

Jacob Taubes

# Die politische Theologie des Paulus

Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte  
der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg,  
23.–27. Februar 1987

Nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung  
von Aleida Assmann

Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann  
in Verbindung mit  
Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich  
und Christoph Schulte

Wilhelm Fink Verlag · München

Für  
Margherita von Brentano  
und  
Edith Picht-Axenfeld

3., verbesserte Auflage 2003

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-7705-2844-1

© 1993 Wilhelm Fink Verlag, München  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

## Inhalt

<b>Vorwort</b>	7
<b>Einführung</b>	9
1. Autobiographische Zugänge zum Römerbrief	9
2. Paulus in der jüdischen Religionsgeschichte. Messianische Logik	14
<b>Erster Teil: Lektüren. Paulus und Mose: die Gründung eines neuen Gottesvolks</b>	
1. Adressen des Römerbriefs	23
a) Das Evangelium als Kriegserklärung an Rom; Lektüre von Römer 1, 1–7	23
b) Jerusalem und die Legitimität der Weltmission; Lektüre von Römer 15, 30–33	28
Exkurs: Das Schicksal der judenchristlichen Gemeinden	34
2. Nomos. Gesetz und Rechtfertigung; Lektüre von Römer 8–11	36
3. Erwählung und Verwerfung; Lektüre von Römer 8, 31–9, 5 und Talmud b.Berakhot 32a	43
4. Pneuma. Lektüre von Römer 9–13	56
<b>Zweiter Teil: Wirkungen Paulus und die Moderne: Transfigurationen des Messianischen</b>	
1. Fremdlinge in dieser Welt: Marcion und die Folgen	77
2. Die Zeloten des Absoluten und der Entscheidung: Carl Schmitt und Karl Barth	86

3. Nihilismus als Weltpolitik und ästhetisierter Messianismus: Walter Benjamin und Theodor W. Adorno	97
4. Exodus aus der biblischen Religion: Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud	106
Anhang. Die Geschichte Jacob Taubes – Carl Schmitt	132
Wolf-Daniel Hartwich, Aleida und Jan Assmann	
<b>Nachwort</b>	
Einleitung	143
I. Lektüren: Die Legitimation und Formation eines neuen Ver-Bundes	145
II. Wirkungen: Paulus und die Moderne	165
III. Politische Theologie	175
Editorische Notiz	183
Namenregister	191
Sachregister	195

## Vorwort

Unter dem Datum des 14. 1. 1987 lud Enno Rudolph zu einer Veranstaltung in die FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg) ein; als Referent war Prof. Dr. Jacob Taubes von der Freien Universität Berlin vorgesehen, der angeboten hatte, „in der Forschungsstätte einen 4-tägigen Kurs über den Römerbrief abzuhalten“. Wie war es zu dieser Verabredung gekommen? Enno Rudolph hatte Taubes zum erstenmal im September 1986 zu einem philosophischen Kolloquium über Zeit in die FEST eingeladen. Taubes' Vortrag hatte den Titel: „Galgenfrist. Apokalyptische Zeiterfahrung einst und jetzt“. Was im September 1986 für Taubes noch ein weitgehend philosophisches Problem gewesen war, war Ende Februar 1987 existentielle Not geworden. Der Taubes, der zur Römerbrief-Vorlesung anreiste, war von seinem fortgeschrittenen Krebsleiden gezeichnet. Der Gesamtzustand war so schlecht, daß bis zum Ende der Veranstaltung nicht klar war, ob er sie in der geplanten Form würde durchführen können. Die Vorlesungen waren auf Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag gelegt; den Mittwoch dazwischen (auf den übrigens sein vierundsechzigster Geburtstag fiel) hat er weitgehend auf der Intensivstation der Inneren Klinik verbracht.

Man wird fragen, warum sich Taubes, der im Januar sehr wohl wußte, wie es um ihn stand, nicht von dieser Verabredung entbinden ließ. Dazu muß man wissen, daß Taubes seine Arbeiten zu Paulus nicht als akademische Pflichtübung begriff, sondern als Rechenschaftsbericht über das Zentrum seiner geistigen Unruhe. Unter dieser Voraussetzung wird klar, daß die dramatische Schwäche seiner Konstitution, die einer üblichen Veranstaltung im Wege gestanden hätte, jetzt geradezu als leib-seelische Galgenfrist die Ermöglichung und den bestimmenden Rahmen bildete für das, was er zu sagen hatte.

So ist es auch zu verstehen, warum Taubes, der nicht mehr die Kraft hatte, auch nur einen Augenblick zu stehen, uns mit höchster geistiger Intensität vier Tage in der Woche drei Stunden am Stück seine Lektüre und Verortung des Römerbriefs vortragen konnte. Es waren der Druck der Galgenfrist und der Rahmen der testamentarischen Situation, die noch einmal alle verfügbaren mobilisierten. Zu danken ist deshalb allen voran denen, die ihn zu diesem Einsatz herausgefordert und bei der Verwirklichung seines Vorhabens unterstützt haben: Enno Rudolph für den Kontakt mit der FEST, Edith Picht-Axenfeld für ihr verpflichtendes Interesse und die musikalische Rahmung, Klaus von Schubert (†) als Hausherrn für die Gast-

freundschaft, Großzügigkeit und Offenheit gegenüber einer höchst unkonventionellen Veranstaltung, sowie den eingeladenen Teilnehmern, die eine Woche lang zuhörten und mitdiskutierten. Thomas Kuhlmann hat die notwendigen Bücher besorgt und die Tonbandaufnahmen gemacht. Rudi Thyssen hat Taubes auf seiner Reise begleitet und betreut. Zu danken ist nicht zuletzt Monika Wapnewski, die die Vorbereitung dadurch unterstützte, daß sie Taubes Gelegenheit gab, in sonntagnachmittäglichen „Bibelstunden“ sein Konzept einem kleinen Berliner Zuhörerkreis vorzutragen.

Jacob Taubes hat uns am Ende der Paulus-Woche in Heidelberg das Versprechen abgenommen, uns um den Text der Vorlesungen zu kümmern und ihre Veröffentlichung zu besorgen. Er ließ keinen Zweifel am zentralen Wert und hohen Ernst dieses seines geistigen Vermächnisses aufkommen. Seinem Publikationswunsch kommen wir dennoch erst jetzt mit sechsjähriger Verspätung nach. Für die Verzögerung waren mehrere Gründe verantwortlich. Erstens die Schwierigkeiten bei der Erstellung des Textes; die Vorlesungen mußten nicht nur transkribiert und redigiert werden, sie wurden auch im Kreis von Freunden und Sachverständigen zirkuliert, deren Expertisen, Ergänzungen und Korrekturen in den Text einzuarbeiten waren. Zweitens die Bedenken seiner Herausgeber, die sicherstellen wollten, daß die wichtigsten seiner schriftlichen Werke vorliegen, bevor das Wagnis eines mündlichen Textes die Taubes-Rezeption gefährdet. Drittens die Bedenken all jener persönlichen Freunde von Taubes, die ihn vor seinem Text glaubten in Schutz nehmen zu müssen; sie machten seinen skrupulösen Umgang mit Schrift geltend sowie seine enorme Zurückhaltung, wenn es darum ging, irgend etwas zu veröffentlichen.

Nachdem es nun endlich soweit ist, danken wir all denen, die uns halfen, unsere Taubes gegenüber eingegangene Verpflichtung einzulösen. Aharon Agus, Moshe Barasch, Jochanan E. Bauer, Evelyne Goodman-Thau, Shlomo Pines, Shaul Shaked, Guy G. Stroumsa (Jerusalem), Hubert Cancik (Tübingen) und Emile Cioran (Paris) haben an der sachlichen Bearbeitung des Manuskripts mitgewirkt. Andrea Gnirs, die von der FEST finanziert wurde, hat die Reinschrift besorgt. Ohne die tatkräftige Unterstützung des Herausgeber-Teams wäre uns die ganze Sache leicht über den Kopf gewachsen.

Heidelberg, am 24. März 1993

*Aleida Assmann*

## Einführung

### 1. Autobiographische Zugänge zum Römerbrief

Als ich vor einigen Monaten in dieser Forschungsstätte zu Gast war, da ging es um Apokalyptik, und das Thema der Tagung lautete: *Die Zeit drängt*. Damals schien es mir, daß das paulinische Problem der Frist nicht im Griff war. Und eitel, wie ich bin, sagte ich als Nicht-Theologe: Darüber kann ich Ihnen was erzählen. Ich dachte an den ersten Korintherbrief, 1–4. Über diesen Korintherbrief habe ich an der Freien Universität Berlin in der Philosophischen Fakultät eine Vorlesung gehalten. Dabei stellte sich mir heraus, daß der Korintherbrief eine große Fuge ist um das eine Wort: *pan*. Der ganze Text ist gedreht, gebaut um dieses Wort.

Als ich zusagte, hatte ich nicht die Idee, daß die Zeit so drängt. Ich dachte mehr, sie drängt apokalyptisch, aber wußte nicht, daß sie so persönlich drängt, nämlich durch eine Krankheit, die unheilbar ist. Gegen alle Widerstände, die sich aufbauten gegen diese abenteuerliche Reise von meinem Zustand her, hatte ich ein klares Lot. Ich hatte Edith Picht in die Hand versprochen, daß ich komme. Und alle Bedenken habe ich weggefeßt, weil ich dieses Versprechen halten wollte.

Seit ich nun weiß, daß meine Zeit mehr drängt, als sie bei jedem drängt, entschloß ich mich, nicht über den Korintherbrief zu sprechen, sondern das aufzunehmen, was ein geheimeres Anliegen von mir ist, nämlich den Römerbrief. An den sich zu wagen ist eine Ungeheuerlichkeit. Wie überhaupt diese Tagung an Ungeheuerlichkeiten nicht mangelt. Ich komm' nach Heidelberg, das ist die Stadt von Martin Dibelius, von Günther Bornkamm, von Gerd Theissen und anderen Neutestamentlern. Was soll ich hier Eulen nach

Heidelberg tragen? Deshalb muß ich gleich am Anfang sagen, daß mit dem Paulus, den die theologischen Fakultäten mit gutem Recht und in ihrer Legitimität betreiben, all das, was ich hier zu sagen vorhabe, nichts unmittelbar zu tun hat. Und das allein gibt mir die Legitimation, vor Ihnen, einem so illustren Kreis von Gelehrten und Künstlern, das vorzutragen, das anzulegen, was ich vorhabe.

Ich will Ihnen also etwas sehr Persönliches vortragen. Dazu gehört auch die Änderung meines Themas vom Korintherbrief zum Römerbrief. Um Ihnen diesen Entschluß verständlich zu machen, muß ich Ihnen etwas von der Geschichte erzählen, die jenseits des Amtsträgers für Hermeneutik in Berlin liegt. Ich habe Ihnen den Brief zu lesen gegeben, den ich im Jahre 1979 aus Paris an Carl Schmitt nach Plettenberg schrieb. Ich hätte ihn kommentieren sollen, müssen. Aber das alleine würde eine Tagung ausmachen, zu erläutern und zu erhellen, was da alles unterschwellig in diesen Brief eingegangen ist.

Lassen Sie mich Ihnen hier nur die Nachgeschichte dieses Briefes erzählen. Einige hier (einer sicher), die Carl Schmitt gut kannten, wissen, daß er kein Telephonist war. Es war nicht der Modus seiner Mitteilung. Eines Tages in Paris, so um den 25. September rum, bekomme ich einen Anruf von der Hausfrau: Carl Schmitt möchte mich sprechen am Telefon. Es war erstaunlich. Carl Schmitt sagt mir: ich hab' den Brief gelesen und gelesen, es geht mir sehr schlecht. Ich weiß nicht, wie lange ich noch lebe, kommen Sie sofort.

Ich hatte andere Pläne. Es war die Zeit in der Nähe des jüdischen Neujahrfestes, aber ich hab' sofort den nächsten Zug genommen ins Sauerland nach Plettenberg. Die Gespräche waren ungeheuerlich. Ich kann sie hier nicht erzählen. Teils sind sie unter priesterlichem Siegel geführt (nicht daß ich Priester wäre, aber es gibt Dinge, die man wie ein Priester behandeln muß). Auf dem „Joachim-Ritter-Weg“ (Schmitt hatte die Gewohnheit, seine Straßen und Wege nach denen zu benennen, mit denen er zuerst dort spaziert ist) sind mir Dinge gesagt worden, die ich nicht vergessen kann, die ich aber auch nicht aussprechen kann. Wir kamen zurück von diesen Spaziergängen, kamen ins Haus und be-

kamen Tee, und er sagte: Nun, Taubes, wir lesen Römer 9–11.

Es ist eines, mit Theologen und Philosophen Römer 9–11 zu lesen, und ein anderes, mit dem größten Staatsrechtler dieser Epoche. Die geballte Ladung des Politischen, die hört er in einer anderen Weise, so wie ein Kardiologe anders das Herz kennt als ein normaler Internist. Er hörte zu. Und ich entwickelte ihm zum erstenmal und spontan das Bild: Mose als Fürsprecher fürs Volk Israel, der es ablehnt, zweimal ablehnt, daß mit ihm ein neues Volk beginne und das Volk Israel getilgt werde – und Paulus, der dies annimmt. Diese Spannung, und die Frage: was heißt ‚Volksgründer‘? hat uns dann sehr beschäftigt. Wir sprachen damals frei ohne den Rückhalt eines noch so bescheidenen Handapparats. Und da sagte er, als ich ihm das alles vortrug bis hin zum Ritus des jüdischen Versöhnungstages – er sagte: Taubes, bevor Sie sterben, müssen Sie das einigen erzählen.

Und so bin ich – armer Job – zum Römerbrief gekommen – als Jude und nicht als Professor, worauf ich auch nicht sehr viel gebe, es sei denn, daß es mich anständig nährt.

Aber bevor ich nun mit Ihnen den Versuch mache, den Römerbrief zu lesen, will ich Ihnen noch zwei Geschichten erzählen. Anekdoten. Wenn man in das Alter und in die Phase gerät, in der ich bin, können sie sinnvoll sein, einer anderen Generation etwas zu übermitteln. –

Ich war in Kriegsjahren Student in Zürich. Fragen Sie nicht: wieso, wie, was, so war es. Ich studierte, Gott sei's geklagt, auch Germanistik, weil wir einen bedeutenden Germanisten hatten und ich mich mehr nach Lehrern als nach Fächern ausrichtete: Emil Staiger. Mehr als Germanist aber war er Gräzist. Er hat Sophokles übersetzt und traute sich zu sagen in der Vorrede über die Übersetzung von Wilamowitz, es sei Gartenlauben-Deutsch; was hilft's, daß er Griechisch konnte, er kannte ja kein Deutsch. Wie kam ich an ihn heran? Eines Tages auf dem Wege von der Universität zum Bellevue sagte ich ihm, ich habe Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* gelesen, und er sagte: das können Sie nicht verstehen. Wieso wissen Sie, daß ich das nicht verstehe? Dar-

auf hat er mich eingeladen zu sich, und wir haben einen ganzen Nachmittag *Vom Wesen der Wahrheit* besprochen. Und er staunte, daß ich es doch verstanden hatte. Dafür bekam ich eine Mozart-Sonate gespielt. Seitdem war unser Verhältnis nicht mehr Professor und Student (denn er hatte mich ja noch im Nebenfach zu prüfen), ich will nicht sagen: befreundet, aber locker.

Eines Tages gehen wir die Rämistraße von der Universität zum See, zum Bellevue, da bog er ab, und ich ging weiter bis zum Judenviertel in der Enge, da sagte er mir: Taubes, wissen Sie, gestern habe ich die Briefe des Apostel Paulus gelesen. Und dann kam wirklich mit tiefer Erbitterung: das ist doch nicht Griechisch, das ist doch Jiddisch! Und da sag ich: Ja, Herr Professor, darum versteh ich's ja auch! Das war das erste.

Das zweite war später, weniger dramatisch in New York, als ich den Göttinger Religionshistoriker Kurt Latte zu Besuch hatte. Ihm ging der Ruf voran, daß er ein besonderes Ohr hatte für Griechisch und Latein. Ich war schon immer umgetrieben von dem Problem und fragte ihn: Herr Latte, verstehen Sie mit Ihrem griechischen Ohr die Briefe des Apostel Paulus? Und er dachte nach (er versteht sie natürlich, weil sechzehnhundert Jahre Christianisierung Europas sie verständlich machen) und er sagte: Wissen Sie, Herr Taubes, eigentlich nicht. Ich kann das mit meinem griechischen Ohr nicht begreifen. Das ist ein wichtiges Urteil eines großen Philologen. Mit solchen begleitenden Erfahrungen bin ich an diesen Text herangegangen.

Im Laufe dieser Vorlesung will ich versuchen, Ihnen mitzuteilen, was ich als Jude mit Paulus zu schaffen habe. Aber bevor wir dazu kommen, muß ich auch mit ein paar Worten rechtfertigen, was ich als Philosoph mit Paulus zu schaffen habe. Warum dringe ich in theologisches Terrain ein? Ich halte die Abgeschlossenheit der theologischen Fakultäten für ein Verhängnis. Meiner Ansicht nach liegt eine dringende Aufgabe bei diesen Fakultäten, einige Fenster in ihre Monaden einzubauen.

Ich bin überhaupt dafür, wenn ich jetzt schon mal frei von der Leber reden darf, daß ein Lehrstuhl Altes Testa-

ment und ein Lehrstuhl (ihr habt ja immer mindestens zwei) Neues Testament und sogar ein Lehrstuhl Kirchengeschichte in der Philosophischen Fakultät angesiedelt werden sollen. Ich finde es skandalös, und in Berlin kann man es ja direkt spüren, die Ignoranz, die dadurch erzeugt wird, daß die Fakultäten geschlossene Einheiten sind. Das sind undurchlässige Formationen. Darüber kann man sich nicht täuschen. Ich halte das für die Katastrophe des deutschen Bildungssystems. Aber das werde ich nun wahrlich nicht ändern. Ich habe Freunde wie Henrich, die deshalb zum Schluß kommen, die Theologische Fakultät abzuschaffen an der Universität. Ich habe dem immer widerstanden, weil ich gesagt habe: ohne dieses ABC könnte ich ja keine Philosophie unterrichten! Er kann, weil er ja mit dem Selbstbewußtsein beginnt, verstehen Sie, er braucht das also alles nicht, aber ich armer Job kann auf die Geschichte nicht verzichten.

Und deshalb bin ich der Ansicht, daß hier in den Institutionen Durchlässigkeiten geschaffen werden müssen. Ich halte es für eine Katastrophe, daß meine Studenten aufwachsen in purer Ignoranz der Bibel. Ich habe eine Dissertation über Benjamin bekommen, wo zwanzig Prozent der Assoziationen falsch waren, nämlich weil sie biblische Assoziationen waren. Er kommt also mit der fertigen Arbeit an, ich lese darin und sage: Hören Sie mal, Sie müssen mal in die Sonntags-Schule gehen und die Bibel lesen! Und in der Feinheit der Benjaminiten sagt er mir: In welcher Übersetzung? Sag ich: Für Sie ist jede gut genug.

Das ist der Zustand in der philosophischen Fakultät, wie ich ihn erlebe. Aber dennoch gibt es zweihundert Studenten, die eine Vorlesung über Paulus, Korintherbrief besuchen. Die allgemeine Bibel-Ignoranz hängt zusammen mit der Humanismus-Humboldt-Kultur-Vorstellung, diese *interpretatio graeca* der europäischen Geschichte. Das kann ich nicht ändern.

Ich hätte mich dem widmen sollen, bin aber durch Eitelkeit und Schicksal Philosoph geworden. Ich dachte, das wäre nicht meine Aufgabe. Heute sehe ich, daß eine Bibelstunde wichtiger ist als eine Hegelstunde. Ein bißchen

spät. Ich kann Sie nur anregen, Ihre Bibelstunden ernster zu nehmen als alle Philosophie. Aber ich weiß, damit komm' ich nicht an, das ist nicht modern. Nun hab' ich nie modern sein wollen, *that wasn't my problem*.

## 2. Paulus in der jüdischen Religionsgeschichte.

### Messianische Logik

Ich spreche hier ja nicht *ex nihilo*. Deshalb schulde ich Ihnen noch eine wissenschaftliche Antwort auf die Frage, in welcher religionsgeschichtlichen jüdischen Tradition ich stehe. Nun liegt es mit dem jüdischen Studium des Paulus sehr im argen. Erstens gibt es eine belletristische Literatur über Jesus, *a nice guy*, und der Rabbi in Galiläa, und die Bergpredigt, alles steht im Talmud und so weiter. Darauf hat Harnack mal sehr quick geantwortet: **aber leider steht dort noch mehr!** Diese apologetische Literatur hat sich im 19. und 20. Jahrhundert verbreitet, und es gibt einen Konsensus des liberalen Judentums (nicht des orthodoxen, das hat nicht einen Schritt sich bewegt), nämlich eine Art Stolzsein auf diesen Sohn Israels. **Aber Paulus – das ist eine Grenze, die schwer zu überschreiten ist.** (Es gibt so Evangelische-Akademie-Journalisten aus Israel, von denen red' ich nicht. Das ist billigster Journalismus. Es liegt an den Evangelischen Akademien, daß sie das pflegen, weil sie ja immer einen Juden brauchen zum Dialog. Daß sechs Millionen ausgerottet sind, und man sich dann einen Hampelmann sucht, mit dem man Dialog führt, ich finde das geschmacklos. Man muß anerkennen, das etwas passiert ist, daß Dialoge nicht möglich sind, weil man ja keine Toten beschwören kann!)

Aber insoweit das ein inneres jüdisches Problem ist, gab es ein Buch, so in den zwanziger Jahren, für gebildetes Publikum, von Josef Klausner: *Von Jesus zu Paulus*.<sup>1</sup> Darin

<sup>1</sup> Joseph Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (1950), Frankfurt 1980.

steht, daß Jesus noch ganz drinnen war im Lande Israel, während Paulus schon eigentlich draußen war und seine Pflicht als Jude vernachlässigt hatte. Nicht der Rede wert; ein Mann, dessen religiöse Imagination gleich Null war, und schreiben konnte er auch nicht, aber nun gut, er war Professor für hebräische Literatur und hat eine gewisse Wirkung gehabt.

Ein ganz besonderer Fall, der leider nicht wirklich zum Tragen kam, ist Leo Baeck, der ein großer Gelehrter war. Ein Schüler von Wilamowitz, der täglich griechische Tragödie las und der einen Sinn für Agada hatte. Und es gibt ein Werk, das die Nazis eingestampft haben, aber einige Exemplare sind erhalten: *Aus drei Jahrtausenden*, eine Sammlung von Essays.<sup>2</sup> Das Hauptwerk ist ja bekannt: *Vom Wesen des Judentums*, eine Art Polemik gegen Harnack, *Vom Wesen des Christentums*.<sup>3</sup> Das Charakteristischste in diesem Werk ist das Wort „und“. Glaube *und* Gesetz, immer *und*. Ich hab' wenig übrig für diesen harmonistischen Typus, aber bedeutend. Baeck hat eine Arbeit geschrieben mit dem Titel *Romantische Religion*, in der er die Kategorien klassisch-romantisch angewandt hat auf Paulus als Romantiker.<sup>4</sup> Führt nicht weit, aber ist nicht uninteressant. Baeck hat ja den Krieg überlebt in Theresienstadt, und er hat danach sozusagen als Schiffbrüchiger des zerstörten deutschen Judentums auf Englisch eine Arbeit geschrieben mit dem Titel *The Faith of Paul*. (Ich glaube, daß das sogar in dem Band abgedruckt ist, den die Wissenschaftliche Buchgesellschaft unter dem Titel *Paulusbild der Gegenwart* herausgegeben hat.)<sup>5</sup>

Aber all das ändert nichts daran, daß Paulus von der jüdischen Religionsgeschichte noch nicht wirklich erfaßt ist.

<sup>2</sup> Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen 1958.

<sup>3</sup> Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1923), 3. Aufl. Darmstadt 1985. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), 2. Aufl. Gütersloh 1985.

<sup>4</sup> Leo Baeck, *Die romantische Religion*, Berlin 1922.

<sup>5</sup> Leo Baeck, „Der Glaube des Paulus (Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament)“, in: K. H. Rengstorff, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 2. Aufl. 1969 (WdF Bd. 24), 565–591.

Ich lasse beiseite Herrn Joachim Schoeps, das ist Protestantismus, der seine Quellen bezieht aus Strack-Billerbeck<sup>6</sup> – darauf brauch' ich mich hier nicht einzulassen.<sup>7</sup> Das wichtigste Buch von jüdischer Seite zu Paulus, und zwar aus tiefster Seele geschrieben und ein Angriff, ist Martin Bubers **Zwei Glaubensweisen**<sup>8</sup>. Das ist ein ernst zu nehmendes Buch, beruhend auf einer These, die ich für höchst dubios halte, aber an der ich viel gelernt habe. Er unterscheidet also zwei Glaubensweisen, die *emuna*, dieser jüdische, primäre, natürliche Glaube, hier findet sich der Mensch im Glaubensverhältnis, und die andere Glaubensweise, in der sich der Mensch bekehrt. Der Mensch, der sich darin findet, ist primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund in dem Unbedingten (ich weiß nicht, was das heißt) ihn umgreift und determiniert, der Mensch, der sich zum Glauben bekehrt, ist primär ein einzelner (was bei Buber schlecht ist), er ist zu einem einzelnen geworden, und die Gemeinschaft entsteht als Verband der bekehrten einzelnen. Die erste der beiden Glaubensweisen, also diese *emuna*, hat ihr klassisches Beispiel, bitte hören Sie genau: (da könnte man denken, man liest Heidegger) „an der Frühzeit des Glaubensvolks Israel“. Das ist schon eine gute Sache, wenn es in der Frühzeit ist – eines Volkes, das als Glaubensgemeinschaft entstanden ist. Die zweite, also wohl *pistis*, ein Glaube *an*, entstand in der Frühzeit der Christenheit, „als die im Zerfall des alten seßhaften Israel und der Völker und Glaubensgemeinschaften des alten Orient als neues Gebild dem Tod eines großen Sohnes Israel und dem nachfolgenden Glauben an seine Auferstehung entstieg“. Also ich hab' weder bei Heidegger noch bei Buber Geduld mit dieser Apotheose des Frühen. Warum das Frühe besser sein soll als das Spätere, sehe ich nicht ein. Wer an Riegl und Benjamin trainiert ist, weiß, daß

<sup>6</sup> *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1928.

<sup>7</sup> Hans Joachim Schoeps, *Paulus – Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1958.

