscherordnung die beste (*optima*) war“. Denn das „Alte Gesetz“ hat „das Zusammenleben jenes Volkes in genügender Weise geordnet“; würde ein

⁸² Vgl. als zentralen Text *Summa Theologiae* I - II qu 1 - 5. Dazu sehr instruktiv Jorissen, Hans: „Schöpfung und Heil. Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin“ in: *Vorsehung und Handeln Gottes*, hg. von Th. Schneider und L. Ullrich, Freiburg-Basel-Wien 1988 (*Quaestiones Disputatae* 115), S. 94 - 108. Der Unterschied dieses thomanischen Konzepts zu Augustins Theologie wird gerade am Begriff der Vorsehung (*praedestinitio*) deutlich: Während bei Augustin Gott aus der sündenverfallenen und ihrem verkehrten Willen folgenden Menschheit nur wenige Menschen zum Heile vorsieht, entspricht bei Thomas die Vorsehung dem immanenten Sinn der Schöpfung, den die Menschen in ihrem eigenen, vernunftgeleiteten Wollen immer schon teilen. Dazu Jorissen ebd. S. 103 f. und Greshake, Gisbert: „Glück und Heil“, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 9, hg. von F. Böckle u. a., Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 101 - 146, hier: S. 114 - 119. Zum Verhältnis von *editus* und *reditus* in der thomanischen Geschichts- und bzw. Schöpfungstheologie und seinem neuplatonischen Ursprung vgl. Seckler, Max: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

⁸³ Vgl. exemplarisch: Chenu, Marie-Dominique: *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*. Heidelberg/Köln 1960; Rahner, Karl: „Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin“ in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.): *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, S. 33 - 46; ders.: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, S. 180 ff.; Metz, Johann Baptist: *Christliche Anthropozentrik*, München 1962; ders.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968; zur neueren Thomas-Rezeption vgl. Pesch, Otto Hermann: *Thomas von Aquin. Grund und Grenze mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988, S. 27 ff.

⁸⁴ *Summa Theologiae* I - II qu 90 - 108, vorzüglich kommentiert von O. H. Pesch im 13. Bd. der Deutschen Thomas-Ausgabe, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1977. S. auch Merks, Karl Wilhelm: *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*. Düsseldorf 1977.

⁷⁹ Denzinger-Hünermann 803 - 808.

⁸⁰ Vgl. Lubac, Henri de: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. I: *de Joachim à Schelling*, Paris/Namur 1979, S. 123 - 160. Thomas äußert seine entschiedene Zurückweisung der „vanitas“ Joachims in der *Summa Theologiae* I - II qu 106 art 4: „Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi“. Das neue Gesetz, das mit der Auferstehung und Erhöhung Christi gegeben worden ist, ist in jeder Weise vollkommen, denn es enthält alles, was zur Erreichung des letzten Zieles notwendig ist. Ebenso wie im Zeitalter des Sohnes der Geist schon enthalten ist, so war auch im Zeitalter des Vaters der Sohn schon prophetisch anwesend.

⁸¹ Vgl. die Angaben in Anm. 7.

Herrscher anordnen, in seinem Reiche sollten diese Rechtssatzungen befolgt werden, er würde nicht sündigen.⁸⁵ Für Thomas ist zwar die *vetera lex* theologisch insofern überholt, als das, was für sie fordernder Buchstabe war, im Neuen Bund gnadenhaft zur inneren Neigung geworden ist (eine in der Erfahrung kaum zu verifizierende Unterscheidung), die weisen Bestimmungen des alten Gesetzes leuchten aber doch der Vernunft ein und können kraft menschlicher Satzung auch wieder verpflichtend gemacht werden. Insgesamt ist der Bereich der Politik in aller Freiheit dem Zusammenspiel von Vernunft und Liebe überlassen und, auf den Spuren des alttestamentlichen Vorbilds, Gegenstand der christlichen Weltgestaltung.