<sup>8</sup> Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

das Späte seine eigene Gesetzlichkeit hat.<sup>9</sup> Sicher ist Apokalyptik später als Prophetie. Sie setzt sie voraus, sie setzt den Kanon voraus, sie setzt Interpretation voraus. Aber daß sie dadurch weniger bedeutend, dekadent sei, kann ich nicht nachvollziehen. Buber hat einen Aufsatz geschrieben über *Prophetie und Apokalypse*, der diesen Schematismus bis ins Absurde treibt.<sup>10</sup>

Sie sehen, worauf das hinausläuft: Jesus will Buber natürlich auf der ersten, der positiven Seite haben (was ja sehr schwer ist, denn er war Apokalyptiker mehr als Prophet), und Paulus kommt auf die andere Seite. Nun, woher kommt dieser Verfall oder dieses „Glauben an“, diese andere Glaubensweise? „Daß das Glaubensprinzip der Anerkennung und Akzeptation im Sinn eines nunmehr Für-wahr-Haltens griechischen Ursprungs ist, bedarf wohl keiner Erörterung.“ Meine Damen und Herren, das bedarf allerdings der Erörterung. Buber entgeht hier der Witz der ganzen Sache, daß nämlich das „Glauben an“ beileibe nicht nur griechisch, sondern das Zentrum einer messianischen Logik ist.

Ich werde das zu erklären versuchen, aber bevor ich's erkläre, will ich mindestens auf meinen Lehrer hinweisen, der sich nicht mit Neuem Testament beschäftigt hat, sondern mit jüdischer Mystik, der auch zu Gast bei der FEST war, Gershom Scholem, und sein 1938 entstandenes Werk *Die Hauptströmungen der jüdischen Mystik*. Vielleicht darf ich Ihnen die Widmung dieses Buches vorlesen, damit Sie sehen, was gespielt wird, und was damals in New York, wo es erschien, keiner verstanden hat: „Dem Andenken an Walter Benjamin, 1892–1940, dem Freunde, in dessen Genius die Tiefe des Metaphysikers, das Eindringen des Kritikers und das Wissen des Gelehrten sich trafen.“ Es gab 1941 in New York vier, fünf Leute, die wußten, wer das ist: Hannah Arendt und so weiter – jetzt, nach der Benjamin-Renaissance hier (die übrigens mit Carl Schmitt begonnen hat, sein

<sup>9</sup> A. Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, 2. Aufl. 1927 Nachdr. Darmstadt 1992.

<sup>10</sup> In: *Merkur* 6 (1952), 198.

Buch *Hamlet oder Hekuba* ist die erste kritische Auseinandersetzung mit Benjamins Trauerspielbuch, und die interessanteste bis heute<sup>11</sup>), sieht das anders aus.

Unter dieser Widmung steht also das achte Kapitel dieses Buches über den Sabbatianismus.<sup>12</sup> Das müssen Sie intus haben, damit Sie das verstehen können, was ich Ihnen jetzt sage, und was der These von Buber den Boden entzieht. Erlauben Sie mir, es locker zu formulieren: wenn es so etwas gibt wie einen jüdischen Tugend-Katalog, und das gibt es, dann spielt das Wort *emuna* eine ganz untergeordnete Rolle. Das heißt, wenn Sie die Moralliteratur des Talmuds oder des 13. Jahrhunderts in Spanien lesen, oder im 15. Jahrhundert (das ist eine unendlich große Literatur, es gibt einen Professor jetzt dafür, Herrn Tishby in Jerusalem), wenn Sie also diese Moralliteratur lesen, finden Sie unter den verschiedensten Tugenden, die's da gibt, auch das Wort *emuna*.

In der sabbatianischen Literatur ist die Streuung ganz dicht. Zunächst einmal ist das ein statistischer Befund, plötzlich erscheint das Wort *emuna* auf jeder Folio-Seite sechs-, siebenmal. Dieser statistische Befund ist ungeheuer lehrreich. Das sabbatianische Drama ist eine Karikatur des christlichen Dramas. Karikatur heißt jetzt nicht, daß es nachgeahmt ist, sondern ich will es versuchen in christlicher Terminologie in zwei Minuten zu schildern.

Die Gründe des Entstehens lass' ich beiseite, aber es geschieht, daß um 1648 ein manisch-depressiver, mystisch sensibler Mann zu einem Kabbalisten kommt, um sich von ihm heilen zu lassen von seinen manisch-depressiven Zuständen. In diesen manischen Phasen hat er in dieser Kleinstadt Jerusalem oder Smyrna, woher er kommt, offensichtliche Übertretungen des rabbinischen Gesetzes begangen. Er kommt zu diesem Mann, zu diesem jungen, dreiund-

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, Stuttgart 1985.

<sup>12</sup> Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1941), Frankfurt 1980, 315–355. Vgl. auch Ders., *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias* (1957/1973), Frankfurt 1992.

zwanzigjährigen Nathan von Gaza, und der sagt ihm: ich kann dich nicht heilen, deine Leiden sind messianische Leiden. In dir waltet die Seele des Messias. Und es beginnt eine *folie à deux*, hier der Messias und dort sein Proklamator. Diesen Nathan von Gaza hat Scholem einmal als eine Mischung von Johannes dem Täufer und Paulus beschrieben. Als *folie à deux* noch nicht interessant, aber sie steckt an. Das ist die einzige messianische Bewegung, die von Jemen bis Polen, also über alle Stämme des zerstreuten Volkes Israel hinweg ansteckt. Es gibt ja diese wunderbaren Geschichten von der Glückel von Hameln, die Ihnen erzählt, wie die Leute ihr Hab und Gut verkaufen und denken, sie werden auf den Wolken nach Jerusalem ziehen. Sie können das alles nachlesen.<sup>13</sup>

Und nun passiert die Katastrophe. Der Sultan ist beunruhigt, daß diese Sache außer Rand und Band gerät im jüdischen Getto Smyrna, Konstantinopel und so weiter. Und aufgrund des Rates eines zum Islam übergetretenen Arztes stellt er den „Messias“ vor die Alternative: **Tod oder Übertritt zum Islam. Nun, ich weiß, Tod ist eine schwere Sache, aber nichts ist eingeübter in der jüdischen Seele und im jüdischen Körper als für die Heiligung des Namen Gottes zu sterben.** Da braucht man kein Messias zu sein, da braucht man kein Rabbiner zu sein, dafür haben die Gemeinden in Worms ihre Kinder geschlachtet, damit sie nicht in die Hände der Kreuzfahrer fallen. Und in Speyer. Also es ist überhaupt kein Problem. Und das Erstaunliche geschieht: er tritt über zum Islam und bekommt eine Stelle am Hofe mit einem jährlichen Gehalt.

Zuerst Bestürzung in den Gemeinden: das kann doch nicht wahr sein! Er sei in Wahrheit okkultiert, aber die Wahrheit läßt sich nicht verbergen, er residiert ja in einem Palastgefängnis, und die Getreuen kommen zu ihm. Das Problem stellt sich jetzt: Was soll das heißen? Ja, das ist ein ganz tiefes Geheimnis. Er ist herabgestiegen in die Abgründe der Unreinheit, das ist die Welt, um dort die Funken der

<sup>13</sup> Die Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln, 4. Aufl. 1923, Frankfurt 1987.

Reinheit einzusammeln. Das ist die kabbalistische Vorstellung: die Welt lebt von den Funken der Reinheit, und wenn die in die Welt verstreut sind, und wenn die eingesammelt werden, bricht die Welt der Unreinheit in sich zusammen.

Nun stellt sich das zweite Problem: tut er das für uns, nimmt er diese schwere Aufgabe auf sich *für* uns im Sinne von Jesaja 53 – er trägt unserer Sünden Last –, oder sind wir verpflichtet, mit ihm hinabzusteigen in diese Welt des Abgrundes, den Islam. Da gibt es verschiedene Antworten, die ich Ihnen hier nicht alle vorstellen kann, aber das Prinzip ist klar: Die innere Erfahrung der Erlösung wird angesichts einer äußeren Katastrophe und Ohrfeige ins Gesicht *umgedeutet* werden. Die Literatur ist da schnell bei der Hand, von Pseudo-Messiassen zu sprechen. Ich halte das für einen absoluten Blödsinn, wir sind nicht berufen, in der Geschichte zu sagen, was pseudo ist und was nicht. Menschen haben es geglaubt, das ist unser Problem, und wir müssen es verstehen lernen. Also: entweder ist es desintegriert – das war auch die Ansicht der meisten hohen Rabbiner besonders aus der sefardischen Tradition –, oder man muß Wege finden, damit umzugehen.

Die Geschichte des Sabbatianismus geht bis ins 18. Jahrhundert, ja vielleicht sogar bis ins 19. Jahrhundert, denn es gibt einen Ableger in Podolien, wo sich dasselbe in einer späteren Zeit wiederholt mit der katholischen Kirche. Das ist vor dem Chassidismus. Die Tausende von Juden in Galizien, ich kenne die Gegend: Lemberg Rohatyn mit Namen, man kennt die Familien, treten zum Katholizismus über. Sie dachten nie daran, katholisch zu werden. Sie wurden von der jüdischen Gemeinde verfolgt, weil man sie des Antinomismus verdächtigte, und sie retteten sich, indem sie in die Kirche flohen und den Schutz der Bischöfe anriefen. Als Preis dafür boten sie ihren Übertritt an. Sie traten über, aber sie gaben ihren Glauben nicht auf. Sie traten über, um die Kirche als eine subversive Kraft zu unterminieren. Das Ganze ging bis in die Französische Revolution und noch weiter.

Ich kann Ihnen das an einem Detail aufzeigen. Sie kennen den jüdischen Namen Schoeps. Was heißt Schoeps? Ein

Schabtai-Zwinik, der dieser Sekte angehört, „a Schepsel“, so hießen diese Leute in der jüdischen Gemeinde. Man traf also Juden in Nikolsburg, die zur Thora aufgerufen wurden, man riß das Hemd auf und sah ein großes Kreuz auf der Brust. Eine hochinteressante Zwischenperiode. Die Gruppe endete als solche ungefähr um die Zeit der Französischen Revolution. Es gibt noch heute – heute ist zuviel gesagt, aber vor dreißig Jahren gab es noch Leute, die sich an ihre Großväter erinnerten, die dieser Gruppe angehörten, in Prag besonders.

Ich erzähle das alles nicht um der Anekdote willen, sondern um Ihnen die Logik dieser Glaubensweise vor Augen zu führen. Mit Griechisch hat das überhaupt nichts zu tun, die konnten kein Griechisch, das waren gettoisierte Juden, sefardische und aschkenazische, wo von Griechisch und griechischer Philosophie also gar keine Rede war. Sondern aus der inneren Logik der Ereignisse wurde hier ein Glaube verlangt, der paradox ist, der gegen die Evidenz ist.

Paulus kommt und sagt: Hier ist der Messias. Die müssen ja wissen, daß er am Kreuze gestorben ist. Hat sich ja rumgesprochen. Das ist ein Tod der Verfemung. Der Sohn Davids hängt hier am Kreuz! Jetzt denken Sie mal vom Zentrum jüdisch her: ausgeschlossen aus der Gemeinde hängt er hier als ein Verfluchter und muß abgehängt werden am Abend, damit nicht die Erde verunreinigt wird.

Das kehrt in ungeheurer Weise die Werte des römischen und des jüdischen Denkens total um. Das haben sicher nicht alle gleich gekauft, aber es scheint gezündet zu haben. Der Glaube an diesen verfemten Sohn Davids wird nun äquivalent allen – jetzt sprechen wir paulinisch: – Werken. Wichtiger als alle Werke ist dieser Glaube. Sie verstehen meine Korrektur an Buber.

Diese messianische Konzentration auf das Paradoxe hat nichts mit dem schablonenhaften Griechentum, sondern mit der inneren Logik des Messianischen zu tun. Hier wird etwas gefordert, das die Seele des Menschen so viel kostet, daß alle Werke dagegen nichtig sind, wenn man's mal von der religionspsychologischen Seite nimmt und nicht von der theologischen. Das ist der *point*. Daß Buber sensibel ist und

eine Größe, darüber brauchen wir uns nicht auszulassen. Aber in dem für mich allerwichtigsten Punkt haut er daneben, und mit einer solchen Sicherheit, daß es nur erstaunlich ist. Das kann man von Gershom Scholem lernen, implizite, in diesem achten Kapitel über den Sabbatianismus.

Ich habe mir einmal den Witz erlaubt mit Scholem, als ich noch so täglich mit ihm verkehrte, ihn zu fragen: Hören Sie mal, für diesen Nathan von Gaza kriegt man ein volles Ordinariengehalt. Ich meinte seines. Und für den Paulus ist nicht mal 'ne Dozentur da an der hebräischen Universität! Das hat ihm doch zu denken gegeben, und es war der Beginn der Professur von David Flusser, über den ich noch ein Wort sagen will. Flussers Paulus-Forschung ist von Bedeutung, weil er ein wirklich ganz intimer Kenner der Theologie der Qumran-Leute ist, also der Tote-Meer-Rollen-Gruppen. Vor diesem Hintergrund vermag er neue Parallelen herzustellen im Dualismus, auch die Fleisch-Vorstellung kann er damit verbinden, und hat wohl wirklich einen Schritt vorwärts in der Erforschung der Terminologie des antiken paulinischen Christentums getan, indem er die Verbindung mit den Qumran-Essenern hergestellt hat.

So weit, so gut. An dem Punkt kommt der kleine Jacob Taubes und tritt ein in das Geschäft der Heimholung des Ketzers, weil ich ihn, das ist nun meine persönliche Sache, jüdischer empfinde als jeden Reformrabbiner – oder liberalen Rabbiner, den ich in Deutschland, England, Amerika, Schweiz oder irgendwo gehört habe.

## Erster Teil: Lektüren.

### Paulus und Mose. Die Gründung eines neuen Gottesvolks

#### 1. Adressen des Römerbriefs

- a) Das Evangelium als **Kriegserklärung** an Rom;  
Lektüre von Römer 1, 1–7

Die Lektüre des Römerbriefs will ich heute von seinem Anfang und seinem Ende her beginnen. Ich glaube nämlich, daß diese Einkadrierung bereits einen wichtigen Hinweis darauf gibt, worum es sich bei Paulus in diesem Brief handelt. Wie immer konventionell die Form des Präskripts ist, Paulus füllt sie mit einem ganz besonderen Inhalt. Seine Präskripte sind von ungeheurer Präzision. Im Grund kann man, wenn man den Brief versteht, merken, daß alles bereits im Präskript steht. (So wie man alles verstehen könnte, was in der *Phänomenologie des Geistes* steht, wenn man den Titel versteht. Den Rest kann man sich dann schon denken. Ebenso auch bei *Sein und Zeit*, wo die Pointe der Titel des Buches ist.) Und nun muß man wissen: was steht in dem Brief? Das ist der hermeneutische Zirkel.

Ich will im folgenden versuchen, Ihnen den Gehalt des Präskripts in einer vergleichenden Lektüre zu erschließen. also:

**Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen (= auserwählt) zum Apostel,**

Hier ist also nicht von einer Bekehrung, sondern von einer **Berufung die Rede**. Wer sich Galater 1,15 vor Augen führt über das, was man so die Bekehrung, das Damaskus-Erleb-

nis nennt, weiß, daß hier nicht von Bekehrung, sondern von Berufung die Rede ist, und zwar in der Sprache und im Stil des Jeremia [1,5: *Noch ehe ich dich bildete im Mutterleibe, habe ich dich erwählt; ehe du aus dem Schoße hervorgingst, habe ich dich geweiht: zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt*]. *Beterem ezorecha*: bevor du geboren wurdest, habe ich dich erwählt zu sein *navi lagoonim* ein Prophet für die Völker. Und so sieht sich Paulus berufen als Apostel, das muß man immer dazu sagen, sonst entgeht einem das Wesentliche): von den Juden zu den Heiden.

**berufen, das Evangelium Gottes zu verkünden, das er nämlich Gott, durch seine Propheten im voraus verheißen hat in den Heiligen Schriften. Das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids.**

Warum wird das hier so betont?

Es wird nirgends sonst so betont. Nicht in der Einleitung des Korintherbriefes, wo ein anderes Problem ansteht, nämlich die Weisheit des Kreuzes, oder in anderen Briefen. Hier wird etwas ganz Besonderes betont, nämlich die Abstammung Jesu Christi in irdischer Perspektive.

**der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten.**

Eingesetzt – das heißt: Als Sohn Davids ist Jesus designiert zur Herrschaft; das ist eine naturale Qualität. „Sohn Gottes“ ist jedoch keine naturale, sondern eine zugesprochene Qualität, wie es im Psalm 2, dem Königpsalm, heißt: „Du bist mein Sohn, dich habe ich heute gezeugt.“ Das ist ein Akt der Inthronisation. Also handelt es sich um eine bewußte Betonung derjenigen Attribute, die imperatorisch sind, die königlich sind, die kaiserlich sind. Sie werden betont gegenüber der Gemeinde in Rom, wo der Imperator selber präsent ist, und wo das Zentrum des Cäsar-Kultes, der Cäsarenreligion ist.

**Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, also durch ihn!**

Paulus hat ja ein Problem. Er ist ja gar nicht Apostel. Er

gehört ja nicht zum Kreis der zwölf Apostel, die mit Jesus gewandert sind. Er kannte ihn ja gar nicht, nach eigenem Wort. Das muß eine neue Art von Apostel sein. Kommt noch hinzu, daß er die Gemeinde verfolgt hat, also überhaupt keine Legitimation hat. Und dennoch:

**Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen.**

Die Formel „Gehorsam des Glaubens“ ist in der Theologie viel diskutiert; ich glaube, sie ist eine polemische Variante zu „Gehorsam der Gesetze“. Gesetzen ist man gehorsam, und er sagt: Nein, dem Glauben ist man gehorsam. Was das heißt, braucht noch eine lange Exegese.

**Zu ihnen gehört auch ihr, die ihr von Jesus Christus berufen seid. An alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen. Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.**

Sie werden daran nichts Erstaunliches finden, denn neunzehnhundert Jahre lesen Sie ja schon den Text. Sehen Sie sich aber nun zum Vergleich den anderen Brief an, der auch über das Gesetz handelt, nämlich den Galater-Brief. Da werden Sie sehen, daß man ganz anders einleiten kann, und daß ganz andere Akzente gesetzt werden können:

**Paulus, zum Apostel berufen nicht von Menschen, oder durch einen Menschen, also viel emphatischer, polemischer, belligerenter sein Apostelamt verteidigend, sondern durch Jesus Christus und durch Gott den Vater, der ihn von den Toten erweckt hat, und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinde in Galatien.**

Nichts steht hier von Legitimation durch Heilige Schrift, durch Propheten. Nichts. Sondern:

**Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserem Vater in dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden hingegeben hat – davon stand nichts im Römerbrief-Präskript –, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien. Von der bösen Welt haben wir nichts gehört im Römerbrief! Nach dem Willen unseres Gottes und Vaters, ihm sei Ehre in alle Ewigkeit, Amen.**

Ich erwähne das nur, damit Sie sehen, daß zwei Briefe, die etwa – wie man so fein sagt – in demselben Themenkreis sich bewegen, ganz anders eingeleitet werden. Man würde nicht meinen, daß es derselbe ist. Es werden wichtigste Punkte ausgelassen im Galaterbrief: Verheißen durch die Propheten, bezeugt durch die Heiligen Schriften, dem Fleische nach der Sohn Davids, eingesetzt als Sohn Gottes in Macht – gar nichts wird von dem erwähnt, sondern der sich für unsere Sünden hingegeben hat, damit wir errettet werden aus dieser bösen Welt. Das ist ein ganz anderer Ton. Ich könnte das an anderen Briefen ebenso zeigen. Wenn man sich in dies Präskript – wie man sagt: talmudistisch vertieft – es steht alles drin. Man muß es nur rausholen.

Dies ist der einzige Brief des Paulus an eine Gemeinde, die er nicht gegründet hat. Und: Er hätte es sich sehr verboten, wenn andere Apostel in seine Gemeinden hineingefuscht hätten mit einem Brief. Das muß man sehen. Deshalb zieht er sich also Frack und Weste an wie ein feiner Pinkel und schreibt *ungeheuer* diplomatisch. Denn er geht auf Glatteis. Erstens kennt er die Gemeinde nicht, weiß nur von ihren Konflikten, Heidenchristen/Judenchristen, die dort akut sind, und natürlich ist es das politische Genie des Paulus, daß er nicht irgendeiner Gemeinde schreibt, sondern der Gemeinde in Rom, dem Sitz des Welt-Imperiums. Er hatte Sinn dafür, wo die Macht zu finden ist und wo eine Gegenmacht zu etablieren ist. Fiktion oder, wie Sie wollen, Hoffnung ist, daß er auf der Durchreise ist. Er will nämlich noch bis ans Ende der Welt missionieren, das heißt: Spanien. Er will noch bis ans Ende der Welt, um dort „einzusammeln“. Man kann sich der These von Johannes Munck anschließen oder nicht, daß dieses „Einsammeln“ ein reales Einsammeln der Völker ist, auf das dann in der Tat die Parusie kommt.<sup>14</sup> Man braucht es nicht so literalistisch zu verstehen wie er, aber etwas hat er gesehen.

<sup>14</sup> Johannes Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954; Ders., *Christus und Israel*, Aarhus-Kopenhagen 1956.

Deshalb ist der ganze Brief sozusagen unter diese Fiktion der Durchreise gestellt. Daß es dazu nicht kam, das wissen Sie aus der Kirchengeschichte, daß er in Rom unter Nero unter irgendeiner Verfolgung dann zu Tode kam.

Die Daten des Briefes, also 57/58 (ich bin da nicht zuständig), kann man so lesen, daß dies nach dem Tode des Claudius geschrieben wurde am Anfang der neronischen Zeit. Wir wissen: Claudius ist ermordet worden (also wir haben's gelernt im Unterricht, dabei war ich nicht), und der Senat hat eine *consecratio* durchgeführt. Das heißt: Sein Tod wurde als eine Himmelsreise gedeutet, Seneca macht sich darüber lustig. Und daß der junge Nero sein Amt antritt in voller Leiturgie, wie man das nennt, also in voller Macht-Pracht und Legitimation, die der Cäsarenkult zur Verfügung stellt, liegt nicht zuletzt an dessen schauspielerischem Talent. (Wir wissen ja heute auch, wie Schauspieler regieren; das deutsche Beispiel hat ja desaströs geendet, und das amerikanische scheint ja nicht anders zu laufen).

Ich will betonen, daß das eine politische Kampfansage ist, wenn an die Gemeinde nach Rom ein Brief, der verlesen wird, von dem man nicht weiß, in wessen Hände er fällt, und die Zensoren sind keine Idioten, mit solchen Worten eingeleitet wird, und nicht anders. Man könnte ja pietistisch, quietistisch, neutral oder wie auch immer einleiten; aber nichts davon. Meine These ist deshalb: In diesem Sinne ist der Römerbrief eine politische Theologie, eine politische Kampfansage an den Cäsaren. Erlauben Sie mir die Erwähnung von Bruno Bauer an dieser Stelle, der Geächtete der neutestamentlichen Wissenschaft (einzig und allein Overbeck und Albert Schweitzer wußten von dem Genie Bruno Bauers in seinen Fehlkonstruktionen). Aber das Buch *Christus und die Caesaren*, dessen Thesen im einzelnen abenteuerlich sind, hat, wie man in Berlin sagt: einen Kick gehabt.<sup>15</sup> Er hat etwas gesehen, daß nämlich die christliche Literatur eine Protestliteratur gegen den florierenden Cäsarenkult ist.

<sup>15</sup> Bruno Bauer, *Christus und die Caesaren* (1877), Hildesheim 1987.

b) Jerusalem und die Legitimität der Weltmission;  
Lektüre von Römer 15, 30–33

Und jetzt das Ende. Ich will diesen Brief sozusagen karrieren. Das Ende ist doch erstaunlich. Ich lese 15 Ende, von 30 bis 33:

**Ich ermahne Euch aber, liebe Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus, und durch die Liebe des Geistes, daß ihr mir kämpfen helft durch eure Gebete für mich zu Gott, damit ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa, und mein Dienst, den ich für Jerusalem tue, den Heiligen willkommen sein. Damit ich mit Freuden zu euch komme nachher, nach Gottes Willen, und mich mit euch erquicke. Der Gott des Friedens aber sei mit Euch allen. Amen.**

Das klingt zunächst unschuldig, aber es ist kein unschuldiger Text. Es geht um die Kollekte, die Paulus gesammelt hat in Mazedonien, die er – begleitet von Mitstreitern – selber nach Jerusalem bringen will. Sie sehen aber, daß er ungeheuer unsicher ist, ob diese Kollekte angenommen werden wird. Dieter Georgi, ein Schüler Bornkamms, hat in einer Arbeit über die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief schon zum Problem der Kollekte einiges gesagt. Inzwischen ist eine erweiterte englische Ausgabe dieses Buches erschienen (ich zeige es Ihnen, damit Sie sehen, daß ich der Wissenschaft auch meinen Tribut zolle), ein außerordentliches Buch, nur eine Antwort auf meine Frage findet sich da nicht.<sup>16</sup> Meine Frage lautet: Wenn man der Gemeinde in Jerusalem, die im Gebet verharret, eine tüchtige Summe Geld bringt, was soll sie hindern, das Geld anzunehmen? Verzeihen Sie, wenn ich so irdisch über die Sache denke. Was kann da los sein? Warum soll das Geld nicht angenommen werden?

Meine Antwort ist eine sehr fundamentale, aber einfache. Das ist ein vergiftetes Geschäft. Wenn bekannt wird,

<sup>16</sup> Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in 2. Corinthians*, Philadelphia 1986.

daß sie von Paulus empfangen haben, ist es erstens eine Legitimierung der Position des Paulus, und die judenchristlichen Gruppen drehen dann den Hahn ab, die ja die konstante Unterstützung der Jerusalemer Gemeinden bilden.

Wer das Geld annimmt, nimmt das Geld an von Heidenchristen. Für die judenchristlichen Gemeinden der Diaspora waren die Paulus-Gruppe, die Paulus-Gemeinden, der leibhaftige Teufel! Für die Judenchristen, nicht für die Juden. (Für die Juden war er ein *trouble-maker*. Er hat den Frieden der Gemeinden und den Frieden in der Stadt gestört. Er hat die prekäre Balance von Juden gestört, die den Kaiserkult umgehen konnten, ohne daß ihnen dadurch Revolution nachgesagt wurde. Sie waren eine *religio licita*, und wollten jetzt nicht noch irgendeine Gruppe als Juden gelten lassen, die sich einen König, genannt Chrestus oder Christus zulegt. Sie wollten keinen *trouble*. Das versteht sich, ist notabel, so wie heute. Nichts hat sich geändert. Der Zentralrat genauso. Nur Ruhe, nicht auffallen und so weiter, das ist Diasporamentalität.)

Ich rede nicht nur in einem abstrakten Sinne über die Exegese eines Paulustextes von vor 1800 Jahren, sondern ich rede über eine Institution, die sich im Judentum erhalten hat bis heute.

Über Jahrhunderte haben Juden in Palästina gelebt, kamen, um zu beten und zu sterben. Es handelt sich darum, daß in Jerusalem eine betende Gemeinde assembliert ist, die ökonomisch erhalten wird von den großen Zentren – also sagen wir: Russisch-Polen, Galizien, Deutschland, Ungarn. Es gehörte zu den heiligen Pflichten der Gemeinden, eine Steuer abzuzweigen für die Jerusalemer Gemeinden.

Noch heute kann man unterscheiden in den verschiedenen Assemblées („Kolelim“), wie die sich nennen, ungarische, russische, polnische Gruppen. Selbst wenn die Leute nach Amerika ausgewandert sind, bleiben sie noch in solchen Unterstützungsgemeinschaften. Und wenn dann, sagen wir, Leute kämen, die das unterstützen, aber nicht zu den Rechtgläubigen gehören, dann drehen die Rechtgläubigen den Hahn ab. Und dann hat man zwar jetzt 'ne Million

Dollar, im Moment, aber *à la longue* hat man das Kapital verspielt.

Das gilt noch bis heute: wenn Geld aus falscher Quelle kam, so war das vergiftet. Ich kann Ihnen dazu einen Fall erzählen. Der Baron Rothschild schickt dem großen Historiker Heinrich Grätz eine Summe, um eine Schule einzurichten in Jerusalem, damit die nicht in dem Schmutz verkommen und da vor der Klagemauer beten. Und was für ein Aufstand! Um Gottes willen! Oder der Baron Rothschild aus Paris, glaub' ich, schickte einen gewissen Jehiel Michael Pines, einen frommen Juden, er wollte eine Schule gründen, in der man irgendwas lernt und in der man nicht Jiddisch spricht. Na, der war *out*, der wurde aus der Stadt getrieben! Und das Geld, das dann kommen sollte, und das er hatte, und das er verwaltete, hatte er ja aus den Kolonien. Nichts wollte man davon wissen, denn man war viel mehr daran interessiert, den *status quo*, wie er existierte, zu halten und nicht brechen zu lassen. Ich erwähne das nur, damit Sie sehen, daß für mich das keine Literar-Exegese ist, sondern historisch konkrete Erinnerung der Struktur der Jerusalemer Gemeinde als Zentrum religiöser Gruppierungen.

Das ist die Unruhe, die Paulus bewegt. Und warum fährt er selber? Geld kann man doch schicken! Also ich weiß nicht, wie man das im alten Rom handhabte, aber irgendwelche Wege wird's ja schon gegeben haben, auch ohne Herrn Paulus. Er fährt natürlich selber hin, um sich Legitimation zu holen. Wenn jemand 'ne gute Summe mitbringt, dann geht's auch um Legitimation, nicht nur um Philanthropie. Überhaupt nicht um Philanthropie, sondern um Legitimation.

Ich meine, daß das Verhältnis zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden in der Diaspora vor 70 ein viel intensiveres und kämpferisches und ungeklärtes ist. Dieser Pakt da in Antiochien, von dem die Apostelgeschichte berichtet, ist undurchsichtig, jeder hat sich das rausgelesen, was er wollte. Ich nehme an, daß die Jerusalemer Gruppe, auch die liberale sozusagen, gelesen hat: heidenchristliche Tischgemeinschaft, also mit sich selber, und judenchristliche Tischgemeinschaft. Ich bin da nicht sicher,

aber ich glaube nicht, daß Petrus je einer gemeinsamen Tischgemeinschaft zugestimmt hat. Das kann ich mir von Jerusalem her nicht vorstellen, von dem Jerusalem, aus dem er kommt.

Paulus hat das natürlich anders ausgelegt. Wir erleben das ja jeden Tag, daß man einen Vertrag schließt und jede Partei legt ihn anders aus. Sonst gäb's ja keine Politik. Und das war sicher da auch der Fall. Deshalb betone ich in einer vielleicht dramatischen Weise die politische Funktion, das Legitimationsbedürfnis des Paulus, der als dreizehnter Apostel ja gar kein Apostel ist. Diese ganze neue Generation weiß ja nicht, was sie eigentlich ist. Sie war ja nicht mit dem Herrn, hat nicht Jesus begleitet, hat keine persönlichen Kenntnisse, keinen Augenschein, hat gar nichts. Daher das Wort „erwählt“. Der Gegner fordert hier natürlich Beweise. Über dieses Beweisverfahren geht ja, wie ich meine, der 2. Korintherbrief.

Es ist also für Paulus ein ungeheures Legitimations-Problem, nach Jerusalem zu kommen. Erstens von den Ungläubigen, das heißt von den Juden, die ihn sozusagen auf der Latte haben, und zwar haben sie ihn auf der Latte, weil er bekannt dafür ist, daß er in der Diaspora in die Synagogen geht. Wohin soll er denn gehen? Wo findet er Leute? In der heidnischen Agora? Wird er sich da hinstellen wie im Hydepark und sagen: Mein Gott heißt Jesus Christus, eurer heißt Zeus? Er geht in die Synagoge. Da sieht es so aus, in der Diaspora-Synagoge: Es gibt Juden. Männer. Frauen sind sicher am Rande irgendwie da, wie, weiß ich nicht. Es müssen ja nicht schon die strengsten rabbinischen Regeln herrschen, aber diese Präponderanz ist anzunehmen.

Das ist ein Wort-Gottesdienst, da werden keine Opfer gebracht, drum auch die Attraktion für viele griechische und römische Intellektuelle, über die sich Juvenal und andere lustig machen, daß sie in die Synagogen gehen und gar einen Ruhetag halten. Das Wochenende, das wir feiern, kam den Römern sehr komisch vor. Es gab da noch eine Gruppe, man nennt sie auf griechisch *sebomenoi*, die Gottesfürchtigen. Das waren nicht Juden, sondern Heiden, die sich dem kultischen Leben der Städte und kleinen

Städte entfremdet hatten und, wenn sie überhaupt religiöse Bedürfnisse hatten, in die Synagoge gingen, wo der Text des Wochenabschnitts der Thora vorgetragen wurde, sei es Hebräisch, oder mit Übersetzung, oder gleich auf Griechisch. Aber sie waren ein passives Element. Das heißt: Sie waren nicht aufgerufen zur Thoralektüre, blieben Zuschauer. (Denn vom jüdischen Standpunkt sieht die Welt so aus – bis heute übrigens, da hat sich nichts geändert, und all dieses jüdisch-christliche Verständigungs-Blabla ist nicht der Rede wert –, die Welt ist eingeteilt in *Jews and Gentiles*. Daß es Christen gibt, das ist sozusagen nicht ins Bewußtsein aufgenommen. Wer Ihnen was anderes erzählt, der hat Interessen. So ist das.)

Aus jüdischer Perspektive wurden diese *sebomenoi* betrachtet als im Bund Noahs, Gerechte, *chasside umot haolam*, Fromme der Völker der Welt, aber eben nicht zum heiligen Volk, zum Bundesvolk gehörig. Sie waren ja nicht beschnitten. Also sie gehörten nicht dem Bund an. Denn der Bund beginnt mit Abraham. Und mit Abraham beginnt die Beschneidung, der Same und so weiter. Der Witz des Paulus war, daß er kam und sagte: Ihr seid Kinder Abrahams! Denn es heißt von Abraham [1. Mose 15, 6: *Abram glaubte dem Herrn, und das rechnete der ihm als Gerechtigkeit an*]: *webe'emin badonai*, und er glaubte an Gott, *wajachschebeha lo* und es wurde ihm angerechnet *zdaka*, Gerechtigkeit. Ein sehr schwerer Satz. Aber was immer er heißt, fragt Paulus: Wann ist das gesagt worden: **vor** oder **nach** der Beschneidung? **Vor** der Beschneidung! Also: Wer glaubt, hat das Äquivalent für Beschneidung, sprich: Werke.

Es ist meine These, daß die Heiden, die Paulus zu Christen gemacht hat, sich ursprünglich aus dieser Gruppe der *sebomenoi* rekrutiert haben und erst später dann auch andere Heiden hinzukamen. Es gibt immerhin einen philologischen Hinweis, der zu beachten ist: daß im Iranischen (kann ich nicht, aber Professor Pines hat es mir gesagt) sowohl die *sebomenoi* als auch die „Christen“ als Tarsa bezeichnet werden.

In der Zeit des Paulus, also einige Jahre vor der Zerstörung des Tempels und vor der Zertrümmerung des zwei-

ten Gemeinwesens sind in einem viel stärkeren Maße als die Quellen (die ja alle letztlich Verfälschungen sind; man muß sie gegen den Strich lesen können, das hat uns Overbeck ja beigebracht) die politischen Balancen und ökonomischen Balancen anders gewesen. Warum das Glatteis des Römerbriefs? Das ist eine Gemeinde, in der es gerade um die Frage der Präponderanz geht. Es ist eine gemischte Gemeinde, nicht wie Korinth, die wohl eine heidenchristliche Gemeinde ist. Es ist eine gemischte Gemeinde, und die Konflikte dort sind zwischen den Judenchristen und Heidenchristen. Und warum wird Paulus so wild in Galatien? Er nennt sie ja mit den schrecklichsten Namen, diese Schlangen, die da eindringen und – weiß der Teufel – was die alle da anstellen: sie machen ihm die Gemeinde kaputt, sie verlangen die Beschneidung! Sie kommen an und sagen: Wunderbar, daß sie ihren Christus haben, aber ohne Beschneidung ist ja nix drin! Ich setz' mich mit dir ja gar nicht zu Tisch! Die ganze Frage der Kommensalität, des gemeinsamen Tisches, das sind ganz konkrete Probleme. Ißt man zusammen? Schläft man zusammen? Ist man eine Gemeinde oder ist man nicht eine Gemeinde? Das war nicht so einfach, wie es jetzt aussieht. Nach 70 war alles in Butter. (Die Christen haben die Zerstörung des zweiten Tempels als Strafgericht Gottes gedeutet, der mit diesem Akt gezeigt hat, wo Wahrheit und wo Lüge zu finden ist.) Da ist das Genick der judenchristlichen Gemeinden im Westen sowohl von den Juden wie von den Heidenchristen gebrochen. Das Aufregende bei Paulus ist, daß wir ja just **vor dieser Wende** sind, und die Balancen ganz anders sind, als jedenfalls ich sie in meinem kirchengeschichtlichen Unterricht mitbekommen habe in Zürich, bei Herrn Blanke.

Man muß sich klarmachen, daß die Situation des Paulus weitgehend bestimmt ist durch seine Gegner, und die sind nicht aus Pappe. (In der Schrift von Georgi können Sie nachlesen, was die Gegner des Paulus alles auf die Beine stellen können in Korinth und in Galatien, und in Rom schon gar!) Die Balancen, das ist mein Einwand gegen die klassische Kirchengeschichte, die Balancen vor 70 sind anders. Sie sind im Judentum anders, und das Wort „Christ“,

das bitte ich Sie sich einzuhämmern, gibt es bei Paulus noch gar nicht. Diese Modernisierung, diese Anachronismen sind der Ruin jeden Beginns eines vernünftigen Textstudiums. Man darf nicht klüger sein als der Autor und ihm Begriffe unterlegen, die er nicht hat und nicht haben will. Ich will nicht klüger sein als der Text, sondern sehen, was er sagt, und was daraus zu ziehen ist.

#### Exkurs: Das Schicksal der judenchristlichen Gemeinden

Sie kennen die offizielle Version nach 70: Petra, zerrieben zwischen den Parteien, zwischen Juden, die sie ausschließen wollen. Da kommt ja dieses Fluchgebet in das 18-Gebet rein. Das jüdische 18-Gebet enthält ja neunzehn Sprüche, denn es ist noch ein Fluch-Gebet hinzugefügt nach Jamnia. Da gibt es viele Versionen. Das ist jetzt alles abgeschwächt durch Zensur im Gebetbuch, christliche Zensur im russischen Gebetbuch. Es gibt eine Mischna, die folgendes sagt: Wenn jemand vor die Gemeinde tritt, das heißt auf Hebräisch: *jored liphne ha-tewa*, herabsteigt vor das Gebetspult und laut das 18-Gebet spricht und sich irgendwo verhaspelt in dem Gebet, dann beginnt er das Gebet neu. Verhaspelt er sich aber bei dem Fluchgebet, muß er weg vom Pult, *schema min*, vielleicht ist er ein Häretiker. Da darf man sich nicht verhaspeln. So weit geht das. Das ist gesagt, um die Judenchristen herauszuzwingen aus den jüdischen Gemeinden.

Vor einigen Tagen sprach ich mit Guy Stroumsa aus Jerusalem, der die Predigten von Cyrill von Jerusalem untersucht hat und drauf kam, daß er „Juden“ sagt, wo er eigentlich „Judenchristen“ meint. Die erkennen zwar Jesus an, aber nicht den allgemeinen Titel, den er inzwischen bekommen hat, Christus. Das ist viertes Jahrhundert Man muß, sagt er, die Kirchenväter ganz neu lesen, ob dort, wo sie Juden sagen, sie Juden oder Judenchristen meinen.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> G. G. Stroumsa, „Vetus Israel: Les juifs dans la littérature hiérolsolymitaine d'époque Byzantine“, in: Ders., *Savoir et Salut*, Paris 1992, 111–123.

Daß diese Gemeinden dahinsiechten in dem oströmischen Reich, wissen wir ja auch aus den kirchenväterlichen Quellen. Aber das ist nicht die ganze Geschichte. Die Weltgeschichte endet nicht mit den römischen Grenzen. Unsere jüdische Geschichte hat sich gar nicht in Palästina abgespielt, sondern dann nach Babylonien verlagert. Und von Babylonien nach Spanien und so weiter. Das ganze Arabien war offen, es war aber keine Wüste, so wie heute, sondern es waren florierende Städte. Diese Gemeinden, die entweder mehrheitlich oder ganz judenchristlich waren (und darüber besteht in den theologischen Köpfen vollständige Unwissenheit meiner Ansicht nach), waren sehr zahlreich und sehr mächtig und haben auch länger überlebt, als die offizielle Kirchengeschichte es erlaubt. Bis ins 10. Jahrhundert haben wir heute Zeugnisse in arabischen Manuskripten über Judenchristen. Was – nebenbei – die Vorgeschichte des Islams revolutioniert, denn Mohammed hat also nicht in seinem heißen Koppe jüdische und christliche Traditionen zusammengeworfen, vermischt und sich da etwas ausgedacht, sondern er hat ganz präzise judenchristliche Tradition eingesogen und im Koran wiedergegeben. Aber das nur nebenbei. Es ist viel zu erzählen darüber; ich bin aber nicht der Kirchenhistoriker des syrisch-arabischen Raumes, der das Ihnen vorführen kann. Das hat Professor Salomon Pines in einem Akademie-Vortrag in Jerusalem festgestellt.<sup>18</sup> Da gab's das ideologisierende Buch von dem Schoeps<sup>19</sup> und dem Strecker<sup>20</sup>, das alles kann man jetzt vergessen. Die Sache hat

<sup>18</sup> Der Vortrag ist nach freundlicher Auskunft von Sh. Shaked in den *Transactions of the Israelic Academy of Sciences and Humanities* vol. II erschienen, vgl. auch S. Pines, „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *JSAI* 4, 1984, 135–152. Der persische Ausdruck lautet *tarsa* (Hinweis Sh. Shaked). Vgl. auch J. G. Gager, „Jews, Christians and the Dangerous Ones in Between“, in: Sh. Biderman, B. A. Scharfstein (Hrsg.), *Religion and Interpretation*, Leiden 1992, 249–257.

<sup>19</sup> Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.

<sup>20</sup> Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958.

eine neue Dimension gewonnen, muß ganz neu angegangen werden, aber das ist nicht meine Aufgabe. Pines ist sowohl Religionshistoriker wie Philosoph, das ist eine einmalige Gabe, und ich kann sagen: Wenn ich nach meiner Schule, also letztlich von Gershom Scholem, was gelernt habe, jetzt hab' ich noch etwas von Pines gelernt, der mir in den letzten Jahren religionsgeschichtliche Lichter aufgesetzt hat.

## 2. Nomos: Gesetz und Rechtfertigung; Lektüre von Römer 8, 9–11

Sie alle wissen, daß das Gesetz eine zentrale Funktion im Römerbrief hat. Wie kommt es dazu? Das ist ja, wie schon mehrmals wiederholt, nicht seine Gemeinde, es ist nicht eine Bedrängnis aus den Gemeindesorgen des Hirten der Gemeinde, sondern das ist ein Brief in Distanz. Das schrieb er ruhig, ein gelassenes Griechisch, verglichen mit dem heftigen Galaterbrief, wo schon in der Sprache stilistische Zaken die Erregung seines Geistes andeuten.

Ich möchte hier einmal die These aufstellen, daß der Gesetzesbegriff – und das ist wiederum politische Theologie – eine Kompromißformel war für das Imperium Romanum. All diese verschiedenen religiösen Gruppen, besonders die schwierigste, die Juden, die ja am Cäsarenkult nicht teilnahmen, und dennoch *religio licita* waren, (man sah: da kommt man nicht weiter, es hat keinen Sinn; entweder will man Aufstände produzieren oder Massentötungen in Alexandrien durchführen, Philo erzählt ja davon, also: *religio licita*) stellten eine Gefährdung der römischen Herrschaft dar. Aber es gab eine Aura, eine allgemeine hellenistische Aura, eine Apotheose des Nomos. Die konnte man heidnisch singen, diese Apotheose, also griechisch-hellenistisch mein' ich, man konnte sie römisch singen, und man konnte sie jüdisch singen. Jeder verstand das Seine unter dem Gesetz. Siehe Philo, siehe Josephus: das Gesetz als Hypostase.

Es gab also ein extensiv liberales Judentum, das alexandrinische Judentum mit seinen umgebenden Dörfern. Dazu

gehörte eine Missionsphilosophie in Gestalt dieser Nomos-Theologie. Manchmal hat das personale Züge, manchmal ist es impersonal gedacht, jedenfalls aber hypostasiert. So etwas bringt ja Gesetz und Ordnung in dem römischen Reich, das ja in der Tat in der augustäischen Zeit eine unerhört lange Friedensperiode erlebte nach den Weltbürgerkriegskämpfen. Und da waren alle gleich beteiligt.

Es gibt da Bücher von einem gewissen Moritz Friedländer, aus dem späten 19. Jahrhundert, die unterbewertet sind, über das alexandrinische Judentum. Er selbst wollte ein neues Judentum dieser Art in der europäischen Diaspora gründen im 19. Jahrhundert. Er war sowohl den Rabbinern, wie aber auch aus Gründen, die ich nicht kenne, einem Emil Schürer ein Dorn im Auge, und der hat ihn, wie man so sagt, wissenschaftlich vernichtet.<sup>21</sup> Jedenfalls Scholem und ich haben uns geflüstert: Trotz Schürer, trotz Jellinek<sup>22</sup> guckt man nach bei Friedländer, da sind Perlen zu finden.<sup>23</sup> (Ich gebe das weiter für jemanden, der sich dem Studium des alexandrinischen Judentums widmet, das sehr schwierig ist. Denn es ist keine Kleinigkeit, neben dem feinlackierten Hofphilosophen, genannt: Philo, die Niederen wirklich kennenzulernen.)

Ich bin dazu nicht befugt (ich glaube, so leicht ist das gar nicht), bei Paulus auseinanderzuhuddeln, was er meint, wenn er „Gesetz“ sagt. Meint er die Thora, meint er das Weltgesetz, meint er das Naturgesetz? Es ist alles in allem. Aber das ist nicht Paulus' Fehler, das liegt an der Aura. Der Paulus sieht ja aus, als ob er von derselben Universalität wäre. So steht's bei Bultmann. Nichts davon! Er strampelt sich raus aus jenem Konsensus zwischen griechisch-jüdisch-hellenistischer Missionstheologie, der, wie mir scheint, sehr,

<sup>21</sup> Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901–1911.

<sup>22</sup> Adolf Jellinek, *Bet Ha-Midrash. Sammlung kleinerer Midraschim*, Jerusalem 1967.

<sup>23</sup> Moritz Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Leipzig 1900/Zürich 1903.

sehr weit verbreitet war. Paulus ist ein Fanatiker! Paulus ist ein Zelot, ein Judenzelot, und für den ist dieser Schritt ein ungeheurerlicher. Die seelischen Kosten, die er aufzuwenden hat, macht er nicht für irgendein Blabla in dieser großen Nomos-Liberalität. Er ist ganz illiberal, dessen bin ich mir sicher. Ich bin noch auf keinen Liberalen reingefallen, weder in der Antike, noch im Mittelalter, noch in der Neuzeit. Sondern das ist jemand, der dasselbige ganz anders, nämlich mit einem Protest, mit einer Umwertung der Werte beantwortet: Nicht der Nomos, sondern der ans Kreuz Geschlagene durch den Nomos ist der Imperator. Das ist ungeheuerlich, und dagegen sind alle kleinen Revoluzzer doch nichtig! Diese Umwertung stellt jüdisch-römisch-hellenistische Oberschicht-Theologie auf den Kopf, den ganzen Mischmasch des Hellenismus. Gewiß, Paulus ist auch universal, aber durch das Nadelöhr des Gekreuzigten, und das heißt: Umkehrung aller Werte dieser Welt. Also schon gar nicht der Nomos als *summum bonum*. Deshalb ist das politische Ladung, allerhöchster Explosivstoff. Und das drückt sich schon in der Sprache aus. Ich sitze da, lese den Text und frage mich: Ist der meschugge geworden, gerade nach Rom seine Verurteilung mitzuschreiben? Warum kündigt er gleich im Präskript seinen Anti-Cäsar an? Das ist doch ein Fund für den Zensor! Es ist also ein Universalismus, der aber die Erwählung Israels bedeutet. Nur daß Israel jetzt transfiguriert wird, und dann am Ende ein „*pas* Israel“ steht. Über dieses *pas*, *pan* bei Paulus müßte man sehr viel nachdenken; das ist ein Schlüsselwort. Im Korintherbrief habe ich das mit für mich befriedigender Präzision untersucht und festgestellt, daß die ganze Fuge von Korinther 1 bis 14 sich um das Wort *pas* dreht, das im Zusammenhang mit Erkenntnis falsch ist und im Zusammenhang mit Liebe richtig ist. Korinther 13 ist sicher ein lyrischer Hymnus, aber es ist auch ein ungeheuer theoretisch durchgehaltener Text, es gibt nicht eine Stelle, die sentimentaler Kitsch ist. (Das hab' ich den Berliner Studenten beigebracht, die nicht Theologie, sondern Philosophie studieren.)

Deshalb, und das ist nun meine These, ist die Kritik des Gesetzes nicht nur eine Kritik eines Dialogs, den Paulus mit

den Pharisäern führt, also mit sich selber, sondern auch mit seiner mediterranen Umwelt. Sicher hat Paulus seine pharisäische Vergangenheit, die ja auch etwas anders als die normale ist. Ich weiß, es gibt viele, die leugnen das; alles, was in der Apostelgeschichte steht, muß falsch sein. Ich kenn' solche Neutestamentler, zu deren Ehre das gehört. Mich kann das aus sehr einfachen Gründen nicht überzeugen.

Wer dreißig oder zwanzig Jahre nach Paulus schreibt, er sei zu Füßen Gamaliels gesessen, wo es Leute gab, die ihn noch kannten, weiß doch, daß er nichts schreiben kann, wofür er nicht auch haften kann. Also ich glaube Texten, die nahe sind, mehr als kritischen Bultmann-Schülern, besonders der zweiten Generation. Sicher ist die Apostelgeschichte Apologie, aber eben mit Bausteinen, die real sind! Man macht keine Apologie mit Lügen. Denn wie sagt man? Lügen haben kurze Beine. Also macht man eine Apologie mit wahren Versatzstücken.

Ich neige dazu anzunehmen, daß das ein Diaspora-Jude ist, Paulus, ob seine Familie in Palästina ihren Ursprung hat, ob er zum Stamm Benjamins gehört – er sagt: er gehört. Wenn er aus der galiläischen Tradition stammt, dann ist es mir sehr verständlich, daß er sich auch Zelot nennt, Eiferer. Eiferer für das Gesetz. Aber Zelot ist auch ein *terminus technicus*. Und kommen Sie mir nicht zu sagen, daß es als *terminus technicus* für Zeloten erst bei Josephus auftaucht. Klar, geschrieben darüber hat Josephus, weil er über die Zeloten schreibt. Aber die pharisäische zelotische Färbung war weniger eindeutig und mehr ineinander übergehend.

Man kann da auch von der Realität etwas lernen. Wenn Sie nach Israel fahren und gucken, das heißt, wenn Sie Augen haben, um zu sehen, werden Sie bemerken, daß es eine ganze zelotische Gruppe von *american college boys* gibt. Die haben eine gewisse amerikanische (Halb-)Bildung, aus den besten Colleges Harvard und so weiter, und sammeln sich jetzt in diesen Gruppen als *chosrim bi-tschuva*, das heißt „Zurückkehrer“, die in der Umkehr leben. Am Anfang wurden sie bestaunt, inzwischen sind sie eine Plage im Land, denn sie sind frech wie jeder Amerikaner und dazu aggress-

siv, wenn sie etwas durchsetzen wollen. Also dieser Typus des zelotistischen Diaspora-Juden, der im Zentrum *Holier than Thou* ist, also die Normal-Frömmigkeit übersteigen will, das haben wir heute sozusagen vor Augen. Man kann's riechen. Aber ich kann's Ihnen nicht beibringen, weil Sie in die Intimität dieser Welt schwer eindringen, wenn Sie Heilige Stätten besuchen.

So einer war der. Ein Diaspora-Jude, von der Familie eben doch nach Jerusalem geschickt (ich halte die Apostelgeschichte für glaubwürdiger als Kösters oder Wilckens' Kritik).<sup>24</sup> Und das, was Nietzsche an ihm entdeckt, das Genie der Umwertung der Werte, ist gerade in der Kritik des Gesetzes-Begriffs enthalten. In den verschiedenen Wellen, in denen das anläuft im Römerbrief – mit I, 18, der *orgé theou*, beginnt eine große Fuge, und dann V und dann VII, und es endet in dem großen Jubelruf in Kapitel VIII, das ich Sie bitte nun zu öffnen und zu lesen.