Ohne Zweifel hat Taubes mit der Gegenüberstellung von analektischer und dialektischer Theologie etwas Richtiges gesehen. Nach sachlichen Kriterien geordnet, gehört Augustin dann auf die Seite der Dialektik und Thomas auf die Seite der Analogie. Allerdings ist diese Einteilung bei Taubes nicht vorgesehen. Seine Zuweisung der Analogie an das ptolemäische Weltbild einerseits und der Dialektik an das kopernikanische Weltbild andererseits hält einer näheren Überprüfung nicht stand.⁸⁶ Geht man aber davon aus, daß Augustin und Thomas unterschiedliche Theologietypen verkörpern, dann legt der überraschende Rekurs des großen „Metaphysikers“ Thomas auf die Tora der hebräischen Bibel eine umfassendere Aufgliederung nahe, die die von Analogie und Dialektik übersteigt und sie erst aus sich entläßt. Thomas wäre dann der Vertreter einer Tora-orientierten Theologie, Augustin dagegen wäre im messianisch-apokalyptischen Strom der biblischen Tradition anzusiedeln. Wer „sein Leben und seinen Glauben mit der Tora“ lebt, existiert „zeit-gebunden“, so akzentuiert Friedrich-Wilhelm Marquardt den Unterschied der beiden Typen, der auch zu Jesu Zeiten gegeben war; „der Gotteswille eines jeden Tages, der Gehorsam des Alltags, bindet die Fluchtkräfte eines allzu intensiven Drangs nach vorne. Was man jüdischen ‚Messianismus‘ nennt, Exodus-Leidenschaft, ist eine Ausnahme vom Glaubensleben Israels, keine Regel. Mit der Tora kommt man Tag für Tag voran, nicht im großen Schwung und Sprung.“⁸⁷ In dieser starken biblischen Tradition steht auch Thomas, obwohl er den konkreten Gotteswillen der Gesetzesbestimmungen durch den vernunftgeleiteten Willen, der durch Gottes Gnade gestützt ist, ersetzt hat. Gleichwohl verbindet ihn mit der Tora-Frömmigkeit das Bemühen, den Anteil der Gläubigen an der Aufrichtung der Gerechtigkeit zu konkretisieren. Dabei ist vorausgesetzt, daß Vernunft und Wille frei genug sind, den Sinn der Schöpfung zu erkennen und, soweit es an ihnen liegt, zu verwirklichen. Eben diese Voraussetzung ist in der radikalen Sünden-Theologie Augustins nicht gegeben. Wie Paulus⁸⁸ und Luther sieht er diese Welt ganz unter der Macht der Sünde und begreift sie als Ort des Unheils und der Verkehrtheit. Das ist die Grunderfahrung der Apokalypik. Sie weist die Gläubigen in jene letzte Weltfremdheit, die Augustin unter den verwickelten Umständen des fünften christlichen Jahrhunderts noch einmal mit allem Nachdruck betont hat. Seine eschatologische Position ist vielleicht am besten erfaßt in der Fortsetzung einer geistesgeschichtlichen Reihe, die Taubes mit seinem

guten Gespür für übergreifende Zusammenhänge folgendermaßen begonnen hat: when prophecy fails – wenn die Hoffnung auf die innergeschichtliche Durchsetzung der Bundesgerechtigkeit scheitert – dann kommt Apokalypik. When apocalypticism fails – wenn der erhoffte Abbruch der Unheilsgeschichte und der göttliche Neubeginn ausbleiben – dann kommt Gnosis.⁸⁹ Und nun ist fortzusetzen: When Gnosis fails – wenn die verstiegenen Versuche der Weltflucht, deren Trügerlichkeit der aufmerksame Ex-Manichäer erkannt hatte, überwunden sind – dann kommt, als immer noch legitime Fortsetzung der jüdischen und urchristlichen Eschatologie, Augustin.

Ich sehe nicht, wie *diese* Reihe noch in sachlich wirklich neuen Positionen weitergeführt werden könnte oder weitergeführt worden ist; allenfalls läßt sich eine Vertiefung der theologischen Existenzdialektik denken, die bei Augustin bereits angelegt ist. Neben ihr, mit mindestens ebenso gewichtiger biblischer Grundlage, steht die Fortschreibung der Tora-Theologie, die ich beispielhaft an Thomas von Aquin festgemacht habe und deren Nähe zum nachbiblischen Judentum nicht übersehen werden sollte. Taubes hat sie nicht im Blick gehabt, ebensowenig wie der größte Teil der gegenwärtigen christlichen Theologie. Eine Neubesinnung, die Augustin in seiner Größe und seinen Grenzen nicht übergeht, steht an: Die Wiederentdeckung der Tora als Grundlage christlichen Tuns und einer Theologie der Welt.⁹⁰

⁸⁵ S. Th. I – II, Qu 105 art 1 u. 2; qu 104 art 3.

⁸⁶ Ein ähnlicher, gleichermaßen irreführender Gedanke findet sich bei Sloterdijk, Peter: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Frankfurt 1987, S. 58 ff.

⁸⁷ F. W. Marquardt: *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden*. Bd. 1, Gütersloh 1990, S. 151.

⁸⁸ Der Beginn jeder theologischen Dialektik liegt in der Behauptung des Paulus, daß der Mensch die Tora nicht erfüllen kann und sie deshalb nur gegeben ist, um die Sünde zu mehren, Röm. 5, 20.

⁸⁹ Vgl. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, a. a. O. Anm. 3, S. 181.

⁹⁰ Dazu: Zenger, Erich (Hg.): *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*. Freiburg i. Br. 1996.