In diesem 8. Kapitel des Römerbriefs geht es um das Problem der Rechtfertigung. Die Prämisse ist: Paulus steht unter Anklage. Rechtfertigen tut man sich nur, wenn man angeklagt ist. Ich hab noch keinen Menschen gesehen, der rumläuft, sich rechtfertigt und nicht sich angeklagt **fühlt**. Denken Sie an Kafka. *Das Schloß* oder *der Prozeß*. Das ist genau die Situation: Er weiß gar nicht, was er begangen hat, aber irgendwas ist passiert. Ich lese das Ende des 8. Kapitels ab Vers 31:

**Was sollen wir nun hierzu sagen? Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? Der auch seinen eigenen Sohn nicht geschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?**

Ich bitte, Sie, auf das Wort „alles“ zu achten. *Pan*. Ich halte das für ein Grundwort des Paulus.

**Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht.**

<sup>24</sup> Helmut Koester, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980; Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 3.Aufl. 1973.

Also wer kann sich das erlauben, daß er die Auserwählten Gottes beschuldigt?

**Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt. Wer will uns scheiden von der Liebe Christi?**

Da fragt man sich: na, wer denn?

**Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert, wie geschrieben steht: Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag und sind geachtet wie Schlachtschafe. (Ps. 44, 23)**

Das ist ein Satz auch aus der jüdischen Liturgie. Und es gehört zu meinen größten Traurigkeiten, daß man die Widerständler vom Getto Warschau heraushebt und derer Millionen, die wie Schlachtschafe, eben wie der Psalm es sagt, in den Tod gegangen sind, verachtet, weil das nicht heldisch ist. Dieses neue Heldentum, das hier bei uns aufkommt, dafür habe ich jedenfalls kein Ohr, sondern gehöre zu denen, die mit dieser Mentalität leben und sterben wollen.

Aber nun kommt es:

**Aber in dem allem überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, das ist alles gnostische Archonten-Lehre in irgendeiner Weise, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.**

Ich predige ja nicht darüber, also meine Frage ist: Ja, wer will ihn denn scheiden? Woher diese ungeheure Angst? Jedenfalls sind alle Mächte verschworen, die irdischen und die himmlischen, Hohes, Tiefes, verschworen auf eins: ihn zu scheiden von der Liebe Gottes im Antlitz Jesu Christi.

Da ist eine ungeheure Angst, die diesem Jubelruf unterliegt. (Meiner bescheidenen Ansicht nach; ich schäme mich wirklich, in der Gegenwart von Bornkamms, Plural, hier Exegese zu treiben, aber, Schicks... es ist so passiert, fertig. Was soll man machen.)

Die Frage ist nun, wie beginnt nach diesem Jubelruf das nächste Kapitel? Die Fuge 9–11. Ich lese Ihnen vor:

**Ich sage die Wahrheit in Christus und lüge nicht, wie mir mein Gewissen bezeugt im heiligen Geist, daß ich große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlaß in meinem Herzen habe. Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein.**

Bitte, wenn Sie das mit Kapitel 8 jetzt zusammen lesen, sehen Sie die Ungeheuerlichkeit dieser Sätze. Er will Anathema von Christus sein,

**um der Brüder willen, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch Israeliten. Denen gehört die Sohnschaft, die Glorie, Herrlichkeit, der Bund, das Gesetz, der Gottesdienst, die Verheißungen, denen auch die Väter gehören, denen die Verheißungen zugesprochen sind, und aus denen Christus stammt, herkommt nach dem Fleisch.**

Punkt würde ich sagen, und nun eine vollkommen normale Benediktion, ich glaube nicht, daß hier eine Trinitätslehre hineingeheimnist werden soll, wie das meistens getan wird. Es wäre eine einmalige Stelle bei Paulus, sondern:

**Gott sei über alles gelobt in Ewigkeit! Amen.**

Über diese Stelle will ich reden. Das ist die Einleitung des Paulus, der die unendliche Traurigkeit, den Schmerz bezeugt, und auch bezeugt, was für ihn die Solidaritätsgemeinschaft Israel heißt. Das ist nicht eine Blutsverwandtschaft, das ist eine Verheißungsverwandtschaft! Alles hängt dran: die Sohnschaft, die Verheißungen, die Glorie, das Gesetz, der Tempel, Agada, die Verheißungen und der Messias, der erschienen ist in Jesus Christus. Was steht denn an? Es steht an für Paulus **die Gründung und Legitimierung eines neuen Gottesvolkes**. Das kommt Ihnen nach zweitausend Jahren Christentum nicht sehr dramatisch vor. Es ist aber der dramatischste Vorgang, den man sich vorstellen kann in einer jüdischen Seele. Die Basis einer solchen Vorstellung ist doch, daß die *orge theou*, der Zorn Gottes, das Volk vertilgen will, weil es gesündigt hat, weil es abtrünnig geworden ist. Nun werden Sie sagen: Das kann doch nicht sein! Alles

kann sein. Das ist Zentral-Erfahrung der Thora an zwei Stellen, im Exodus 32–34 und in einer Kurzversion Numeri, 14–15. Wir werden uns diese Stellen noch genau ansehen müssen.

### 3. Erwählung und Verwerfung; Lektüre von Römer 8.31–9.5 und Talmud b.Berachot 32a

Um die innerjüdische Erfahrung irgendwie darstellen zu können und nicht im Abstrakten zu bleiben – ich halte von „Reden über“ überhaupt nichts, da kann sich jeder ausdenken, was er will –, werde ich Ihnen das anhand des talmudischen Textes vorführen. Dieser Text hat eine ganz andere Logik und einen ganz anderen Rhythmus als die aufgeregten Texte des Paulus. Wir wollen doch mal sehen, wie sowas talmudisch aufgenommen wird, was so ein Jüngelchen, wenn er den ersten Traktat lernt, was er so hört. Auf Folio 32. Seite 118. Das ist der erste Traktat über Segenssprüche, in dem durch eine zufällige Wendung, die ich jetzt nicht nachvollziehen will, das Gespräch darauf kommt. Es ist also gar nicht zentral vorbereitet.

**Und der Herr sprach zu Moshe: Geh, steig hinab. Was heißt: Geh, steig hinab? Rabbi Eleazar sagte: Der Heilige, gebenedeiet sei er, sprach zu Moshe: Moshe, steige von deiner Würde hinab! Habe ich dir nicht bloß Israels wegen Würde verliehen? Jetzt nun, da Israel gesündigt, wozu brauche ich deiner?! Sogleich erschlaffte die Kraft Moshes, und er hatte keine Kraft zum Reden. Als er aber sprach: Lasse ab von mir, ich will sie vertilgen! Zitat aus Exodus 32, sagte Moshe: Es hängt also von mir ab! Sogleich richtete er sich auf, stärkte sich im Gebet und flehte um Erbarmen. Ein Gleichnis mit einem König, der seinem Sohn zürnte und ihm starke Schläge versetzte. Sein Freund saß vor ihm, fürchtete aber, ihm ein Wort zu sagen. Als der König aber sagte: Wenn nicht dieser mein Freund, der vor mir sitzt, so hätte ich dich erschlagen, sagte jener: Es hängt also von mir ab, sogleich richtete er sich auf und rettete ihn.**

Weiter im biblischen Text:

Jetzt laß mich, daß mein Zorn – *orgé theou*, ja? Sie sehen, wir reden von der selben Sache! – über sie ergrimme, und ich sie verzehre; ich will dich zum großen Volk machen. Rabbi Abahu sagte: Wäre dies nicht ein niedergeschriebener Vers, würde das nicht schwarz auf weiß stehen, so könnte man es nicht sagen, könnte man es nicht aussprechen, könnte man's nicht denken. Das kann doch nicht sein! denn dies lehrt, daß Moshe den Heiligen, gebenedeiet sei er, das ist ein Äquivalent für Gott, gefaßt hat, wie ein Mensch seinen Genossen an seinem Gewand erfaßt, und vor ihm sprach: Herr der Welt, ich lasse dich nicht eher los, als bis du ihnen vergeben und verziehen hast! Ich will dich zum großen Volk machen. Rabbi Eleazar sagte: Folgendes sprach Moshe vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er: Herr der Welt, wenn ein Stuhl mit drei Füßen in der Stunde deines Zorns vor dir nicht bestehen kann, das heißt, die sich berufen können auf die Väter, Abraham, Isaak und Jakob, um wieviel weniger ein Stuhl mit einem Fuß! Was du aus mir machen möchtest. Und nicht nur das, ich müßte mich ja auch vor meinen Vätern schämen, sie würden sagen: Sehet den Verwalter, den er über sie gesetzt hat, er suchte Größe für sich, nicht aber suchte er Erbarmen für sie.

Und nun beginnt ein Text, der an Fasttagen aus der Thora gelesen wird. Er heißt auf Hebräisch *Wajechal*. Jeder weiß, was damit gemeint ist: **und er betete**, und es heißt auch: „und er liebte, er versuchte ihn zu streicheln“ – **wajechal** ist ein vieldeutiges Wort. Ich will Ihnen hier nur in einer Fußnote erzählen, daß die Frommen Jerusalems am Tage der Unabhängigkeit des Staates Israel fasten, die Thora-Rollen rausholen und den Fastenabschnitt lesen. Also die absolute Inversion. Nicht weniger als die Essener mit Jerusalem gebrochen haben im ersten Jahrhundert, haben die Frommen (zu denen ich nicht gehöre, aber wo mich tiefe Freundschaft verbindet) mit dem Staat Israel gebrochen. Und ich muß sagen, ich hab' das mal mitgemacht; während das ganze Land jubelte und Preisungen in den Synagogen stattfanden, wie das an einem nationalen Unabhängigkeitstag so üblich ist, fastet eine respektable Gruppe und liest den Fastenabschnitt. Das ist ein Anti-Symbol, dessen Juden noch

heute fähig sind! (Das werden sie sicher nicht in der Jüdischen Zeitung erfahren.)

Und Mose betete vor dem Angesicht des Herrn. Rabbi Eleazar sagte: Dies lehrt, daß Moshe so lange vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er, im Gebet dastand, bis er ihn ermüdete. Raba sagte, und nun kommt die Pointe, bis er ihm seine Gelübde löste; denn hier heißt es: *wajechal* und auch dort, nämlich beim Gelübde, heißt es *lo jechal devaro*, er löse sein Wort nicht auf. Also *wajechal* heißt nicht nur „er betete“, sondern er vollzog den Ritus der Entbindung Gottes von dem Schwur der Vernichtung. Denn Gott sagt: wie kann ich zurück? Ich hab's ja geschworen. Und da sagt Mose: du hast uns doch gelehrt, daß man Schwüre entbinden kann. Natürlich vor einem hohen Gericht. Aber wie kann man Gott von einem Schwur entbinden? Und das ist die Pointe, daß das *wajechal* „beten“ und „entbinden“ heißt.

Worüber der Meister sagte: er selbst darf nicht auflösen, wohl aber dürfen ihm andere auflösen. Schmucl sagt: das sind babylonische Lehrer, dies lehrt, daß er, Mose, sich für sie dem Tod ausgesetzt hat, denn es heißt: Wenn nicht, so streiche mich aus deinem Buch. Da haben Sie das Anathema. Im *ajin mechenina misifrecha*: streich mich aus dem Lebensbuch.

Raba im Namen Jizchak sagte: Dies lehrt, daß er die Eigenschaft des Erbarmens auf sie gewälzt hat. Gott hat zwei Attribute, zwei Seiten, des Gerichts und des Erbarmens. *din* und *rachamim*. (Ich hoffe, daß ich auch interpretiere, so wenig ich auch hinzufüge.)

Es wird gelehrt: Rabbi Eliezer der Große, das ist noch aus der Zeit der Schüler von Johanan Ben Zakai, dies lehrt, daß Moshe vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er, im Gebet dastand, bis ihn ein Fieber ergriff. Was heißt Fieber? Rabbi Eliezer sagte: ein Feuer in den Knochen. Was heißt Feuer der Knochen? Abajje sagte: Knochenfieber. Sie sehen, wie das dann ins Triviale absinkt. Aber der Talmud hat eine andere Logik. Es ist keine pathetische, hier mischt sich Höchstes, Sublimstes mit ganz Irdischem und Natürlichem. Nun weiter.

Spricht Moshe: Gedenke doch deiner Knechte Abraham, Jizchak und Jakob, denen du bei dir geschworen hast. Warum „bei dir“? Rabbi Eliezer sagte: Folgendes sprach Moshe vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er: Herr der Welt! Hättest du ihnen bei Himmel und Erde geschworen, so könnte ich sagen: Wie Himmel und Erde einst aufhören werden, so kann auch dein Schwur aufhören.

Sie sehen also: für Himmel und Erde als Permanenz ist da nix drin. Auch das rabbinische Denken ist profunde apokalyptisch. Es kann eben einen neuen Himmel, eine neue Erde geben, das ist kein Problem. Ich bin da auch nicht so festgelegt auf diese Erde.

So kann auch dein Schwur aufhören; du hast nun aber bei deinem großen Namen geschworen: wie dein großer Name in alle Ewigkeiten lebt und besteht, so besteht auch dein Schwur in alle Ewigkeiten. Nämlich: an die Väter. Du hast zu ihnen gesprochen: ich will euren Samen wie die Sterne des Himmels vermehren, und dies ganze Land, von dem ich gesprochen habe. Von dem *ich* gesprochen habe? Von dem du gesprochen hast, sollte es ja heißen! Rabbi Eliezer sagte: Bis hierher sind es Worte des Schülers, von hierab und weiter sind es Worte des Meisters. Nämlich Gott selbst.

Rabbi Schmuël b. Nachmani, wiederum aus der babylonischen Tradition, aber sagte: Sowohl dieses wie jenes sind Worte des Schülers, aber Moshe sprach folgendes vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er: Herr der Welt! Dein Wort, von dem du mir befohlen hast, „Gehe, sage es Jisrael in meinem Namen“, ging ich und sagte es ihnen in deinem Namen; was soll ich ihnen aber jetzt sagen? Weil es außer Macht des Herrn ist. „Außer Macht?“ Es sollte ja heißen: [nicht] vermag der Herr! Rabbi Eliezer sagte: Folgendes sprach Moshe vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er: Die Völker der Welt würden dann sagen, seine Kraft ist wie die eines Weibes erschlaft, er vermag nicht zu retten. Der Heilige, gebenedeiet sei er, sprach dann zu Moshe: Haben sie nicht bereits die Wunder und Großtaten gesehen, die ich ihnen am Meer erwiesen habe?! Da rief Moshe: Herr der Welt! Noch können sie immerhin sagen: gegen einen König – Pharao – konnte er bestehen, gegen einunddreißig Könige kann er nicht bestehen. Also die Götter Ägyptens; die ganze Thora ist ja meiner Ansicht nach antiägyptisch. Alles, alles ist gegen Ägypten ausgerichtet, auch die Nichterwähnung der Auferstehung in der Thora ist antiägyptisch. Er heißt nämlich der „lebendige Gott“. *Elohim chaim* ist eine polemische Formel (das habe ich von Carl Schmitt gelernt, daß Formeln nicht neutral sind, sondern polemisch. Wenn Sie mich fragen, was ich wirklich gelernt habe, und das ist nicht wenig). Sagt Moshe: die werden sagen: gegen einen König konnte er bestehen, aber gegen einunddreißig Könige, die ihn nun erwarten im Lande Kanaan, haha, da kann er nicht bestehen.

Rabbi Jochanan sagte: Woher, daß der Heilige, gebenedeiet sei er, später Moshe zustimmte? Denn es heißt: Der Herr sprach: Vergeben habe ich gemäß deinem Wort. In der Schule Rabbi Jismaels – das ist die Zeit Akibas, da gibt es zwei Schulen: die Schule Ismaels und die Schule Akibas – wurde gelehrt: „gemäß deinem Wort“ so werden die Völker der Welt dereinst sagen; Wohl dem Schüler, dem sein Meister zustimmt. Rabbi Jizchak sagte: Dies lehrt, daß der Heilige, gebenedeiet sei er, zu Moshe sprach: Moshe, du hast mich durch deine Worte belebt – *hechaitani bidevarim* – durch Worte hast du mich belebt.

Ich habe Ihnen ein Stück talmudischer Exegese vorgeführt, *in nuce*. Der ganze Text macht nur Sinn vor der Erfahrung, daß es Vernichtung gibt. Und Paulus spricht ja von nichts anderem, wenn man es einmal zusammenfaßt, als von Versöhnung. Und nun ist meine These, daß der *Jom Kippur*, der Versöhnungstag, der im jüdischen Festkalender dort steht, wo bei Ihnen Weihnachten steht, diese Kontroverse zwischen Gott und Mose ins Ritual übersetzt. Der Tag selber vergibt. Es heißt im Talmud: *ha-jom mechaper*. Nicht alles, aber er vergibt, er hat die Kraft der Versöhnung. Denn es heißt – so talmudisch der Vers – an diesem Tag werde ich bedecken all eure Sünden: vor Gott. Vor dem Herrn werdet Ihr gereinigt sein. Also der Tag vergibt. Er hat also eine – wenn Sie klugscheißern wollen, können Sie das „magische Funktion“ nennen – damit kommt man keinen Schritt weiter. Ich möchte die innere Erfahrung kennenlernen, die hier am Werk ist.

Und meine These – und die ist nicht zufällig – ist, daß der Abend des *Jom Kippur* von diesem Erzittern besetzt ist. Wer je in einer Synagoge war oder Juden kennt, wird das nachvollziehen können. Selbst assimilierteste Juden, die man deshalb auch die „Drei-Tage-Juden“ nennt, weil sie nur an drei Tagen in die Synagoge kommen, am Neujahr und am *Jom Kippur*, die zehn Tage auseinander liegen, halten diese Tage strikt ein. (Drei Tage sind natürlich von Christen her gesehen schon sehr viel, aber bei uns ist das sehr wenig. Wir wollen eigentlich jeden Tag, aber sicherlich jeden Sabbat. Wir legen sehr Wert drauf. Also ich weiß nicht, was die Kirchgang-Prozente in der protestantischen Kirche sind: ich

höre 4, 5, 6, 7, in der jüdischen Gemeinde, auch wenn sie nichts glaubt, sind es 20%. So ist das in Berlin sogar, und in Zürich, in der orthodoxen Gemeinde: 98%. Das sind andere Perspektiven. Aber ich will mich jetzt nicht auf Kirchen-Soziologie oder wie das Ding heißt, einlassen; sowas werd' ich mir nicht in den alten Tagen noch antun.)

Und nun komme ich zu den Texten, die ich Ihnen verteilt habe. Zunächst sieht das Gebet, das am Anfang gesprochen wird, vollkommen nüchtern und irrelevant aus. Das Langweiligste vom Langweiligen: die Festgebete der Israeliten, übersetzt und erläutert von Dr. Michael Sachs, bourgeois Judentum des 19. Jahrhunderts, Anpassung und Einpassung.<sup>25</sup> (Ich weiß nicht, ob es Ihnen bekannt ist, daß wir offiziell in Deutschland des 19. Jahrhunderts als „mosaische Konfession“ gefahren sind. Wie sich die Christen von Christus, so leiten sich die Juden von Moses her. Das ist keine Selbstbeschreibung, sondern ein Schrottnamen seitens der assimilierten Notablen.) Es ist eine Schwurformel. Man zieht den Tallit, den Gebetsschal an. Was man nur an diesem Abend tut. Dazu spricht man einen Segensspruch. Und gesprochen wird zuerst folgendes. Es ist üblich, zwei Notable aus der Gemeinde neben den Kantor hinzustellen und zu sagen, dreimal (wenn etwas dreimal gesagt wird, so ist es nicht ein Gebet, sondern eine Formel) und man sagt: **Mit der Erlaubnis des Lehrhauses oben im Himmel und mit Erlaubnis des Lehrhauses unten**, *bijeschiva schel mala ubijeschiva schel mata*. Das Lehrhaus ist für uns die höchste Instanz. *Al daat hamakom*, **nach dem Willen Gottes**, *makom* ist ein Gottesname, der Ort. *Ve al daat bakahal* **und mit Konsensus der Gemeinde erlauben wir zu beten mit den Sündern**, das heißt, es wird erlaubt, die Sünder mit einzuschließen in die Gemeinde. Und nun beginnt der Kantor: **In Zittern und Furcht und Intensität**. *Kavana*. Und die Gemeinde beginnt leise, wiederholt leise Wort für Wort mit dem Vorbeter, dem *Schaliach zibbur*. Kantor ist wiederum so eine deutsche Karikatur dessen, wovon wir sprechen,

nämlich der von der Gemeinde Geschickte, um vor dem Pult zu beten. Kantoren gab's nur in Imitation protestantischer Gepflogenheiten.

Nun kommt ein Text, dem Sie in der Tat nichts abgewinnen können. Es handelt sich wiederum um eine Formel, die dreimal gesprochen wird. Von den Gemeinden Jemens bis zu den Gemeinden Polens intonieren die Juden diese Formeln in derselben Tonfolge, die in der *Jewish Encyclopaedia* mit angegeben ist.

**Alle Gelöbnisse, Verzichtungen, Schwüre, Bannformeln oder Versagungen, Büßungen oder als solche geltende Ausdrücke, durch die wir uns etwas geloben, bekräftigen, uns verpflichten oder uns versagen, von diesem bis zum nächsten zum Guten uns eingehenden Versöhnungstage**, die Sefarden sagen hier: vom letzten bis zu diesem; **bereuen wir hierdurch, daß sie alle aufgelöst, erlassen und vergeben seien, null und nichtig, ohne Geltung und Bestand. Unsere Gelöbnisse sind keine Gelöbnisse, unsere Versagungen sind keine Versagungen, und unsere Schwüre sind keine Schwüre.**

Man kann die Aufregung nicht verstehen aller jüdischen Gemeinden von überall an diesem Gebet, das gar kein Gebet ist, das die Gaonen abgelehnt haben als Volksaberglauben, das sich aber durchgesetzt hat gegen die Eliteschicht der Rabbinen. Und nun kann es nicht fehlen, daß im neunzehnten bourgeois Jahrhundert von Michael Sachs hinzugefügt wird, damit die Gojim beruhigt sind: „Die Formel hat zu Zwecke, etwa in Übereilung, heftiger Aufwallung, ohne die Erwägung der Ausführbarkeit gethane Schwüre und Gelöbnisse [...] für nichtig zu erklären.“ Nichtigkeiten. Empörend, dies in ein Gebetbuch hineinzuschreiben, aber das gehört zum Stil des assimilierten deutschen Judentums.

Tja, aber was folgt jetzt? Wiederum nicht Gebet, sondern Formeln, und zwar aus der zweiten Stelle, die Vernichtungsdrohung aus dem Buch *Numeri*, aus dem Buche „In der Wüste“ (*Bamidbar*). Sie erinnern sich, da gibt es drei Sätze: „Schlagen will ich dieses Volk mit der Pest, ich will es enterben, dich aber mache ich zu einem Stamm, größer und mächtiger als es.“ In der Liturgie heißt es weiter:

<sup>25</sup> Michael Sachs, *Die Festgebete der Israeliten*, Breslau 1898.

Verziehen sei der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdlinge, der weilt in ihrer Mitte; denn es ist dem ganzen Volke nur aus Versehen begegnet. Das wird dreimal gesagt, formelhaft.

Und nun kommt eine Einlage; der Vorbeter spricht:

**O verzeihe die Sünde deines Volkes nach der Größe deiner Gnade** – das steht wörtlich in *Numeri*: **Wie du verziehen hast diesem Volke von Mizraijim bis hierher. Und daselbst ward gesprochen:** und nun wiederum formelhaft dreimal: **Und es sprach der Ewige: Ich habe verziehen nach deinem Worte.** Sie können die wörtlichen Wiederholungen selbst überprüfen, wenn Sie dazu *Numeri*, die zweite Geschichte der Vernichtung lesen.

Es ist natürlich höherer Blödsinn zu meinen, daß ein ganzes Volk erzittert bis in die Tiefe seiner Seele, weil irgendwelche übereilten Gelöbnisse anstehen. Deshalb möchte ich einen Text von Rosenzweig hier einfügen, damit Sie wenigstens einen Eindruck bekommen von der Aura dieser Texte, die ich Ihnen hier vorgetragen habe. Rosenzweigs Werk, *Der Stern der Erlösung*, ist ein genialer Durchbruch; was er sich darin vorgenommen hat, ist die Auslegung der religiösen Gemeinschaft durch ihre Liturgie.

Ein vollkommen sichtbares Zeichen stellt diesen Grundton der gewaltigen Tage, gewaltige Tage sind Neujahrstage, zwei, und der *Jom Kippur*, der Versöhnungstag. Das heißt *jamim noraim* auf Hebräisch, daß sie das Ewige für den Einzelnen unmittelbar in die Zeit hineinrücken, für ihre ganze Dauer fest. Der Beter kleidet sich an diesen Tagen in sein Sterbekleid. Zwar schon den Alltag lenkt der Augenblick des Anlegens des Gebetmantels – Chlamys und Toga der antiken Tracht – auf den Gedanken an das letzte Kleid und an das ewige Leben, wo Gott die Seele in seinen Mantel hüllen wird. So fällt schon vom Alltag und vom allwöchentlichen Sabbat gleich wie von der Schöpfung her ein Lichtschein auf den Tod als die Krone und das Ziel der Schöpfung. Aber das vollständige Sterbekleid, nämlich zum Mantel auch noch der Rock – Chiton und Tunica –, ist kein Kleid des Alltags; der Tod ist der Schöpfung nur Letztes, nur Grenze, ihn selber schaut sie nicht. Erst die Offenbarung weiß, und sie weiß es als ihr erstes Wissen: daß Liebe stark ist wie der Tod. Und so trägt

der Einzelne einmal schon im Leben das vollständige Sterbekleid: unterm Trauhimmel, nachdem er es am Hochzeitstag aus den Händen der Braut empfangen hat. Denn erst mit der Ehe wird er ein ganz vollwertiges Glied des Volks; nicht umsonst betet sein Vater bei seiner Geburt, es möge ihm vergönnt sein, ihn zu erziehen zur Thora, zum Trauhimmel und zu guten Werken.

Nicht bei der Geburt, sondern bei der Beschneidung.

Thora, sie Lernen und Halten, ist die allzeit gewärtige Grundlage eines jüdischen Lebens; mit der Ehe beginnt die volle Verwirklichung dieses Lebens; erst da sind eigentlich die „guten Werke“ möglich. Ja, der Thora bedarf als bewußter Grundlage nur der Mann; bei der Geburt einer Tochter hatte der Vater nur gebetet, sie zu führen unter den Trauhimmel und zu guten Werken; denn die Frau besitzt diese Grundlage jüdischen Lebens auch ohne die dem lockerer in der Erde des Natürlichen wurzelnden Mann notwendige bewußte Erneuerung des „Lernens“; ist doch nach altem Rechtssatz sie es, durch die sich das jüdische Blut fortpflanzt; nicht erst das Kind zweier jüdischer Eltern, schon das Kind einer jüdischen Mutter ist durch seine Geburt Jude.

So ist es also innerhalb des einzelnen Lebens die Ehe, in der das bloße jüdische Dasein sich erfüllt mit Seele. Die Kammer des jüdischen Herzens ist das Haus. Und wie die Offenbarung, indem sie etwas in der Schöpfung erweckt, was stark ist wie der Tod, diesem und mit ihm der ganzen Schöpfung ihre Neuschöpfung, die Seele, im Leben selber das Überirdische, entgegenstellt, so trägt der Bräutigam unterm Trauhimmel das Sterbekleid als Hochzeitskleid und sagt dem Tode, in dem Augenblick, da er ganz eingeht in das ewige Volk, Kampf an, – stark wie er. Was aber so im Leben des Einzelnen ein Augenblick ist, das ist nun auch ein ewiger Augenblick im geistlichen Jahr. Auch hier trägt der Hausvater einmal das Sterbekleid nicht als Sterbe-, sondern als Hochzeitskleid: beim ersten der Feste der Offenbarung, beim Abendmahl der Berufung des Volks zur Freiheit.

Also am *Pessach*abend trägt der Hausherr eben dieses Gewand, das man dann „Kittel“ nennt. Am *Jom Kippur* nennt man es mit einem jiddischen Wort „Sargenis“, das heißt Sargkleidung.

Auch hier bezeichnet das Sterbekleid den Übergang aus der bloßen Schöpfung in die Offenbarung; beim ersten der drei Feste wird es getragen und zu Wein und Mahl und ausgelassenem Kinderschmerz und frohen Rundgesängen – auch hier ein Trotz Tod.

Anders aber trägt es der Beter an den gewaltigen Tagen. Hier ist es nicht Hochzeitskleid, nein wirklich Sterbekleid. Und wie in diesem der Mensch einst, wenn man es ihm anziehen wird, allein ist, so ist er's auch im Gebet dieser Tage. Auch sie stellen ihn in nackter Einsamkeit unmittelbar vor Gottes Thron. So wie Gott ihn einst richten wird, ihn allein nach seinen eigenen Taten und nach den Gedanken seines eigenen Herzens, und wird ihn nicht fragen nach den anderen, die ihn umgaben, und was wohl deren Schuld und Verdienst an ihm sei, sondern er allein wird gerichtet: so tritt er hier in vollkommener Einsamkeit, ein Gestorbener mitten im Leben, und Glied einer versammelten Menschheit, die sich alle wie er selbst mitten im Leben schon jenseits des Grabes gestellt haben, vor das Auge des Richters.

Ich darf nur hinzufügen: diese Einsamkeit ist deutsche Romantik. Die Gebete des *Jom Kippur* sind Wir-Gebete. Gerade weil man von Rosenzweig gelernt hat, Liturgik ernst zu nehmen, muß man aber auch genau sein und darf hier nicht deutschen Protestantismus und Innerlichkeit einführen. *Wenislach*, das heißt: es wird der ganzen Gemeinde vergeben; dieses *solus cum solo*, das gibt es nicht.

Alles liegt hinter ihm. Schon zu Beginn des letzten Tags, auf den die neun vorausgegangenen nur Bereitungen waren, hat er in jenem Gebet um die Vernichtung aller Gelübde, aller Selbstweißen und guten Vorsätze sich die reine Demut erobert, nicht als sein wissendes, nein bloß noch als sein wählendes Kind vor den zu treten, welcher ihm verzeihen möge, gleich wie er verzieh „der ganzen Gemeinde Israel und dem Fremden, der da unter ihnen weile, denn allem Volk geschahs im Wahne“. Nun ist er reif zum Bekennen der eignen Schuld vor Gott in immer neuen Wiederholungen. Es gibt ja keine Schuld vor Menschen mehr. Drückte ihn die, so müßte er sich ihrer zuvor von Mensch zu Mensch in offenem Geständnis entledigen. Der Versöhnungstag sühnt solche Schuld nicht, er weiß nichts von ihr; ihm ist alle Schuld, auch die vor Menschen gesühnte und entschuldigte, Schuld

vor Gott, Sünde des einsamen Menschen, Sünde der Seele – denn die Seele ist's, die sündigt. Und solch gemeinsam einsamem Flehen einer Menschheit in Sterbekleidern, einer Menschheit jenseits des Grabes, einer Menschheit von Seelen, neigt sein Antlitz der Gott, der den Menschen liebt vor seiner Sünde wie nachher, der Gott, den der Mensch in seiner Not zur Rede stellen darf, warum er ihn verlassen habe, der barmherzig ist und gnädig, langmütig voll unverdienter Huld und voll Treue, der seine Liebe aufbewahrt dem zweimaltausendsten Geschlecht und vergibt Bosheit und Trotz und Schuld und begnadigt den, der umkehrt. Also daß der Mensch, dem so das göttliche Antlitz sich neigte, aufjubelt in dem Bekenntnis: Er, dieser Gott der Liebe, er allein ist Gott.

So sehr liegt alles Irdische hinter dem Ewigkeitsrausch dieses Bekenntnisses, daß kaum vorzustellen ist, wie von hier aus wieder ein Rückweg in den Kreislauf des Jahres gefunden werden mag. Es ist deshalb für den Aufbau des geistlichen Jahres höchst bedeutungsvoll, daß die Feste der unmittelbaren Erlösung den Festmonat der Erlösung, mit dem der jährliche Kreis der Sabbate abschließt, selber nicht abschließen; vielmehr folgt das Hüttenfest als das Fest der Erlösung auf dem Boden der unerlösten Zeit und des geschichtlichen Volks ihnen noch nach. In der Allgemeinheit der einen Menschheit war die Seele mit Gott allein gewesen; gegen solchen Vorgenuß der Ewigkeit wird nun in jenem Fest die Wirklichkeit der Zeit wieder in ihre Rechte eingesetzt; so kann der Kreislauf des Jahres wieder beginnen, in welchem allein uns die Ewigkeit in die Zeit zu beschwören erlaubt ist.<sup>26</sup>

Ich glaube, der Text spricht für sich. Ich will nur noch eines hinzufügen, sozusagen die Pointe aller Pointen. Exodus 34 beginnt mit folgendem Satz:

Und es sprach der Herr zu Mose: Mache dir aus Stein zwei Tafeln. Wie die ersten Tafeln.

Das Fest für die alten Tafeln ist nach jüdischer Vorstellung das Wochenfest. Sieben Wochen nach dem Auszug aus Ägypten findet das Wochenfest statt, der Tag der Offenba-

<sup>26</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* III. 1, Heidelberg <sup>3</sup>1954, S. 83–86 (= Frankfurt <sup>3</sup>1990, 361–364).

zung. (In der christlichen Variante wird daraus dann Pfingsten.) Nun hören Sie, was der Midrasch dazu zu sagen hat:

**Und es sprach Gott zu Mose: Mache dir (oder forme dir) diese Tafel. Er stieg auf am Neumond des Monats Elul. Also September. Mache dir diese Gestalt und sei bereit für den Morgen. Und Mose machte dieses und stand auf am Morgen und stieg auf. Er hat dort verbracht den ganzen Monat Elul und die zehn Tage des Monats Tischre, das heißt die gewaltigen Tage. Und er stieg hinab am zehnten Tag. Das ist der Versöhnungstag. Und Israel befand sich im Gebet und im Fasten, und an diesem Tag wurde dem Mose gesagt: es sei vergeben nach deinen Worten. Und festgesetzt hat der Heilige, gebenedeit sei er, den Tag der Versöhnung und Verggebung für alle Geschlechter, wie es heißt in Leviticus, Kapitel 16, wo über den Versöhnungstag gesprochen wird: An diesem Tag wird euch vergeben werden zur Reinigung. Und sofort befahl Mose: Bauet ein neues Heiligtum.**

Damit schließe ich ab und glaube, soweit Wissenschaft etwas zu dem Thema zu sagen hat und Liturgie herausholen kann aus dem Latenten ins Manifeste, ich es jedenfalls ehrlich versucht habe.

Was ist nun der Zusammenhang zwischen dem, was ich Ihnen über den *Jom Kippur* vorgetragen habe, und dem Problem des Paulus, wie es im 9. Kapitel des Römerbriefs formuliert ist? Der Witz der Sache und der Sinn meiner Konfrontation von neutestamentlicher Exegese und jüdischem Festbrauch besteht darin, daß Paulus vor dem selben Problem stand wie Mose. Das Volk hat gesündigt. Es hat den Messias, der zu ihm gekommen ist, verworfen. Daraus ergibt sich ja überhaupt für Paulus die Berufung, wie im Galaterbrief nachzulesen ist. Er hat ja selber die Gemeinde verfolgt, bis ihn die Lichtvision umkehrte und er fragte: was verfolgst du **mich**? Was ihm dann den Dreh gibt: hier ist ein Messias, der nach dem Gesetz verurteilt ist. *Tant pis*, das spricht gegen das Gesetz. Ich habe ja versucht, Ihnen einiges von der Vielschichtigkeit und der Interpenetranz dessen aufzuzeigen, was „Gesetz“ ist. Und nun ist der Auftrag des Paulus nicht der eines Apostels zu den Heiden, sondern eines Apostels von den Juden zu den Heiden. Welche innere

Dialektik das hat, das können Sie in Römer 9 selber lesen: die Heiden einzubringen, um Israel eifersüchtig zu machen. Er führt den Begriff des Rests ein und spricht von *pas* Israel. (Da werden wir noch auf Rosenzweig zu sprechen kommen, der eine Gegenvision zu Paulus entwickelt über die zwei Wege.) All das, was ich gesagt habe, scheint mir nötig, um überhaupt zu verstehen, was Paulus meint, wenn er sagt, er will weggeflucht werden von Christus. Das sind nicht rhetorische Floskeln, sondern das ist die Erschütterung, daß das Volk Gottes nicht mehr das Volk Gottes ist.

Indem ich Ihnen das vorgeführt habe, wollte ich Ihnen auch zeigen, daß das auch eine gegenwärtige Aktualität hat, weil der Versöhnungstag sozusagen eine Kraft hat, die eigentlich von jedem Juden miterfahren wird. Rosenzweig hat einen Zipfel der Phänomenologie der jüdischen Seele am Versöhnungstag genial erfaßt. Wer kann denn so schreiben wie er, da, auf den Schlachtfeldern Mazedoniens, der Mutter auf Postkarten geschrieben, die es abschrieb. An der Kleidung, an der Gestik hat er etwas dargestellt, in einer für mich jedenfalls einleuchtenden Weise. Ich weiß, wie verachtet das Fach der Liturgik in theologischen Fakultäten ist. Würde man wirklich wissen, was in der Liturgik passiert, müßte ein ganz bedeutender Mann, hochbedeutender Mann dafür berufen werden.

Jedenfalls meine und die allgemeinen Vorstellungen über Liturgik gehen hier profunde auseinander. Ich wäre geneigt, Theologie aus Liturgik zu entwickeln, vielleicht ist das katholisch gedacht. Ich glaube, katholisch kann man das besser nachfühlen als protestantisch. Ich denke zum Beispiel an Hans Urs von Balthasar.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1961 ff.

#### 4. Pneuma. Überbietung der Heilsgeschichte und Überwindung dieser Welt; Lektüre von Römer 9–13

Es gibt ein herrliches Bild, das mir mein Freund, Kollege Assmann, eingeschickt hat (das auch auf dem Paulus-Buch von Günther Bornkamm zu finden ist), das ich besonders schätze und mit mir in der Tasche trage, weil es in der Naivität des mittelalterlichen Steinmetz alles sagt, wenn man zu lesen versteht. Es stammt aus dem Kapitell der Kathedrale in Vézelay, die für mich die einzige Kirche ist, von der ich sagen kann, daß das Sakrale Stein geworden ist. (Chartres ist für mich schon Kitsch, verglichen mit Vézelay. Es ist auch einer meiner Wünsche, nochmals Vézelay besuchen zu können.) Das Bild zeigt Mose, der oben das Korn einschüttet, und den Apostel Paulus, der es unten im Sack des Evangeliums auffängt. Der Text, der diese Szene erläutert, stammt von Suger, dem Abt von St. Denis. Ich will Sie nicht mit meinem Latein plagen, deshalb hab' ich's mir gleich übersetzt. (Ein Wort blieb unklar, deshalb mußte ich anrufen lassen beim Seminar für mittelalterliches Latein. Die waren zum erstenmal überhaupt von jemandem angerufen worden.) Der Text lautet:

**Du trennst, indem du die Mühle antreibst, von der Spreu, Paulus, das Mehl. Des mosaischen Gesetzes Kern machst du uns bekannt, aus dem ganzen Korn wird wahres Brot ohne Spreu, und dauerhaft unsere und angelische Speise.**

Ich find' das wunderbar. Diesen Text, den trag' ich bei mir rum, und wenn ich vergesse, was ich denke, guck' ich mir das an, dann weiß ich wieder, woran ich bin.

Das ist das Thema Mose und Paulus. Natürlich ist das ein christliches Bild, eine mittelalterliche Allegorie, genauer: Typologie Moses – Paulus, wie es Christen empfinden. Natürlich ist das nicht **mein** Paulus. Hier erkenne ich, wie sich ein Abt im 11. Jahrhundert das vorgestellt hat. Es ist eine Summe christlicher Erfahrung. (Das Wort „Christ“ gibt's ja bei Paulus nicht, es mag Sie überraschen, aber so ist es. Nicht unwichtig, denn wenn er es gewollt hätte,

hätte er es ja haben können.) Als solche finde ich das Bild ungeheuer dicht und trag' es deshalb mit mir rum. Was ich über Moses und Paulus zu sagen habe, ist natürlich etwas anderes.

Meine These ist, daß sich Paulus als Überbieter des Mose versteht. Sie kennen ja das typologische Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament.

Nehmen wir als Beispiel das Matthäus-Evangelium. Da ist ja die Bergpredigt eine Überhöhung der Sinai-Predigt: den Alten ist gesagt, ich aber sage euch ... Das ist eine Überbietungsstrategie. Die ganze Heilsgeschichte wird ja nachgeahmt: Jesus muß nach Ägypten fliehen, kommt von Ägypten, und so weiter. Dort wird die überbietende Parallele Mose – Christus gezogen. Daß Mose für Paulus ein Problem ist, und zwar ein sehr hartes, können Sie aus dem zweiten Korintherbrief entnehmen. Da gibt es eine ganze Reihe von Mose-Stellen, die ich jetzt nicht alle aufzählen kann. Es geht da um das verdeckte Angesicht und das offene Angesicht. Das Problem Alt und Neu wird ja da in einer Radikalität auseinandergenommen, die nicht zu überbieten ist. Und da wird Mose beim Namen genannt. Dagegen ist ja Matthäus nur eine ganz schwache Version der Überbietung, verglichen mit der Überbietungsstrategie im zweiten Korintherbrief. Sie erinnern sich an die wichtigste Stelle: die Decke, die auf Mose lastete und auf den Juden, wird hinweggenommen.

Der Vergleich Paulus – Mose wird von Paulus selber erzwungen. Meine These beinhaltet also, daß das Christentum seinen Ursprung nicht eigentlich in Jesus, sondern in Paulus hat. Um dieses Problem geht es. Und die Begründung dieser These liegt in der Parallelität von Mose und Paulus. Als Religionsgeschichtler, nicht Theologe, sehe ich, daß Paulus mit diesem Problem zu tun hat. Ich habe Ihnen dieses ganze extensive und exzessive Vorspiel gegeben, um den einen Satz von Paulus, 9, 1–3 zu verstehen, dieses Weggefluchtsein, was das für Paulus heißen kann, und daß das ernst gemeint ist, daß er aber eben doch etwas anderes wählt als das, was Mose wählt. Und die Begründung für seine Mose-Kritik finden Sie dann im Korintherbrief. Finde ich jeden-

falls. Ich glaube, die These hat auch philologisch ihre Plausibilität, und religionssymbolisch. (Mit Carl Schmitt habe ich da kein Problem. Ein Symbol versteht er sofort. Knack. Der Rest, die Exegese, ist für die Gelehrten. Sicher ist das gefährlich, diese intuitive Methode, aber einer der's kann, kann das. Nicht ich, sondern er, mein' ich.) Und ich empfinde dieses polemische Verhältnis, wie Paulus sich an Mose mißt, als absolut zentral.

Es gibt ja Thesen, daß er sich mit Christus mißt, daß er jetzt der Christus ist und die Leiden Christi an seinem Leib trägt. Ich halte das für total übertrieben, denn er ist immer *doulos*, er ist immer im Dienste. Nein, das nicht, aber er mißt sich mit Mose, das allerdings. Und er hat dasselbe Geschäft: die Gründung eines Volkes. Und das wird von 9–13 durchgeführt; 9–11 wird die Legitimation des neuen Gottesvolkes gegeben, 12 wird das christliche Leben dargestellt und 13, na, man lebt doch im bösen römischen Reich, wie lebt man da? Was, noch Aufstände machen gegen das, was sowieso zugrunde geht? Es lohnt nicht, den Finger zu rühren, das wird sowieso verschwinden. Nicht der Rede wert, quietistisch, wie Herr Troeltsch sagt. Sieh' mal an. Die Frage aber ist: quietistisch – aus welchen Tiefen heraus, finde ich. Aber da hat ja Karl Barth schon ganz genial geurteilt im Römerbriefkommentar. Wie er den letzten Satz von 12 hineinzieht in 13, hat er ja der ganzen Sache eine ganz neue Perspektive gegeben. Da hat er einem die Augen geöffnet. Sicher ist es das Böse, na – was soll man tun. Ich kenn' diese Art Mentalität. Mir ist die überhaupt nicht fremd. Ich hab' nen Paß. Aber was hab' ich mehr mit meinem Land zu tun als mein Paß? Mein Präsident heißt Reagan. Finden Sie mich sehr amerikanisch?

Also Paulus weiß, wovon er redet, wenn er es unternimmt, die neue Gemeinde zu legitimieren. Ich weiß nicht, ob es Ihnen deutlich geworden ist: in Kapitel 9–11 strotzt es von Bibelstellen. Weit über die normale Zitationsrate von Paulus, die ja noch genug ist, hinaus. Der Text ist geradezu barock überladen. Das ist für ihn ungeheuer notwendig, denn er will ja mit den Mitteln der heiligen Schrift beweisen, daß jetzt der Augenblick gekommen ist der Er-

öffnung zu den Heiden. Der Juden zu den Heiden, des heiligen Gottesvolkes. Und dieses heilige Gottesvolk wird transfiguriert, das heißt, daß das alte in eine Verundeutlichung gerät. Das hätte Mose nicht getan, und das weiß der Paulus ganz genau, daß er eine Aufgabe übernimmt, die erstmalig und einmalig ist. Ich lese das nicht rhetorisch, was Paulus hier sagt, am Anfang von 9, daß er mit großer Traurigkeit und Schmerz beladen ist, und was er alles verabschiedet: die Sohnschaft, der Bund, die Väter, der Gottesdienst, die Verheißungen, der Messias – es gibt ja nichts, was nicht auf diesem Volk ruht. Wie kann es da jemand wagen, der so von Israel denkt, einen Schritt hinauszuwagen?

Ich möchte Ihnen dazu eine Geschichte erzählen. Ich habe einen sehr guten Freund, jetzt ist er Bischof in Stockholm, früher war er Professor in Harvard, wo ich ihn gut kannte, Krister Stendahl. Und ich erinnere mich (ich erzähl' das als persönliche Geschichte), er besuchte mich mal in New York, und wir standen vor einem sehr großen Kamin. Und Krister, das ist so ein Recke, der Goebbels hätte ihn beneidet um seine Figur, sagt zu mir: seine tiefste Sorge ist, ob er zu dem (wir sprachen englisch) „commonwealth of Israel“ gehört. Da sagte ich mir: Krister, du Super-Arier, aus Schweden, am Ende der Welt, gesehen vom Mittelmeer, andere Sorgen hast du nicht? Nein, er hat keine anderen Sorgen! Da hab' ich gesehen, was Paulus getan hat: daß einer in den Urwäldern Schwedens – gesehen, von woher ich rede – sich Sorgen macht, ob er zum „commonwealth of Israel“ gehört, das ist ohne Paulus nicht möglich. (Ich konnte ihn beruhigen: bei mir ist er drin.)

Die Frage ist: wie kommt man überhaupt ran an das, was *pneuma* heißt? Übersetzt ins Deutsche wird daraus „Geist“. Nun, was heißt Geist? Ich will damit beginnen, festzustellen, was Hegel darunter verstand, der doch nicht so lange her ist, obwohl zwischen ihm und uns ein Katarakt liegt von Angriffen auf Geist. Zwischen ihm und uns liegen Enthüllungen und Entlarvungen, daß der Geist sich blamiert. Er blamiert sich ökonomisch, so Marx, er blamiert sich triebhaft, so Nietzsche und Freud. Der Geist blamiert sich. Und

dann, Gott sei's geklagt, gibt es nur noch Nebbich, diese Geisteswissenschaften, von denen keiner weiß, was der Begriff Geist da noch soll. Ist das der Hegelsche Begriff? Oder ist das ein verbilligter Begriff? Jedenfalls kann ich nur eines sagen: der Geist der Geisteswissenschaften ist mir unklar, den versteh' ich nicht.

Aber bei Hegel glaube ich, noch Bescheid zu wissen. Das Buch, um das sich's hier dreht, heißt (am Ende, was immer vorher der Titel gewesen sein sollte): *Phänomenologie des Geistes* und hat als solches den Gang angetreten durch die Welt, und muß als solches interpretiert werden. Und da finde ich zwei Sätze in der Vorrede, die ja eigentlich eine Nachrede ist; Hegel hat sie am Ende geschrieben, während die Druckfahnen schon vorlagen. Aber die ganze Geschichte der Entstehung dieses Werks ist hier nicht unser Problem: sehr interessant, aber dafür gibt es bezahlte Philosophie-Professoren und Dozenten, die darüber alle zwanzig Jahre ihre Meinung ändern. Zwei Sätze will ich herausheben aus der Vorrede, den Programmsatz und den Erklärungssatz.

**Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.**

Also, Substanz, da kann man viel erzählen, da denkt er an Spinoza, an den jungen Schelling und so weiter, und es kommt darauf an, dies in das Subjekt zu verwandeln. Womit er natürlich nicht das kleine sterbliche Ich meint. (Warum eigentlich nicht? Aber das wollen wir ihn jetzt nicht fragen.) Das ist der Programmsatz der Hegelschen Phänomenologie. Dieser Satz wird S. 24 in der Hofmeister-Ausgabe so erklärt:

**Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht.**

Jetzt verstehen wir, warum er Geist hier emphatisch unterstreicht.

**Der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.**

Also, das ist nicht der *Nous* des Aristoteles, den er am Ende der Enzyklopädie beschwört, in Wahrheit aber ganz anders versteht (das hat, wie ich glaube, Theunissen in seinem Buch ganz richtig interpretiert<sup>28</sup>), aber ich will keine hegelianische Schmonzologie hier vorführen. Das ist der erste explizite Satz über Geist, den er interpretiert als erhabensten Begriff, der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.

Nun könnte man meinen, wir haben eine fromme Seele vor uns. Aber Hegel ist witzig bis perfid. Wenn man sich fragt – so geh' ich vor –, wo kommt denn der Geist dann vor? Dann merkt man, der Geist ist das 6. Kapitel der Phänomenologie. Da redet er von der griechischen Polis, von Regierung und Krieg, vom römischen Imperium, von dem römischen Reich, von der Französischen Revolution und ihrer Vorgeschichte bei den *philosophes*, von der Aufklärung und so weiter, und so weiter. Er schildert die Weltgeschichte und nicht das, was Geisteswissenschaften unter Geist verstehen: Religion, Kunst, Kultur, sondern die blutige Weltgeschichte als Geist!

Das ist natürlich nicht genau das, was Paulus im Sinne führte, als er von Pneuma sprach. Bei Hegel gibt es das Wort „Weltgeist“. Es steht in einem Brief an Niethammer, glaube ich, den er schrieb, als gerade der Kanonendonner der Schlacht von Jena zu hören war. Und da schreibt er an Niethammer – ist oft genug zitiert worden –, er hätte **den Weltgeist zu Pferde gesehen**. Das ist grundfalsch und zeigt, daß man nicht weiß, wovon Hegel hier redet. Denn er sagt dort ausdrücklich **die Weltseele**. Und die Weltseele ist *psyche kosmou*, das ist die neuplatonische **unbewußte** Seele. In Napoleon auf dem Pferde konzentriert sich die Geschichte; was sie aber bedeutet, das sagt Herr Hegel in diesem Buch da. Das ist der Weltgeist. In derselben Konzentration, in der Napoleon an den Hügeln Jenas vorbeireitet, konzentriert sich die Interpretation in Hegel.

Aber Weltgeist gibt es, und zwar als einen polemischen Begriff gegen Paulus. Denn Paulus unterscheidet im Ko-

<sup>28</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

rintherbrief im zweiten Kapitel die *pneuma tou kosmou*, das Pneuma dieser Welt, oder dieses Äons als negativen Begriff und *pneuma tou theou*, Gottes Geist. Hegel in bewußter polemischer Weise stellt nun Weltgeist positiv, als Positivum, als Hypostase heraus. (In der Nachfolge natürlich von Schiller, *Weltgeschichte als Weltgericht* und all dieses idealistische Zeugs da.) Es ist also schon bei Hegel schwer genug nachzuvollziehen, was Geist heißt, S. 24 setzt er fort: **Das Geistige allein ist das Wirkliche** – also das sind Sachen, die ich schon nicht mehr verstehe, es ist das Wesende oder An-sich-seiende, was das alles ist, dafür sind die Spezialisten zuständig – jedenfalls: Geist ist das Wirkliche.

Wer kann das heute sagen? Wir wissen, daß der Geist sich blamiert. Ich habe drei Zeugen der Blamage genannt, die Sie durch das neunzehnte Jahrhundert hindurchführen: der ökonomische (Marx), der philosophische (Nietzsche) und der tiefenpsychologische (Freud) Geist-Verdacht. Wie soll man da überhaupt rankommen an einen Begriff von Pneuma? Ich spüre hier ein sehr starkes Problem. Ein Weg, den ich Ihnen im folgenden weisen möchte, führt über die Verbindung des Pneumatischen als Lebenserfahrung mit der allegorischen Texterfahrung.

Der *sensus allegoricus* ist schon in der protestantischen Kirche seit Luther verpönt, denn man sah das Arbiträre in der Allegorie. Das kann man drehen, wie man will, kann man sagen, was man will, verbindet A mit C, also: *bricolage*-artiges Verfahren. Der erste, der uns da überhaupt die Augen geöffnet hat, war Walter Benjamin im *Trauerspielbuch*. Er hat gezeigt, daß der *sensus allegoricus* nicht nur ein textueller ist, sondern eine Lebensform. Ich werde darauf zurückkommen. Die moderne Bibelkritik aber, beginnend mit Spinoza (und da unterscheide ich mich von der protestantischen Geschichte der Bibelkritik, die Ebeling mit Luther beginnen läßt<sup>29</sup>) ich halte davon gar nichts. Der *sensus historicus* ist entwickelt von Richard Simon, dem katholischen Theologen

<sup>29</sup> H. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 3. Aufl. Tübingen 1991.

und von dem – schwer zu sagen: einige nennen ihn Freigeist, einige nennen ihn gotttrunken, Sie können sich das wählen, Benedictus Spinoza ist der Versuch, der kirchlichen und der synagogalen, also der rabbinischen und der christlichen Interpretation die Basis, den Lebensfaden abzuschneiden, indem er den *sensus historicus* oder den *sensus literalis* allein anerkennt als den *sensus*, aus dem ein Text interpretiert werden kann. Ob das jetzt *more geometrico* an der Ethik vorgeführt wird, aber sicherlich in dem *Tractatus theologico politicus* ist es der *sensus nudus*. Was innerhalb des *sensus historicus* sich entfalten läßt, hat Legitimität, alles andere ist Ideologie und Schwindel.

Das Problem Spinozas wird radikalisiert in der Philologie, die eine kathartische Funktion hat gegenüber Theologie und Philosophie. Sie ist eine implizite Kritik der Theologie und der Philosophie. Dazu möchte ich Ihnen einen Text von Nietzsche vor Augen stellen mit dem Titel „Die Philologie des Christentums“.

*Die Philologie des Christentums.* – Wie wenig das Christentum den Sinn für Redlichkeit und Gerechtigkeit erzieht, kann man ziemlich gut nach dem Charakter der Schriften seiner Gelehrten abschätzen: sie bringen ihre Mutmaßungen so dreist vor wie Dogmen und sind über der Auslegung einer Bibelstelle selten in einer redlichen Verlegenheit.

Das Schlüsselwort ist „Redlichkeit“. Nachdem keine Wahrheit mehr da ist, nach Nietzsche, von Nietzsche bis Weber, tritt ein neues Kriterium auf, das Kriterium der Redlichkeit. Und das paukt er nun durch.

Immer wieder heißt es „ich habe recht, denn es steht geschrieben –“ und nun folgt eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, daß ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingrim und Lachen stehen bleibt und sich immer wieder fragt: ist es möglich! Ist dies ehrlich? Ist es auch nur anständig? – Was in dieser Hinsicht immer noch auf protestantischen Kanzeln an Unredlichkeit verübt wird, wie plump der Prediger den Vorteil ausbeutet, daß ihm hier niemand ins Wort fällt, wie hier die Bibel gezwickt und gewackelt und die *Kunst des Schlecht-Lesens* dem Volke in aller Form beigebracht wird: das unterschätzt nur der, welcher nie oder immer in die Kirche geht. Zuletzt aber: was

soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte philologische Possenspiel um das Alte Testament aufgeführt hat: ich meine den Versuch, das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und *gehöre* den Christen als dem *wahren* Volke Israel: während die Juden es sich nur angemäht hätten. Und nun ergab man sich einer Wut der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden gewesen sein kann: wie sehr auch die jüdischen Gelehrten protestierten, überall sollte im Alten Testament von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Rute, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute dies eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz; selbst die Aufrichtung des Einhornes und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spieße, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes! Hat dies jemals jemand *geglaubt*, der es behauptete? Man erwäge, daß die Kirche nicht davor erschrak, den Text der Septuaginta zu bereichern (z. B. bei Psalm 96, V.10), um die eingeschmuggelte Stelle nachher im Sinne der christlichen Prophezeiung auszunützen. Man war eben im *Kampfe* und dachte an die *Gegner*, und nicht an die *Redlichkeit*.<sup>30</sup>

Sie sehen: das Grundwort dieses Textes ist Redlichkeit. Und da fragt er: hat das jemand je geglaubt, der es behauptete? Und ich sage: ja, der Apostel Paulus. Und das ist das Unternehmen von Römer 9–11. Ich müßte jetzt in eine intensive Lektüre einsteigen, aber ich habe nicht die Hoffnung, daß ich heute und morgen damit fertig werde. Deshalb schlage ich eine kursorische Lektüre vor, von 9–13. Ich setze voraus, daß im großen und ganzen jeder weiß, was in dem Text steht. Näher möchte ich auf 9–11 eingehen, weil hier in der Tat diese neu von Nietzsche als redliche total angezweifelte Möglichkeit der Pneumatisierung unternommen wird. Pneuma als eine Kraft, die ein Volk verwandelt, und die den Text verwandelt.

<sup>30</sup> Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, Buch 1 § 84.

Nun, es geschieht natürlich nichts im luftleeren Raum. Ich könnte mich beziehen auf *Alexandrinische Allegorese*, das Werk von Jean Pépin, das von den Alexandrinern bis Bultmann läuft; das ist ja so typisch französisch, da wird alles durchgewälzt ohne Rücksicht, was wichtig und was unwichtig ist.<sup>31</sup> Ich beziehe mich aber auf ein Beiheft zu Angelos von Hans Wenschkewitz aus dem Jahre 1932 mit dem Titel *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester, Opfer im Neuen Testament*, um zu zeigen, was ich *nicht* meine.<sup>32</sup> Da spricht Wenschkewitz über Spiritualisierung, wo natürlich Paulus eine wichtige Rolle spielt (S. 110–138). Ich kann das hier nicht weiter aufziehen, aber es ist zu kurz gefaßt, Paulus einfach als Allegorese zu verstehen. Dazu sind heute unsere Begriffe viel zu präzise, um zu zeigen, daß es sich nicht nur um eine *transfiguratio* nach oben, immer rauf, handelt. Verzeihen Sie, wenn mir so eine blöde Geschichte dazu einfällt, aber sie stand im *Spiegel*, was kein Gegensatz ist. Als Breschnew hier war, vor einigen Jahren war er hier, und plötzlich war ein Feiertag. Und er fragte: was für'n Feiertag ist denn heute? Es war Himmelfahrt Christi. Wie sagt man das aber Breschnew? Hat man ihm gesagt, das sei der Tag der deutschen Luftwaffe. Das Gemeinsame an beidem ist sozusagen der Pfeil nach oben.

Ich glaube nicht, daß Paulus nur ein Pfeil nach oben ist zur Allegorese im Sinne der Spiritualisierung, wie das vor fünfzig Jahren von Wenschkewitz vorgetragen wurde, sondern daß Paulus eine ganz eigenartige Mischung von Allegorese und Typologie ist. Und das Typologische ist überhaupt nicht sozusagen Tag der deutschen Luftwaffe nach oben, sondern der Bogen geht von Vorgeschichte zur Geschichte. Die Vorgeschichte wird ein Vorspiel, das sich erst erfüllt; also Isaaks Bindung ist das Vorspiel der Kreuzigung

<sup>31</sup> J. Pépin, *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (études Augustiniennes), Paris 1958; Ders., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, (études Augustiniennes), Paris 1987.

<sup>32</sup> Hans Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester, Opfer im Neuen Testament*, Angelos Beiheft 4, Leipzig 1932.

(um das Beispiel zu nehmen, an dem sich Nietzsche besonders erhitzt); das heißt mit dem einen Vektor „nach oben“ ist das nicht getroffen. Hier steht mehr zur Debatte.

Nach diesen Vorbemerkungen und Vorbereitungen möchte ich nun eine zusammenhängende Lektüre von Römer 9–13 wagen.

**Wahrheit rede ich in Christo, ich lüge nicht, und mein Bewußtsein bezeugt mir im Heiligen Geist meine Trauer ist groß, mein Schmerz unaufhörlich in meinem Herzen. Ich möchte selbst von Christus fort verflucht werden – Anathema – für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach, die Israeliten sind,**

und dann kommt die große Fuge, was alles diese Solidaritätsgemeinschaft Israel bildet: das ist der Sohnestitel (du bist mein Erstgeborener, Exodus), die Glorie, die Doxa, die Testamente, die Gesetzgebung, der Kult, die Verheißungen,

**zu denen die Väter gehören und von denen Christus stammt, soweit er dem Fleisch angehört.** Und dann, wie ich lese: eine Benediktionsformel, **Gebenedeit Gott von Äon zu Äon, Amen.**

Sie sehen also die Fülle der dem Volke Israel eignenden Charakteristika. Dies spricht Paulus aus, der Jetzt-Paulus, nicht irgendein alter Paulus, der sagt: ich hab' mal sowas geglaubt. Das Problem ist: wenn dem so ist – und wir haben ja etwas von der Erschütterung in Israel selber zu Gesicht bekommen an jenen beiden Stellen, nach dem goldenen Kalb und nach den Kundschaftern, wo Gott das Angebot macht, das Volk zu vernichten und mit Moses ein neues zu beginnen – (ich habe Ihnen diese Texte in der jüdisch gefärbten Buber-Übersetzung zugänglich gemacht, damit Sie es einmal von der anderen Seite empfinden können). Ich habe dann damit den ganzen Anfang des Abends des Versöhnungstages verbunden, das brauche ich hier nicht zu wiederholen. Ich habe nie behauptet, daß diese Texte, die ich Ihnen aus den Festgebeten vorgelesen habe, vor-paulinisch sind. Ich habe Ihnen eine Phänomenologie vorgeführt und die Frage gestellt: wie empfindet ein Jude das? Wie empfindet ein Jude latent, nicht manifest, warum drän-

gen sie sich am Abend des Versöhnungstages just in der Synagoge, um eine Aufhebung der Schwurformeln zu sprechen, die von den Christen deshalb der Wortbrüchigkeit verdächtigt werden. Während es sich in Wahrheit aber um eine Wiederholung der Urszene handelt, der Aufhebung der Vernichtung, die **Gott** geschworen hat. Das ist es, was sich immer wieder abspielt, und die Schwierigkeit besteht darin: wie kann man Gott seines Schwurs entbinden? Ja man kann, wohl dem Meister, der einen solchen Schüler hat! Der es wagt, ihn von dem Schwur zu entbinden. Ich wollte Ihnen zeigen, daß dies profunde die gesamte Liturgie des Anfangs des Versöhnungstages bestimmt, latent, aber wenn man es festmacht, bemerkt es jeder.

Diese Probleme sind nicht in der Weise der Filiation aufeinander bezogen. Es ist hier nicht die Frage, ob das Paulus alles schon bekannt war. Paulus steht vielmehr vor dem nämlichen Problem, und ich habe darauf hingewiesen, daß der Vergleich Mose – Paulus nicht von mir, sondern von Paulus stammt. Also das Problem besteht, das natürlich jemand, der von der Bibelkritik angehaucht ist, nicht weiter aufregt, daß das Wort Gottes Mißerfolg haben kann, daß seine Versprechungen sozusagen danebengegangen sind. Das Wort Gottes kann doch nicht schiefgehen! Das Wort Gottes ist doch treu und fest, wie das Gebet der Juden es täglich betont.

Nein, es ist nicht schiefgelaufen. Denn nicht alle, die aus Israel stammen, **sind** Israel. Das ist der Schlüsselsatz. Das heißt: dieses „alle“ dem Fleische nach ist nicht identisch mit dem der Verheißung nach. [...] <sup>33</sup> Nicht alle. Der Apostel nimmt die Erwählung Israels ernst. Es ist peinlich für modernes Christentum, aber so ist es. Es ist peinlich. Damit muß man leben können. Lieber mit Peinlichkeiten leben, als den Text transfigurieren. Denn er versteht sich als Apostel der Juden zu den Heiden, und zwar als Berufung. Im Ga-

<sup>33</sup> Es folgen einige Sätze polemischer Abgrenzung gegen „Bultmann und alle diese moderne, vollkommen daneben denkende, individual denkende Exegese“. Paulus ist nicht Luther, die Probleme liegen anders.

laterbrief steht nichts von einer Bekehrung im umwerfenden Sinne. Sondern eine Berufung: aus dem Mutterleibe hab' ich dich erkoren, so heißt es bei Jeremia, ein Prophet zu sein, und hier heißt es, ein Apostel zu sein. Natürlich heißt das: ein Apostel **von den Juden** zu den Völkern.

Der Unterschied zwischen der pneumatischen und der natürlichen Ordnung ist von entscheidender Wichtigkeit für Paulus. Ich sagte es schon: es gibt keinen Text des Paulus, der so gespickt ist mit Zitaten wie Römer 9–11. Und zwar Thora-Zitaten und Propheten-Zitaten. Weil hier mit Thora und Propheten die Legitimation der Transfigurierung bewiesen werden soll. Er beginnt mit dem Beispiel: sieh' doch Abraham an! Abraham hatte zuerst einen Sohn in der normalen Zeit der Zeugung mit seinem Kebsweib Hagar. Dieser Sohn heißt Ismael. Der Sohn, der später kam, da waren Abraham und Sarah Greise, und Sarah antwortet den Engeln, die ihr das Kind ankündigen: *jizchak!* Das wird ja ein Gelächter sein! Und das ist der Name Jizchak, ein Gelächter. Nach irdischem Maßstab: Gelächter, kann ja nicht sein. Und Sarah wünscht, nachdem ihr Sohn heranwächst, daß Abraham sich trennt von seinem Kebsweib und dem Ismael. Aber er, Abraham, will das nicht richtig, er hat Bedenken, das ist nicht ganz die feine Art, aber Gott sagt zu ihm: alles, was dein Weib Sarah dir sagt, hör' auf sie!

Nun waren da zwei Jungens, der eine mehr Bogenschießen, der andere mehr im Hause, der eine ein Frechling, der andere ergeben. Die Mutter will nicht, daß ihr Sohn zusammen ist mit so einem älteren Bruder, der durch seine Taten ein schlechtes Beispiel gibt. Da sagt aber Paulus: das ist aber nicht so einfach, denn wie war's denn bei Rebekka? Da stritten die beiden schon im Mutterleib! Und er zitiert den Propheten Maleachi: **und Gott liebt den Jakob, und haßt den Esau.** Also es kann nicht an den Taten liegen. Das ist schon im Mutterleib bestimmt, das ist Erwählung! Schrecklichkeiten, würde man modern sagen, wie kann man schon im Mutterleib entscheiden, wo ist da die Gerechtigkeit Gottes? Nicht anders steht es mit der Verhärtung. Pharaos wird das Herz verhärtet, so daß er die Stämme Israels nicht rausläßt, bis es dann zur Vernichtung der Erstgebore-

nen bis hin zum Tier kommt in Ägypten, und an den Göttern Ägyptens Gericht gehalten wird. Pharaos hat ja irgendwo auf dem Wege Einsicht gehabt. Und da heißt es immer wieder an diesen dunklen Stellen von Exodus: **und er verhärtete das Herz Pharaos.** Er, Gott. Also, es geht nicht nach aufklärerischer Philanthropie zu.

Von diesem Beispiel, das sich der Ethik ganz entwindet – das sind doch nicht Taten, Werke, sondern Erwählungen! – geht es weiter:

**Was sollen wir denn sagen? Ist das etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Keineswegs, denn zu Moses sagt Gott: ich werde mich erbarmen, dessen ich mich erbarme, und Mitleid haben, mit dem ich Mitleid habe. Also kommt es nicht auf das Wollen und Rennen, sondern auf das Erbarmen Gottes an. (9, 15 vgl. 2 Mose 19)**

Die Logik ist *impeccable*. Was willst du denn da für Widerrede führen gegen Gott?

Und dann bringt er Beispiele aus den Propheten, die noch gewaltiger sind. Hosea in der großen Strafpredigt, die monologisch vor sich geht, an den ja der Auftrag geht, eine Hure zu heiraten, um das Hurentum Israels anzuprangern durch symbolische Akte, spricht dort in tiefem, in sich gekehrtem Gram:

**Ich werde mein Nicht-Volk, *lo'-ami*, mein Volk nennen und die Nichtgeliebte, *lo'-ruhama*, die Geliebte.**

Also es gibt in der Thora und in den Propheten den Gedanken, daß nur ein Teil von der grauen Masse Israel-nachdem-Fleische wirklich Israel heißt. Und dann zitiert Paulus den zweiten Propheten Jesaja, der über Israel ruft:

**Wenn die Zahl der Söhne Israels sein wird wie Sand am Meer, nur ein Rest wird gerettet.**

Ich will Ihnen keine Predigt halten, sondern die Logik der Pneumatik aufzeigen, die Paulus hier bewegt. Und das Erstaunliche: die Heiden, die gar nicht auf Gerechtigkeit aus waren, haben die Gerechtigkeit, *dikaioyne*, erlangt, die aus dem Glauben kommt. Denken Sie an den Satz:

Abraham glaubte an Gott, und Gott rechnete ihm das an als Gerechtigkeit, *z'daka*.

Und Paulus fragt: wann ist das gesagt: vor oder nach der Beschneidung? Vor der Beschneidung. Also seid ihr im Bunde Abrahams und nicht nur im Bunde Noahs, wo jedes zweibeinige Wesen, das viel Lärm macht, drin sein kann. Glaube bei Paulus ist zu verstehen in dem emphatischen Sinn als Glaube an den Messias, der nach irdischem Maße nicht der Messias sein kann, der verflucht am Kreuz hängt. Wie kann das sein? Der Messias ist da, um Israel zu erlösen, klare Sache. Das können Sie nachlesen in der Apostelgeschichte, so haben das die Apostel der ersten Stunde erlebt und fragen: wann kommt das Reich, *basileia*? Das sind ja politische Begriffe. Das Problem ist da. Diesen paradoxen Glauben habe ich Ihnen religionsgeschichtlich versucht zu erklären am Beispiel der messianischen Logik in der Geschichte der jüdischen Mystik, als eine Logik, die sich in der Geschichte wiederholt. Wer das versteht, was Scholem im 8. Kapitel der *Hauptströmungen der jüdischen Mystik* darstellt, kann tiefer eindringen in die messianische Logik von Paulus als durch die gesamte exegetische Literatur.<sup>34</sup>

Paulus führt diese ganzen Fälle aus der biblischen Geschichte vor als Beispiele eines Eifersuchtsdramas. Das ganze Zu-den-Heiden-Gehen erweist sich in diesem Zusammenhang als eine Eifersuchtsszene, um die Juden, an die die Botschaft gerichtet ist, eifersüchtig zu machen. Das hab' ich nicht erfunden, das steht im Text. Denn nicht verstoßen will der das Volk, sondern eifersüchtig machen. Mose sagt als erster in der letzten Rede vor seinem Tode, oder vielmehr Gesang – bei uns heißt das *Ha'axinu* – :

Höret Ihr Himmel und lauschet die Erde, ich will Euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, auf ein unverständiges Volk will ich Euch zornig machen.

Und Jesaja wagt es und sagt:

<sup>34</sup> Vgl. oben, Anm. 12.

Ich ließ mich finden, von denen, die mich nicht suchten, offenbaren denen, die nicht nach mir fragten. Zu Israel aber sagt er: den ganzen Tag breite ich meine Hände aus nach deinem Volk, das ungehorsam ist und im Widerspruch lebt.

Nun könnte man sagen, so wie die Kirche das nachher gesagt hat, nach der Zerstörung des Tempels, nach dem Aufstand, der zusammenbrach um 70, von den Zeloten geführt (Sie wissen, daß ich Paulus für einen Zeloten halte, er nimmt das Wort ja für sich in Anspruch, und nicht als vages Wort, sondern – ich habe darüber mit Morton Smith gesprochen – sogar als *terminus technicus*), daß Gott sein Volk verstoßen hat. Nein, sagt Paulus, das kann nicht sein. Denn auch ich bin ein Israelit aus dem Samen Abrahams, und er weiß noch mehr, aus dem Stamme Benjamins. Das sagt er in einer Zeit, in der eigentlich die Stämme schon durcheinandergewirbelt sind und derartige Berufungen sehr rar geworden sind. Nach dem Exil sind es nur die Priester und Leviten, die sich als eine besondere Klasse durch Stammeszugehörigkeiten ausweisen. Paulus aber beruft sich auf Abkunft aus dem Stamme Benjamins, was ja nicht ganz unwitzig ist: er ist ja auch der Benjamin unter den Aposteln! Und dann bezieht er sich auf die Elias-Episode und die Reduktion und die dortige Reduktion Israels auf siebentausend Mann, die übriggeblieben sind und ihr Knie nicht vor dem Baal gebeugt haben.

Nun, wie geht's denn weiter? Kapitel 11, Vers 11:

Sag ich nun, sie sind angestoßen, damit sie zu Fall kommen? Nein. Sondern durch ihr Straucheln ist das Heil zu den Heiden gekommen, damit sie eifersüchtig werden. Wenn aber das Straucheln Reichtum für den Kosmos und ihr Unterlegensein Reichtum für die Heiden gewesen ist, wieviel mehr wird es dann noch ihr Vollendetsein bedeuten?

Noch einmal taucht bei Paulus hier der Begriff der Eifersucht Israels auf, die herauszukitzeln ist. Und wenn ihre Verwerfung für den Kosmos, für die Welt, die Aussöhnung zur Folge hatte, nämlich daß die Heiden aufgenommen sind in die *basileia tou theou*, die Israel heißt, was kann ihre Wiederannahme anderes bedeuten als die Totenerweckung? Die

Totenerweckung und der Einzug Israels in die *basileia* ist für ihn identisch.

Und das ist das Mysterium, Vers 25: **Eine Teilverhärtung ist über Israel gekommen, bis daß die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, und so wird das – und nun kommt der entscheidende Begriff: – *pas israel*, das ganze Israel gerettet werden, wie es heißt bei den Propheten: Kommen wird aus Zion der Retter und wird den Frevel von Jakob abwenden. Und dies ist mein Testament für sie, wenn ich ihre Sünden von ihnen fortnehme.** So endet übrigens jede jüdische Predigt bei den Frommen. Bei diesem Satz weiß man: jetzt ist Schluß, die Sache ist zu Ende.

Und nun kommt dieser gewaltige Satz, über den ich mich mit Carl Schmitt auseinandergesetzt habe. Hier hat ein fast Neunzigjähriger mit einem etwas über Fünfzigjährigen zusammengenessen und 9–11 buchstabiert. Und dann kamen wir zu dem Satz: **Im Blick auf das Evangelium sind sie Feinde** – Feinde Gottes! Feinde ist kein Privatbegriff; Feind ist *hostis*, nicht *inimicus*, das ist nicht mein Feind. Wenn es heißt: „Liebet eure Feinde“ – ja vielleicht, da bin ich mir nicht sicher, was das in der Bergpredigt heißt. Hier jedenfalls handelt es sich nicht um private Feinden, sondern um heilsgeschichtliche Feinde Gottes. **Feinde um Euretwillen, im Blick auf die Erwählung jedoch sind sie Geliebte um der Väter willen.**

Und das hab' ich Schmitt vorgehalten, daß er diese Dialektik nicht sieht, die den Paulus bewegt und die die christliche Kirche nach 70 vergessen hat, daß er nicht einen Text, sondern eine Tradition übernahm, nämlich die Volkstraditionen des kirchlichen Antisemitismus, dem er dann in seiner Hemmungslosigkeit 33–36 noch die rassistische Theozologie aufsetzte. Das hatte er, der bedeutendste Staatsrechtler, doch als eine Belehrung empfangen. „Das habe ich nicht gewußt!“ Man kann Texte lesen, ohne zu merken, was die Pointe ist. Und 1500jährige christliche Geschichte sprach für ihn, so wurde es ja auch nicht empfunden, **denn unwiderruflich sind die Gnadengaben für die Berufung Gottes.**

Ich möchte hier den Blick auf den Zusammenhang zurücklenken und die Frage stellen: was hat 9–11 mit 12 und 13 zu tun? Ich glaube allerdings viel. 12, so scheint es mir, nach diesem großen Jubel am Ende von 11, will das Leben der Gemeinde schildern. Er spricht vom Gottesdienst und den Gnaden im Dienste des Leibes Christi. Das organologische Bild spielt ja auch im römischen Denken eine Rolle, und auch in Exodus taucht es auf. Aber dort ist es immer der Kopf, während hier von einem Leib die Rede ist. **Ein Leib in Christo, denn alle Glieder sind gleich**, auch wenn sie verschiedene Funktionen haben. Und dann schildert er die Lebensformen der christlichen Gemeinde in dieser Agape, das Leben der Christen aus dem Pneuma und in der Agape untereinander. Soziologisch heißt das: eine neue Art Verbindung, eine neue Intimität wird geschaffen.

Und jetzt warten Sie ja sicher mit Spannung auf Römer 13. Nichts ist abgeklopfter als Römer 13. Einer, der ja mit diesem Haus verbunden ist, Ulrich Duchrow, hat ja doch eine ganz große Arbeit über die beiden Reiche geschrieben, so ein dicker Schinken, den ich armer Job auch wirklich gelesen habe. (Das hat mir Frau Gastl geschenkt, als ich zum erstenmal in Tübingen war, zu Besuch von Ernst Bloch.) Sie können sich vorstellen, daß ich mit den Hunderten Varianten, die da exegetisch und theologisch aufgeführt werden, mehr oder weniger vertraut bin. Nehmen Sie's mal an, es ist keine schlechte Hypothese. Ich glaube, es bringt wenig zum Verständnis von Römer 13 im Sinne dessen, was Paulus vorhat. Denn Römer 13 – ich schließe mich hier Karl Barth an – beginnt bereits mit dem Ende von 12, mit dem Satz: **Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.** Ich halte das für einen genialen philologischen Griff. Der Fehler, den man hier meiner Ansicht nach nur allzu leicht macht, besteht darin, daß man wie gebannt auf den ersten Teil starrt. Wenn man auf das Thema Obrigkeit starrt wie auf eine Schlange, dann ist schwer zu sehen, wie man da rauskommt. Kapitel 13 hat aber drei Teile. Die Passage über den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, die so schwer zu interpretieren ist, läßt sich aber erst von den beiden anderen Teilen her verstehen.

Der zweite Teil handelt von der Liebe als Erfüllung des Gesetzes.

**Bleibt niemandem etwas schuldig, nur die Liebe schuldet ihr einander: wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren und alle anderen Gebote sind in einem Satz zusammengefaßt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses, also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.**

Das klingt sentimental und so weiter, ist es aber überhaupt nicht, das ist ein hochpolemischer Text, polemisch gegen Jesus. Denn aus den Evangelien kennen wir das Doppelgebot. Jesus wird gefragt: was ist das wichtigste Gebot? Sagt er: du sollst lieben deinen Herrn mit all deiner Kraft, und deiner Seele und deinem Vermögen, und dann folgt: liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Paulus spricht kein Doppelgebot aus, sondern eine Vereindeutigung; fast würde ich mit Kojève sagen: ein Feuerbach wird daraus. Verzeihen Sie, Feuerbach ist es nicht wert, in diesen Zusammenhängen genannt zu werden, aber die Liebe nicht des Herrn, sondern zu Nächsten wird ins Zentrum gestellt. Kein Doppelgebot, sondern **ein** Gebot. Das halte ich für einen absolut revolutionären Akt. Ich bin zwar nicht firm im letzten Pingpong zum Doppelgebot, aber ich glaube doch, daß das zu den Urbeständen der christlichen Tradition von Jesus gehört. Und das kann dem Paulus nicht entgangen sein. Deshalb ist das polemisch formuliert: nur das und das allein gilt.

Wenn das aber gilt, dann muß man fragen: in welcher Epoche leben wir, was für eine gegenwärtige Zeit ist denn das? Sagt er:

**Die Stunde ist gekommen aufzustehen von dem Schlaf, denn jetzt ist das Heil uns näher als zur Zeit, da wir gläubig wurden.**

Sie sehen also: im letzten großen Brief des Paulus an eine Gemeinde, die er nicht kennt, ist sein apokalyptisch-eschatologisches Bekenntnis unerschütterter. Es ist nicht so, daß er am Anfang in Thessaloniki solche Phantasmen hätte und

später dann weise wird, sondern das hält durch bis in den Römerbrief! Wer was anderes sagt, muß diesen Text erklären.

**Der Tag ist nahe, darum lasset uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts, laßt uns ehrenhaft leben wie am Tag ohne maßloses Essen und Trinken, ich bin ja sehr für diese konkreten Worte, in denen er sagt, was er meint, Unzucht, Ausschweifung, ohne Streit, daß diese Agapen, diese Mahle nicht ausarten (es gibt ein Buch von Reicke über diese Agapen<sup>35</sup>) legt ein neues Gewand den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht für euren Leib, daß die Begierden erwachen.** Ich lese das, und jetzt sprechen wir von 13, 11 ff., so wie das folgende im 1. Korintherbrief, ich meine, die nihilistische Stelle des *hos mä* [1. Kor. 7, 29 ff.] zu haben, als ob man nicht hat. **Die Zeit ist kurz, so beginnt der Text, Damit fortan auch die, welche Frauen haben, so seine, als hätten sie keine, als hätten sie keine, *comme si*, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, und die Kaufenden, als behielten sie es nicht, und die die Dinge der Welt benützen, als nützten sie sie nicht aus. Denn die Gestalt, die *morbä*, dieser Welt, *ton kosmon*, vergeht. Ich will aber, daß ihr ohne Sorge seid.**

Das heißt: unter diesem Zeitdruck, wenn morgen das ganze Palaver, der ganze Schwindel vorbei ist – da lohnt sich doch keine Revolution! Vollkommen richtig, würd' ich auch raten. Der staatlichen Gewalt Gehorsam erweisen, Steuern zahlen, nichts Böses tun, nicht in Konflikte geraten, denn sonst wird es ja verwechselt mit einer Revoluzzer-Bewegung, was ja auch geschehen ist. Die haben ja gar keine Legitimation, wie etwa die Juden, als eine *religio licita*, komisch, wie sie waren, waren sie eben doch anerkannt und mußten nicht am Kaiserkult teilnehmen. Hier kommt aber eine unterschwellige Gesellschaft, 'n bißchen Juden, 'n bißchen Heiden, man weiß nicht, was ist'n das für ein Gesindel da ... Um Gottes willen, nicht auffallen!

<sup>35</sup> Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier*, Uppsala 1951.

## Zweiter Teil: Wirkungen. Paulus und die Moderne. Transfigurationen des Messianischen

### 1. Fremdlinge in dieser Welt: Marcion und die Folgen

Wir wissen alle, daß die Evangelien später geschrieben sind, daß Paulus sich auf sie natürlich nicht beziehen kann. Dennoch meine ich, daß das Doppelgebot zu den tiefsten Erinnerungen der Gemeinde gehört und daß schon einiges dazugehört zu dieser extremen Verkürzung, sowohl an der berühmten Stelle 1. Korinther 13, wo die Liebe als eine eigene und einzige Kraft verherrlicht wird, als auch explizit in Römer 13 (vgl. S. 74). Ich kann mir vorstellen, daß Sie das beunruhigt.

Wieso – muß man fragen – ist Liebe besser als Glaube und Hoffnung? Das ist eine komische Sache. Es steht dort: *menei* [1. Kor. 13, 13], es bleiben alle drei, Glaube, Liebe und Hoffnung, aber die Liebe ist die Größte unter ihnen. Warum ist die Liebe die Größte? Weil wir so romantische Liebesansichten haben? Das wird ja wohl dem Paulus nicht zu unterstellen sein, so ein Zwölftes-Jahrhundert-Gefühl à la Denis de Rougemont, *Love in the Western World*.<sup>36</sup> Der Text wird gewöhnlich falsch gelesen: Es bleiben alle drei. Aber es bleiben gar nicht alle drei. Wieso kann Hoffnung bleiben? Wenn man sieht von Angesicht zu Angesicht, braucht man doch keine Hoffnung. Dann seh' ich. Solange ich warte auf den Bus, hoffe ich. Wenn er gekommen ist, steig' ich ein. Und Glaube heißt: Ich gehe in der Finsternis. Sie kennen

<sup>36</sup> Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, New York 1990.

die Stelle: Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Wenn man schaut, braucht man nicht zu glauben. Und was ist nun mit der Liebe? Was heißt denn Liebe? (Verzeihen Sie, wenn ich so blöde Fragen stelle, aber man muß es doch herauskriegen können.) Liebe heißt, daß ich nicht in mir das Zentrum habe – denken Sie an das Symposion –, sondern: ich habe ein Bedürfnis. Der andere ist nötig. Es geht gar nicht ohne den anderen. Der andere ist nicht irgendeine Konstruktion, wie bei Husserl, sozusagen aus dem Selbst-Ego bla bla bla bla, oder Fichtes ... Verzeihen Sie, alles, was ich so unterrichten muß die ganze Zeit, kommt mir jetzt hoch. Sondern: Liebe ist das Zugeständnis meiner Bedürftigkeit. Nun kann man ja sagen: Wenn dann das Reich Gottes da ist und alle auferstanden sind, was brauch' ich dann Liebe? Dann sind wir doch perfekt! Der Witz ist bei Paulus, daß ich auch in der Perfektion kein Ich bin, sondern wir ein Wir sind. Das heißt: Die Bedürftigkeit ist in der Perfektion selber. So wie es im zweiten Korintherbrief heißt: *deine Kraft vollendet sich in deiner Schwäche*. *Telos*, Vollendung ist ein Begriff aus der Mystik, aus der Mysteriensprache, aber auch aus der Physik. Und die Pointe ist: *en astheneia, in der Schwäche*.

Ich will jetzt nicht auf die ganze Diskussion Harnack-Reitzenstein eingehen, ob das eine pagane Formel ist, die Paulus verändert, ich find' Reizensteins Deutung interessanter.<sup>37</sup> Jedenfalls die Ontologie auch der Erlösung setzt die Bedürftigkeit ein, setzt den Leib Christi, eine Gemeinsamkeit voraus. Wir sind nicht, wie die Gnostiker es verstehen: jeder perfekt für sich selber, sondern wir sind in unserer Bedürftigkeit gemeinsam im Leib Christi. Das ist Paulus' Kritik der Gnosis, der gnostischen Tendenz, die schon damals vollkommen entwickelt war, darüber ist gar kein Zweifel.

Paulus hat zwei Ausgänge. Den Ausgang in die Kirche (Petrus, die konformistische Clemens-Tradition, die Pastoralbriefe). Aber es gibt einen anderen Ausgang von Paulus,

der für mich der entscheidende ist, nämlich Marcion. Sie kennen das Buch von Harnack, fünfzig Jahre hat er daran gearbeitet, mit schauerlichen Thesen am Ende, man müßte das ganze Alte Testament aus der Bibel herauswerfen. Marcion versteht sich ja auch als Schüler des Paulus, und zwar als der richtige. Presbyteros sagt er von sich selber, und alles andere sind Fehler. Und was ist denn der *point* von Marcion? Daß der Vater Jesu Christi nicht identisch sein kann mit dem *creator coeli et terrae*. Das Alte Testament ist vollkommen in Ordnung, nämlich literal, es beginnt mit der Schöpfung dieser Welt durch den Creator – sieh' mal an, was für eine miserable *creatio* das ist, wo so viele Mücken da sind (ich zitiere Marcion). Aber der Vater Jesu Christi ist mit dem überhaupt nicht identisch. Sondern er ist der fremde Gott, *deus alienus*, der andere Gott. Sie können das ganze Vokabular bei Harnack nachlesen.

Es steht bei Campenhausen, jeder Student kann das nachlesen, daß die Entstehung des christlichen Kanons eine Antwort ist auf den Kanon, den Marcion aus einem Evangelium geschaffen hat: Lukas plus purgierte Paulus-Briefe.<sup>38</sup> Purgiert natürlich nicht aus philologischen Gründen, sondern weil er sagt: da ist hineingemogelt worden, ein harmonistisches Verständnis macht sich breit, das keine Berechtigung hat. Und da trifft er etwas in Paulus! Denken Sie nur an die ungeheure Angst des Paulus, von der Liebe Gottes abgeschnitten zu werden. Wer schneidet hier ab? Dieser Schöpfer-Gott muß doch dämonische Züge haben: Er ist mächtig, also jetzt paulinisch-marcionitisch gesehen, aber mit dem, was mit Erlösung zu tun hat, hat er nichts im Sinn. Die Erlösung kommt von dem Vater Jesu Christi, das ist der Gott, der unbekannt ist, der jenseits der Äonen ist, ein wirklich transzendenter Gott. Nicht so transzendent wie der mit der Schöpfung da, das sind für Marcion kleine Nüsse. Schöpfer dieser Welt heißt Schöpfer aller Schlechtigkeiten dieser Welt, die abzulesen sind an seinen Werken. Und so

<sup>37</sup> Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (3. Aufl. 1927), Nachdr. Darmstadt 1980.

<sup>38</sup> Hans v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968.

ist er: eifersüchtig, zornig, also alles, was protestantische Theologie später dem jüdischen alttestamentlichen Gott vorzuwerfen hat.

Dieser gnostische Zug ist angelegt in Paulus, und meine Frage war: wo ist der Ansatz? Er hätte doch leicht in Korinther 13 und besonders in Römer 13 durch einen Satz das Doppelgebot einführen können. Es ist überhaupt kein Problem. Da sind die Horizonte offen, und die marcionitische Kirche, die ja die erste Kirche war, ist da drin. Es ging mir darum, das zu verstehen, daß hier nicht irgendein Reeder aus Pontus mit viel Geld nach Rom kommt und sein Evangelium vorlegt, sondern jemand, der ungeheure Erschütterungen hat. Wenn Sie sich erinnern – wir besitzen das Evangelium ja nicht, sondern kennen es nur aus den Antithesen –, daß Marcion sagt: O Wunder aller Wunder, daß es trotz dieser Welt und seines Gottes Erlösung gibt! Und da ist der Vater Jesu Christi nicht der Schöpfer dieser Welt.

Die Kirche hat sich dagegen gewehrt, denn ihr Leben hing dran. Sie hat eine *concordia, vetus testamentum et novum testamentum* hergestellt. Darum war für sie die allegorische Interpretation lebenswichtig und keineswegs arbiträr. Und darin war Marcion gegen sie, denn er wollte da reinen Tisch machen wie Harnack im 19. Jahrhundert, der Arme.<sup>39</sup>

Es liegt nahe, die Geschichte des Paulus einseitig zu lesen und latente Elemente in ihm zu übersehen. Keiner hat ihn verstanden, kann man sagen, aber keiner hat ihn auch ganz mißverstanden. Die Frage ist nicht, beckmesserisch zu zeigen, wo Marcion abweicht von Paulus, das ist kein Kunststück. Die Frage ist, wo er eine Intention trifft, und er versteht sich ja als der wirkliche Schüler des Paulus. Gibt es noch andere Hinweise auf diese (polemische) Einschränkung des Paulus? Sehen Sie sich den Jubelruf an, den wir behandelt haben, Römer 8: von der Liebe Gottes durch Christus getrennt. Die Liebe Gottes, die Paulus annimmt, ist sehr, sehr weit weg. Durch Mächte irdischer und himmlischer Provenienz, oder archontischer Provenienz ist diese

Liebe Gottes, des Vaters Jesu Christi unterbrochen. Der Strahl dringt nicht durch. Wäre nicht das Antlitz – ich habe 2. Korinther im Sinn – das Antlitz (*prosopon*) Christi präsent, da.

Ich mach' das ungern, aber schließlich bin ich in einer evangelischen Studiengemeinschaft: der Luther ist auch keine so leichte Sache. Da gibt es Stellen, die vom Haß gegen Gott sprechen, wirklicher Haß, wenn nicht in Christus.

Das erste Buch, das ich über Luther las in New York, war nicht das von Erikson<sup>40</sup>, es war das Buch von Harnacks Vater, Theodosius Harnack aus Dorpat<sup>41</sup>. Zwei Bände, ein dickes Ding. Ich fand das spannend. Das war nämlich reiner Marcionismus. Das war ein Luther, bei dem die Seiten Gesetz und Evangelium, der grausame Gott auf der einen Seite und Christus, der Liebende, total auseinandergerissen waren und der Faden ein ganz, ganz dünner war, im Interesse der Dogmatik. Aber die Erfahrungsmächtigkeit dieses Werkes spricht gegen das Dogma. Ich nehme an, es ist keine abenteuerliche Hypothese, daß Adolf von Harnack dieses Buch kannte. Das Buch, das uns Luther als Marcion durch einen Theologen des 19. Jahrhunderts darstellt.

Die ganzen Vater-Jesu-Christi-Stellen (das müßte mal einer genauer untersuchen, ich kann hier nur Fingerzeige geben) sind von einer ambivalenten Art. Manchmal hat man das Gefühl eines Addendums. Es wäre mit dem Christus genug, und dann kommt noch ein Addendum hinzu. (Das müßte eine philologische Studie mit hoher Sensibilität herausarbeiten können.) Man kann auch anders fragen: Wie sah der Vater aus, bevor Jesus Christus erschien? Der war ja auch da. Und da ist anzunehmen, daß dieses latente Element, das in Marcion dann durchbricht und Kirche schafft – Marcion ist nicht ein Individuum, das Ideen hat, sondern das eine Kirche schafft, und zwar eine Kirche aus Asketen. Das Grundgebot dieser Kirche heißt Ehelosigkeit, und wenn Eheschließung, kein ehelicher Verkehr. Also müssen

<sup>39</sup> Adolf v. Harnack, *Marcion – das Evangelium vom fremden Gott* (2. Aufl. 1924), Darmstadt 1985.

<sup>40</sup> Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Frankfurt 4. Aufl. 1989.

<sup>41</sup> Theodosius Harnack, *Luthers Theologie* (1862), Amsterdam 1969.

alle Mitglieder immer neu rekrutiert werden. Eine Kirche der radikalen Mission also, die sich nicht als Volkskirche auf den Polster legen kann. Die marcionitische Kirche reicht von Nordafrika in Mischungen mit dem Manichäischen bis hinein nach China. Also das ist nicht nichts! Der Gedanke zu Ende gedacht heißt ja: die Welt auszuhungern, indem ihr der Same entzogen wird. Es ist eine das Weltende praktizierende oder exekutierende Kirche. Die katholische Kirche hat hier Kompromisse gefunden, wie immer, nämlich sie hat einen Stand, den Mönchs-Stand mit seinem *martyrium cottidianum*, und dann später auch ab dem 12. Jahrhundert die Ehe als Sakrament, was zunächst mal gar nicht drin war. Zunächst mal ist an den Ehestand überhaupt nicht gedacht. Man braucht ja nur den Paulus zu zitieren. Was da über die Ehe steht, ist nach unserem modernen, protestantischen Verständnis ja hanebüchen. Nur nicht zu entbrennen, schreibt er vor, aber was Positives steht da nicht drin. Eine Arbeit hab' ich gelesen – es gibt ja nichts, was es nicht gibt –, *War Paulus Witwer?* Wenn wir mal annehmen, wie er selber beschreibt, daß der Pharisäer Sohn eines Pharisäers war mit gewissen Neigungen zum Eifer, in diesen Kreisen nicht zu heiraten, ist eine sehr seltene Ausnahme. Der Jude, das wissen Sie auch aus dem Rosenzweig-Text, ist voller Mensch erst durch die Ehe. Also das ist nicht Paulus.

Ich könnte weitergehen. Der Gedanke führt etwas ab, aber er ist interessant. Ich bin mal gefragt worden, im College-Unterricht in Amerika, wir mußten da Altes und Neues Testament machen in einem Kurs der *Humanities*, von einem Studenten: was ist denn nun wirklich der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament? Stellen Sie sich vor, Sie kriegen so eine Frage von einem Schüler (es war Michael Baermann, heute ein bedeutender Literatur-Theoretiker), was antwortet man da? Mir war klar, daß ich ihn nicht abspeisen kann mit dem, was so feststeht. Das war evident, das weiß er. Er wollte was verstehen, und ich selber wollte auch verstehen, wenn man schon gefragt wird. Und da ist mir was eingefallen. Ich habe ihm gesagt: Weißt du, wenn ich das Alte Testament auf ein Leitmotiv hin lese, so ist es das, daß eine unfruchtbare Frau und Mutter um ein

Kind bittet, schreit. Sara, Rebekka, Rahel, Hanna, die Mutter Samuels, und es gibt noch andere. Wenn du ins Neue Testament guckst, so werden von Christus allerlei Wunder erzählt. Er hat Lahme gehend gemacht, Blinde sehend gemacht, Tote auferweckt, aber **eins** wird nicht berichtet: daß eine Frau kommt, das wär' doch das Evidenteste, und sich wirft vor ihn oder sein Kleid zerrt und sagt: „Ich möchte einen Sohn!“ Das kommt nicht vor.

Dieser Michael Baermann war ein Pfiffikus und sagte: Es kommt doch vor. Und zwar kommt es vor bei der Geburt des Johannes des Täufers. Und damit wollte er mich in der Klasse *k. o.* machen. Sag ich: Michael, du täuschst dich. Just das ist ein Beweis für mich. Denn das ist **vor** Christus. Das ist der Übergang vom Alten ins Neue Testament. Um so erstaunlicher, daß es das im Neuen Testament nicht gibt. Später, in den Heiligenlegenden des Mittelalters taucht natürlich dies Wunder auch als Zeichen für den Heiligen auf, denn da ist ja diese Atmosphäre der totalen Ich-Bezogenheit und Heilsbezogenheit auf das Ich nicht mehr da. Das ist eine urchristliche Mentalität, die ja nicht durchhalten konnte.

Ich glaube, das verbindet sich mit unserem Problem der Reduktion des Doppelgebots und der gnostischen Züge in Paulus. Die Schöpfung spielt keine Rolle im Neuen Testament. Also wer Ihnen das einredet, ich weiß, die Theologen machen daraus ein großes Geschäft, das bringt nichts, es ist nicht da. Da ist eines allein: Erlösung. Das ist das Interesse. Und die Frage ist – jetzt verbinde ich diese beiden Themen – der Faden zwischen Schöpfung und Erlösung ist ein ganz dünner. Ein ganz, ganz dünner. Und er kann reißen. Und das ist Marcion. Da ist der Faden gerissen. Der liest – und er kann lesen –, der Vater Jesu Christi ist **nicht** der Schöpfer von Himmel und Erde. Der Schöpfer von Himmel und Erde spricht sich aus im Alten Testament und ist der gerechte Gott, nicht der böse Gott. Und weil gerecht, ist er **nicht** der Vater Jesu Christi. Gerechtigkeit in dem Sinne, wie Marcion es radikalisiert, ist zum Tode, ist *haec cellula creatoris*. Diese Welt ist die *cellula*, die Zelle dieses Schöpfers, und voll von Ungeziefer.

Ich will Ihnen gleich den ersten Satz von Marcion in dem Buch, das wir nicht haben, sondern das bei Harnack erschlossen wird aus verschiedenen Quellen, nennen. Da wird das Evangelium als Geschenk verstanden und so eingeleitet:

**O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht, Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen noch über dasselbe zu denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann.**

Also schon gar nicht mit irgend etwas von dieser Welt. Es ist das Fremde. Der fremde Gott – ein Ausdruck von Marcion, *deus alienus* – trifft in uns auf etwas ebenso Fremdes. Wenn man sagt: wir sind Fremdlinge auf Erden, muß das doch einen Sinn machen. Fremdlinge sind wir, weil wir verbunden sind mit einer anderen Instanz. Wir sind Fremdlinge, ist ein abgegriffener christlicher Satz. Aber bedenken Sie einmal das Potential, das darin steckt! Darin steckt ein Potential der Umkehrung.

Und jetzt lege ich Ihnen die These Harnacks vor, doch des bedeutendsten liberalen Theologen der wilhelminischen Epoche. Er war ja auch Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, es gab ja nichts, was er nicht war. Daß ihn Overbeck zutiefst verachtete (und ein Harnack-Alphabet voller Invektiven anlegte, darin er unter anderem feststellte, daß er Wilhelm II. diene als Friseur seiner Perücke wie weiland Euseb dem Konstantin), das kann er sich leisten, nicht wir.

**Die These, die im folgenden begründet werden soll, lautet: das Alte Testament im zweiten Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit recht abgelehnt hat. Es im sechzehnten Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte. Es aber seit dem neunzehnten Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.**

Na, das ist schon allerhand, was? Das ist das Geheimnis des deutschen liberalen Protestantismus, der 1933 dann die Probe nicht bestehen konnte. Denn warum sollen sie sich um alttestamentliche Geschichten von Hirten kümmern, und

der Jakob besonders, so ein umwegiger Typ – das sollen unsere Kinder lernen? Was brauchen sie das, sie können doch lieber germanische Sagen lernen und dann den Jesus Christus als reine Liebe haben! Das war am Tage der Prüfung des liberalen Protestantismus – im großen und ganzen – die Stimmung, und Harnacks Satz war nicht der Motor, aber das Geheimnis der Sache.

Harnack schreibt eine Geschichte des geheimen Marcionitismus in der Kirche selber. Und dann sieht er den Deismus, der ja – man sagt's der Tochter und meint die Schwiegertochter – aufs Alte Testament einschlägt in England. Das war eine Sprengquelle, die aufsprang und dann wieder durch die anglikanische Kirche absorbiert wurde und dann über Voltaire wirkte. Deismus bedeutet radikale Kritik des Alten Testaments mit genau denselben Argumenten. Wissen Sie, wer Geschichte treibt, muß sich daran gewöhnen, daß sich Argumente wiederholen. Die Argumente sind immer die Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Liebe. Und so sieht das auch Harnack, er sieht das als die Linie des deutschen Protestantismus von Luther logisch zu Ende gedacht, wogegen steht das Wort von Thomas Müntzer Luther gegenüber, daß er den bitteren Christus vergißt, den Zorn. Und die Calvinisten, die auf das Alte Testament rekurrieren, weil sie das nicht mit einer Farbe der reinen Liebe beschreiben, sondern mit den dunkleren Farben der Prädestination, der Kommunalität, des *congregationalism* und nicht dieses individualistischen Elementes, das dem lutherischen Protestantismus ja eignet. Zu welchem Grad, darüber kann man streiten, aber daß Innerlichkeit was mit Luther und Protestantismus zu tun hat, können Sie am besten noch in *Doktor Faustus* bei Thomas Mann nachlesen.

Und jetzt fragen Sie zurück: das ist bei Paulus drin, das ist eine Seite, die Marcion heraushebt in der Genialität des Irrtums. Paulus, wenn Sie den gefragt hätten, er hätte zur Antwort gegeben: Selbstverständlich sind Christus und der Vater Jesu Christi von einer Masche, und zwar der Gott des Alten Testaments, alles klar. Da brauchen Sie ja nur Römer 9–11 mit dem unendlichen Zitations-Netz zu berücksichtigen. Ja, aber der Witz ist nicht das Zitations-Netz, sondern

die Erfahrungsgrundlage. Und die ist ambivalenter, als man in den theologischen Kursen im allgemeinen zu hören bekommt. Also, ich jedenfalls hab' mir das alles selber ausdenken müssen. Jedenfalls in Zürich zu meiner Studentenzeit war darüber nichts zu erfahren.

## 2. Die Zeloten des Absoluten und der Entscheidung: Carl Schmitt und Karl Barth

Die dialektische Theologie ist nur eine der Weisen, nämlich die kirchliche, in der dies Problem in den zwanziger Jahren gestellt ist. Es wäre der Mühe wert, all die negativen Rezensionen über Karl Barths Römerbrief zu sammeln. (Ich glaube, sie sind sogar gesammelt in einem Band, aber nicht genug. Jülichers kenne ich, und dann irgendeinen, der es mit Marcion vergleicht.) Ich behaupte nicht, daß das alles richtig ist, aber es gibt nie was ganz Falsches. Etwas sieht man da. Ich sehe es so, daß im ersten Weltkrieg die Synthese des Kulturprotestantismus, an dem die deutschen Juden genauso beteiligt waren, zusammenbrach. Das war sozusagen eine gemeinsame Firma (oder wollte es sein, denken Sie nur an die beschämende Schrift von Hermann Cohen über *Deutschtum und Judentum*, man kann nur das Haupt verhüllen vor dieser Gleichung!<sup>42</sup>) Aber diese Firma gab's mit dem großen Partner und dem kleinen Partner, der sich als Partner verstand, während der andere ihn gar nicht als Partner verstand.

Das harmonistische Verständnis von Welt, Gott und Mensch, die lange wilhelminische Periode des Wachstums, die Gründerzeit, wo ja alles größer und besser wurde, all das hat in den Schützengräben Frankreichs, Mazedoniens und Rußlands sein abruptes Ende gefunden. Darüber gibt es Filme, da gibt es Romane, die sind sehr wichtig. Es ist ein

<sup>42</sup> Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*, Gießen 1923.

spannendes Thema, wie die deutsche Theologie auf die Erfahrung des ersten Weltkriegs reagiert hat. Die großen Professoren, die ja wie Götter damals waren, Martin Rade und Adolf von Harnack, verloren ihren Einfluß, das brach zusammen wie ein Kartenhaus. (Verweis auf einen Brief von Rade an Barth, der ihn nicht unterzeichnet.) Man sah, daß sie nichts waren als preußische Beamte. Genauso Hermann Cohen, daß Sie da nicht meinen, daß der kleine Partner besser war.

In diesen Schützengräben ist die kulturprotestantische Synthese zerbrochen. Ich brauche nur theologisch an das Gespräch zwischen Harnack und Barth zu erinnern, das Arauer Gespräch, wo sich zwei Welten gegenüberstanden, die sich überhaupt nicht verstanden. Harnack meinte, hier kommt ein neuer Pietismus, Neo-Orthodoxie, etc. Harnack staunte, daß es so einen Kommentar wie den Barths zum Römerbrief geben kann, daß so etwas geschrieben werden kann! Na ja, und er ist mit diesem Staunen gestorben.

Die theologische Variante also war Karl Barth, und von daher ist Ihnen dieses Denken zugänglich. Aber das geht viel weiter und muß differenziert werden. Es gab eine radikal theistische Fronde gegen diesen kulturprotestantischen Brei, von dem man nicht weiß: Ist es das Absolute? Ist es nicht absolut? Troeltsch zum Beispiel in Hunderten von Artikeln und Büchern über den Historismus. Dagegen stand eine Fronde, die übrigens durch die Konfessionen geht. Das ist das gewaltige Werk des katholischen Volksschullehrers Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, das ich Ihnen dringlich zur Lektüre empfehle, um die Jahre 1917/18 verstehen zu lernen.<sup>43</sup> Das Buch hat eine ironische Einleitung, wo er das Gutachten des Lektors des Verlags abdruckt, der den Text nicht angenommen hat. Und das ist toll! Der Lektor sagt: das ist ein Nervenzusammenbruch, das ist „the failure of nerves“, wie das später genannt wurde von Gilbert Murray über die Spätantike, als das Christentum

<sup>43</sup> Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), Frankfurt 1980.

hochkam<sup>44</sup>; das sind fiebrige Meditationen. Mit diesem Argument lehnt es der Großverlag ab, ich glaube, das war Braun-Müller, ein großer Verlag in Wien. Und das läßt Ebner in seinem Vorwort stehen.

In dieselbe Periode gehört – lassen wir einmal die Abhängigkeiten beiseite, da gibt es immer Streit, damit beschäftigen sich viele Privatdozenten – das *Ich und Du* von Martin Buber<sup>45</sup>, das seine mystische Periode beschließt und die harte Erfahrung des Du ausspricht. Es ist zwar wenig, aber es ist was anderes als Mystik. Er konnte diese mystische Phase nie abschütteln, denn er wurde ja verehrt – ich habe das 1947 in Zürich erlebt, wie da zwei erwachsene Leute wie Kinder sich benahmten, nämlich Kerényi und C. G. Jung, in Anbetung des Martin Buber von den *Ekstatischen Konfessionen*,<sup>46</sup> die er hundert Meilen hinter sich hatte, sie wollten nicht in Kenntnis nehmen, daß der Mann ein anderer geworden war, nämlich einer, der lieber Bibelstunden abhält als mystische Texte der Finnen oder weiß der Teufel was sammelt. Sie aber sahen nur den großen Mystiker mit dem langen Bart, der aus dem Morgenland kam. Alles Äußerliche sprach ja dafür, aber es war nicht wahr, er war ein anderer geworden! Er war eben nicht mehr expressionistischer Autor, der sich ein bißchen chassidisch, ein bißchen mystisch im allgemeinen das Geld verdiente, sondern er war ein ernster Mensch geworden.

Und in den Schützengräben Mazedoniens ist ja dieses Werk von Franz Rosenzweig geschrieben worden. Wenn man die Dichte, die Konzentration des Textes sich vor Augen führt, die konstruktive Leistung und die sprachliche Sensibilität, dann kann man sich nur wundern, wie man so etwas auf Feldpostkarten der Mutter nach Kassel schreiben kann, die das von den zerrissenen Zetteln dann abschreibt, so daß daraus ein Buch wird, das gehört zu den erstaunlichsten Ereignissen.

<sup>44</sup> Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Oxford 1925.

<sup>45</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

<sup>46</sup> Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984.

Und dazu gehört Benjamin, und dazu gehört Carl Schmitt. Sein Interesse war es ja, das Staatsrecht in Anschutz und in Kelsen, besonders in Kelsen, anzuprangern. Der Positivismus schneidet die Grundprobleme ab und glaubt, mit seinen Begriffen neutral hantieren zu können. Aber das ist ein Selbstbetrug nach Schmitt; ihm geht es um eine Kritik der Säkularisierung, nicht aus der Barthschen, sondern aus der katholischen Perspektive. – Er ist die katholische Variante, denn das geht durch die Konfessionen hindurch. Dazu gehört die Zeitschrift *Irgendwo*, die sich auch zwischen die Konfessionen querlegt, ebenso die drei Bände *Kreatur*, die Buber, Viktor von Weizsäcker und der katholische Josef Wittig aus dem Schlesischen herausgaben, eine Trouvaille ersten Ranges. Es gibt dann noch die katholische *Summa*, da beginnt Hugo Ball eine Rolle zu spielen, der Hugo Ball *post* Dadaismus, der dann der strenge Byzantinist wird. *Die Kirche der Heiligen, Byzantinisches Christentum*, eines der ganz gewaltigen Werke der deutschen Sprache; *Kritik der deutschen Intelligenz* von Ball gehört dazu in diese Epoche.<sup>47</sup> Viel wäre dazu zu erzählen.

Sie sehen, worauf ich hinauswill: Karl Barths zweite Auflage des Römerbrief-Kommentars ist **eine** Variante im Zusammenbruch des deutschen Kulturprotestantismus. Von dieser Auflage sagt ja Karl Barth, es sei kein Stein auf dem anderen geblieben, und er schreibt dies dem rätselhaften Overbeck zu, wie im Vorwort zu lesen steht.

Und nun hören Sie Carl Schmitt, *Politische Theologie*. Das Buch beginnt mit einem Paukenschlag: **Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet**. Hier schreibt ein Jurist, kein Theologe. Aber das ist kein Lob der Säkularisierung, sondern eine Enthüllung. Das Staatsrecht weiß nicht, was es sagt, weil es mit Begriffen arbeitet, deren Grund, deren Wurzel, ihm verdeckt ist. Wegen Amnesie, Vergessenheit. Und deshalb baut man Schlösser, die am Tag des Ernstfalls zusammenbrechen in nichts.

<sup>47</sup> Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum – Drei Heiligenlegenden*, Berlin / Leipzig 1923; Ders., *Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern 1919.

Und der Witz der Sache ist: Dies erschien zuerst in der Gedenkschrift für Max Weber und ist eine implizite Kritik an Max Weber, an jenem dunklen Punkt, den man nicht durchschaut, über Charisma. Das ist ein Paukenschlag, ja? Von hier aus geht der die juristische Literatur durch, denn er ist ja Rechtslehrer, und er wußte sein Gebiet abzugrenzen. Das Ende dieses Aufsatzes lautet so:

Es wäre konsequenter Rationalismus, zu sagen, daß die Ausnahme nichts beweist und nur das Normale Gegenstand wissenschaftlichen Interesses sein kann. Die Ausnahme verwirrt die Einheit und Ordnung des rationalistischen Schemas. In der positiven Staatslehre begegnet man öfters einem ähnlichen Argument. So antwortet Anschütz auf die Frage, wie bei nicht vorhandenem Etatsgesetz zu verfahren ist, das sei überhaupt keine Rechtsfrage. „Es liegt hier nicht sowohl eine Lücke im Gesetz, das heißt im Verfassungstext, als vielmehr eine Lücke im Recht vor, welche durch keinerlei rechtswissenschaftliche Begriffsoperationen ausgefüllt werden kann. Das Staatsrecht hört hier auf.“ (S. 21 f.)

Das steht im Text von Anschütz, dem größten Staatsrechtler der Generation: **Das Staatsrecht hört hier auf.** Am entscheidenden Punkt, sagt er, hat es nichts zu sagen. Das ist doch nicht zu glauben!

Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muß sich im höchsten Maße für ihn interessieren. Ihr kann die Ausnahme wichtiger sein als die Regel, nicht aus einer romantischen Ironie für das Paradoxe, sondern mit dem ganzen Ernst einer Einsicht, die tiefer geht als die klaren Generalisationen des durchschnittlich sich Wiederholenden. Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik. Ein protestantischer Theologe, der bewiesen hat, welcher vitalen Intensität die theologische Reflexion auch im 19. Jahrhundert fähig sein kann, hat es gesagt: „Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig

studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“ (S. 22)

Wer ist dieser Theologe des neunzehnten Jahrhunderts? Kierkegaard, der ja auch ein Laientheologe war. Sie sehen den Bogen von Kierkegaardscher Ausnahme zu Schmitts Definition der Souveränität. Und Sie sehen, was die liberale Rechtslehre in ihren größten Vertretern Radbruch und Anschütz dazu zu sagen hat. Genauso eine Berufung auf Kierkegaard passiert zur selben Zeit in der Theologie und in der Philosophie. Ich kann hier nicht ausführen, daß Heidegger das unterlaufen will und das Christliche in Kierkegaard neutralisieren will; das haben die Theologen nie begriffen, daß Heidegger der Totengräber der Theologie sein wollte, aber ich kann auf die Bultmannschen Naivitäten heute nicht eingehen, der den natürlichen Menschen mit heideggerischen Kategorien und den christlichen Menschen mit paulinischen Kategorien begreifen wollte. Und Heidegger hat mitgespielt und hat sich damit den gesamten theologischen Marburger Kreis zu seinen Aposteln gemacht, das war ja nicht wenig. Heidegger war nämlich ein Taktiker, ein Stratege allerersten Ranges. Aber das ist nicht mein Thema, das geht mich nichts mehr an.

Jedenfalls alles dreht sich um diesen Kierkegaard der Ausnahme, sei es bei Rosenzweig, sei es bei Ebner, sei es bei Schmitt. Das ist die Gemeinsamkeit. Und nun zum zweiten Punkt. Bei Schmitt heißt es im dritten Kapitel der *Politischen Theologie*:

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der *allmächtige Gott* zum *onnipotenten Gesetzgeber* wurde,

sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen. (S. 49)

Säkularisierung ist bei Schmitt also kein positiver Begriff. Im Gegenteil, das ist für ihn der Teufel. Sein Einwand ist: Das Staatsrecht versteht sich selber nicht. Nun hatte er einen Gegner, der das Problem sah und einen anderen Ausweg wählte. Das ist der geheime Gegner von Carl Schmitt, nämlich Hans Kelsen. Hans Kelsen, der ihn berufen hat nach Bonn. Und zwar, das sage ich jetzt im Nebensatz für die, die das Problem verfolgen wollen, hat Kelsen zur selben Zeit, zum selben Jahr 1922 genau über dasselbe Problem gehandelt, *Gott und Staat*, ein Aufsatz im *Logos*.<sup>48</sup> Er hat auch gemerkt, daß da Analogien sind zwischen Theologie und Recht, erstens formal und zweitens psychoanalytisch. Das ist die Wiener Atmosphäre 1920/22. Für Kelsen übernimmt die Analyse nun die Funktion der Theologie, eine enthüllende Funktion. Schmitt dagegen insistiert, daß die Theologie immer recht hat gegenüber diesen nebbich

<sup>48</sup> Hans Kelsen, „Gott und Staat“, in: *Logos* XI (1922/23), 261–284, abgedr. in ders., *Staat und Naturrecht*, hg. v. E. Topitsch, München 1989, 29–55.

Staatsrechtlern, weil die Begriffe dort Sinn und Kohärenz haben, während sie im Staatsrecht verwirrt sind.

Es ist ein Mißverständnis, Schmitt irgendeinen Sinn für Synthese zu unterlegen. Nichts dergleichen.

Den deutschen Romantikern ist eine orginelle Vorstellung eigentümlich: das ewige Gespräch; Novalis und Adam Müller bewegen sich darin als der eigentlichen Realisierung ihres Geistes. Die katholischen Staatsphilosophen, die man in Deutschland Romantiker nennt, weil sie konservativ oder reaktionär waren und mittelalterliche Zustände idealisierten, de Maistre, Bonald und Donoso Cortés, hätten ein ewiges Gespräch wohl eher für ein Phantasieprodukt von grausiger Komik gehalten. Denn was ihre gegenrevolutionäre Staatsphilosophie auszeichnet, ist das Bewußtsein, daß die Zeit eine Entscheidung verlangt, und mit einer Energie, die sich zwischen den beiden Revolutionen von 1789 und 1848 zum äußersten Extrem steigert, tritt der Begriff der Entscheidung in den Mittelpunkt ihres Denkens. Überall, wo die katholische Philosophie des 19. Jahrhunderts sich in geistiger Aktualität äußert, hat sie in irgendeiner Form den Gedanken ausgesprochen, daß eine große Alternative sich aufdrängt, die keine Vermittlung mehr zuläßt. *No medium*, sagt Newman, *between catholicity and atheism*. Alle formulieren ein großes Entweder-Oder, dessen Rigorosität eher nach Diktatur klingt als nach einem ewigen Gespräch. (S. 69)

Und jetzt S. 78 gegen Ende des Aufsatzes, wo Carl Schmitt seine Galionsfigur Donoso Cortés vorführt, einen spanischen hohen Diplomaten, der in Berlin wirkte und dann in Cotes gewaltige Reden hielt in der Revolutionszeit 1848 über die Diktatur des Säbels und die Diktatur des Dolches. Er sagte: „Wenn die Wahl zwischen Freiheit und Tyrannis bestünde, wer würde nicht Freiheit wählen?! Aber das ist nicht die Alternative! Die Alternative besteht zwischen der Diktatur des Säbels oder der Diktatur des Dolches, das heißt der zwischen der Diktatur des Staates und der der Anarchisten.“

Solchen „organischen“ Denkens waren de Maistre wie Donoso Cortés unfähig. De Maistre hat es bewiesen durch seine totale Verständnislosigkeit für Schellings Lebensphilosophie;

Gemeint sind Übergänge, Synthesen, all das war für ihn Blödsinn.

Donoso wurde von Entsetzen ergriffen, als er in Berlin im Jahre 1849 den Hegelianismus von Angesicht sah. Beide waren Diplomaten und Politiker von großer Erfahrung und Praxis und haben genug verständige Kompromisse geschlossen. Aber der systematische und metaphysische Kompromiß war ihnen unfaßbar. Am entscheidenden Punkt die Entscheidung suspendieren, indem man leugnet, daß hier überhaupt etwas zu entscheiden sei, mußte ihnen als eine seltsame pantheistische Verwirrung erscheinen.

**Jener Liberalismus mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen lebt für Cortés nur in dem kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten.**

Das ist Cortés in einer seiner großen Reden in Spanien.

**Eine solche Haltung ist nicht zufällig, sondern in der liberalen Metaphysik begründet. Die Bourgeoisie ist die Klasse der Rede- und Preßfreiheit und kommt gerade zu diesen Freiheiten nicht aus irgendeinem beliebigen psychologischen und ökonomischen Zustand, aus handelsmäßigem Denken oder dergleichen. (S. 78 f.)**

Sie sehen also: von einer Synthese, einem Kompromiß, positiver Einschätzung der Säkularisierung ist hier überhaupt nicht die Rede, im Gegenteil. Zwischen Christus und Barrabas ist mit Untersuchungskommissionen nicht einen Schritt weiterzukommen. Mit der diskutierenden Klasse trifft er – zwar nicht alles, aber ein Stück des bourgeoisen liberalen Kulturprotestantismus. Denken Sie an Buber und Hammerskjöld im Hochhaus der Vereinten Nationen. Wenn die nur miteinander sprechen! Als ob da in dem ewigen Gespräch schon der Weg zum Frieden geöffnet wäre. Das geht vollkommen vorbei an den wirklichen Mächten, die hier herrschen.

Viele Jahrzehnte später bekommt Schmitt einen Gegner in Hans Blumenberg. Dessen erstes Werk, *Die Legitimität der*

*Neuzeit*, ist ein Knüller.<sup>49</sup> Was heißt Legitimität der Neuzeit? Es scheint, daß um 1950/60 herum die Neuzeit in Bedrängnis geriet. Man sah das Ende der Neuzeit, Beginn des Mittelalters, Guardini<sup>50</sup>, Sedlmayr, *Verlust der Mitte*,<sup>51</sup> Sie können sich die Karten mischen, wie Sie wollen. Blumenberg entdeckt in dem Wort Säkularisierung den Unrechtstitel; er verwirft diesen Begriff, er sagt, er hält nicht durch. (Ich glaube, er hält trotzdem durch.) Es ist Blumenbergs Idee, daß dieselbe Substanz sich tradiert in andere Gebiete, sich wälzt, wie ein Schlamm sich wälzt von der Theologie in die Rechtslehre, von der Rechtslehre in die Literatur. Blumenberg will methodisch diesen Faden abschneiden und sagt: der Begriff hält nicht. Und darauf hat Carl Schmitt, er ist der einzige, geantwortet und in der *Politischen Theologie II* einen Exkurs über Blumenberg eingefügt.<sup>52</sup> Diese Auseinandersetzung wiederum hat Blumenberg dazu bewogen, in der zweiten Auflage seines Buches auf Schmitt zu antworten.<sup>53</sup>

Was letztlich dabei rauskommt, ist: Was für Schmitt Wirklichkeiten sind, sind für Blumenberg Metaphern. Blumenberg, von den Lebenden der einzige Philosoph Deutschlands, der mich interessiert, ist Metaphorologe. Schmitt fragt: Was ist hinter den Metaphern? Und er zeigt, daß da ein Autismus hinter diesen Metaphern steckt. Ein „autos“. Sie können das nachlesen. Also das ist der Sinn von Säkularisierung: es ist eine Unrechtskategorie. Wenn etwas säkularisiert ist, dann klingt mit, daß es von einem rechtmäßigen Ort transferiert ist an einen unrechtmäßigen.

Ich denke nicht theologisch. Ich arbeite mit theologischen Materialien, aber ich denke geistesgeschichtlich, realgeschichtlich. Ich frage nach den politischen Potentialen in

<sup>49</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

<sup>50</sup> Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1951.

<sup>51</sup> Hans Sedlmayr, *Der Verlust der Mitte*, Salzburg 1948.

<sup>52</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 109–126.

<sup>53</sup> Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974, 103–118.

den theologischen Metaphern, so wie Schmitt nach den theologischen Potentialen der juristischen Begriffe fragt. Ich denke auch nicht moralisch. Ich bin kein Jüngster Richter. Vor mir steht nicht Carl Schmitt auf dem Stand, Karl Barth auf dem Stand. Ich will verstehen, was da los ist. Denken Sie doch an 1848. Das politische Potential Kierkegaards ist sehr lange unterschätzt worden. Der erste, der darauf hingewiesen hat, war Karl Löwith, als er den Satz hervorhob: Es gibt keine Herrscher mehr, keine Könige, die die Masse, die Meute noch im Zaume halten können; es gibt nur noch das Bild des Märtyrers. Das ist doch eine politische Aussage! Die Meute 1848 ist nicht mehr durch Legitimitätsfiguren, König, Kaiser, General zu bändigen, sondern nur noch durch den Märtyrer, denn sie ist außer Rand und Band geraten. Das ist eine politische Aussage. Kodalle hat einen sehr ausführlichen Aufsatz über das politische Potential bei Kierkegaard geschrieben.<sup>54</sup> Es gibt ein Interesse, den Staat zu retten gegenüber den chaotischen Mächten der Partei.<sup>55</sup> Ich kann verstehen, daß es ein Interesse eines Juristen, eines Staatsrechtlers gibt, das Chaos in Formen einzufangen, auf daß es nicht überwältigt. Und das nennt er den katechontischen Impuls. Der Aufhalter. Ich habe Schmitt in einem Aufsatz einmal den „Apokalyptiker der Gegenrevolution“ genannt. Wir wußten, daß wir Gegner auf Tod und Leben sind, aber wir haben uns glänzend verstanden. Wir wußten eines: daß wir auf derselben Ebene reden. Und das war eine sehr seltene Sache. Die Wechselbäder zwischen Symbolistik und scharfsinniger Analyse waren beträchtlich, da mußte man sozusagen über Stock und Stein springen, um da mitzukommen.

Das Interesse an der Macht des Staates – das gibt es ja

<sup>54</sup> Vgl. K. M. Kodalle, „Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie, in: J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*, München 1983, 198–226; ders., „Walter Benjamins politischer De-zisionismus im theologischen Kontext“, in: N. Bolz, W. Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, 301–317.

<sup>55</sup> Hinweis auf Ernst Fraenkel, *The Dual State*, New York 1941.

auch im Christentum. Man betet für die Erhaltung des Staates, denn gottbehüte, wenn der nicht bleibt, dann bricht das Chaos an, oder, noch schlimmer, das Reich Gottes! Das wär' das Ärgste, was passieren kann. Diese Stellen finden Sie alle bei Blumenberg zusammengestellt.<sup>56</sup> Das ist das Interesse am Staat.

Carl Schmitt hat mir mal erzählt, daß er zusammen mit deutschen Staatsräten und Professoren, darunter auch Heidegger, von Göring in einem Nachtzug nach Rom verfrachtet worden ist zu einem Gespräch mit Mussolini. Und Mussolini hätte ihm gesagt, damals, 1934: „Retten Sie den Staat vor der Partei!“ Entrüstung hilft hier gar nichts.

### 3. Nihilismus als Weltpolitik und ästhetisierter Messianismus.

Walter Benjamin und Theodor W. Adorno

Römer 8 hat seine genaueste Parallele, wie mir scheint, in einem Text, der von ihm knapp neunzehnhundert Jahre getrennt ist, und das ist das *Theologisch-Politische Fragment* von Walter Benjamin. Er ist abgedruckt in den *Illuminationen*, unter falschen Voraussetzungen **nach** den *geschichtsphilosophischen Thesen* [„Über den Begriff der Geschichte“, 1939/40], die das letzte Werk von Benjamin sind. (Scholem, der eine Herausgeber, wußte, daß das ein früher Text ist, Adorno, der andere, wußte es nicht. Ich habe versucht, Adorno zu erklären, warum das ein früher Text ist, und er hat es eingesehen wegen der Bloch-Stelle, da war es also klar, daß das aus dem Jahre 1921 etwa stammt. Es ist der gedrunge-neste Text von Benjamin, von dem ich meine, daß er durch und durch polemisch ist. Und zwar nicht nur in unserem Zusammenhang, sondern im Zusammenhang der ganzen Kreatur und ihrer Vergänglichkeit. Also Römer 5 schwingt hier auch mit.

<sup>56</sup> Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 54, Anm. 43.

## Theologisch-politisches Fragment

**Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.**

Ein sehr schwieriger Satz. Also, erstens mal ist klar: Es gibt einen Messias. Keinen Schmonzes, „das Messianische“, „das Politische“, keine Neutralisierung, sondern der Messias. Das muß man klarstellen. Nicht, daß es sich hier um den christlichen handelt, aber es heißt: der Messias. Keine aufklärungswolkige oder romantische Neutralisierung.

**Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.**

Benjamin teilt den Gedanken von Scholem (ich bin nicht ganz sicher, ob er richtig ist), daß die Apokalyptik keine Übergänge kennt, sondern zwischen dem Jetzt und dem Dann eine Zeit der Katastrophe setzt, eine Zeit des Schweigens, eine Zeit der totalen Vernichtung und Verwüstung. Man müßte das an den vielen Apokalypsen jüdischer und nicht-jüdischer Zeit noch prüfen.

**Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gezeugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs „Geist der Utopie“.**

Ein Wort zu diesem Satz. Wir wissen aus Briefen, daß Benjamin sich lange bemüht hat und eine Rezension von *Geist der Utopie*, und zwar der ersten Auflage, versucht hat, und sie bei irgendeiner Zeitschrift, die Bruno Cassirer herausgab, untergebracht hatte. Die ist verlorengegangen. Also bis jetzt nicht aufgefunden. Nach seinem eigenen Zeugnis zu schließen, scheint die Rezension dies als Pointe gehabt zu haben, daß Theokratie<sup>57</sup> (bei Bloch übrigens ein ganz nega-

tiver Begriff, das ist für ihn Ezra, Kirchenregiment; ich seh' gar nicht, wo das überhaupt eine positive Rolle bei Bloch spielt im *Geist der Utopie* und schon gar nicht in diesem Bilderbuch der Utopie *Prinzip Hoffnung*.) Man kann die Benjaminsche Intention nicht ganz erkennen, weil der Satz zu verrätselt, zu kurz ist. Aber er soll nicht falsch gelesen werden! Das heißt nicht, daß die Begriffe der Theokratie keine politischen sind. Alle christlichen Begriffe, die ich kenne, sind hochpolitisch brisante oder werden es in einem gewissen Moment. Der Zeuge, zum Beispiel, der Martyr – zu Römer 13 gehört auch Offenbarung 13, die Märtyrer-Theologie. Die gehört auch zum Christentum. Und da ist alles öffentlich. Und wer sich wegschleicht, das sind die Dokeptisten und so weiter, das wird in den Sendbriefen ziemlich angeprangert. Das heißt nicht nicht-öffentlich, sondern religiös.

**Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mytische Geschichtsauffassung bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ord-**

dung im Zitat: „... keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn hat“. Der Gedanke der Gottesherrschaft kann sich niemals auf „die Ordnung des Profanen“ beziehen. Zum Begriff der Theokratie vgl. den 3. Band der Reihe *Religionstheorie und Politische Theokratie*: J. Taubes (Hrsg.), *Theokratie*, München 1987. Im Vorwort gehen Taubes und Bolz auf die Benjaminsche Bloch-Rezension ein: „Diese Grenzziehung zwischen mystischer und politischer Theokratie hat sich als unglücklich erwiesen – sie wurde weltgeschichtlich falsifiziert.“ Weiter unten heißt es im Anschluß an den Beitrag von D. Georgi: „Nicht mystische vs. politische, sondern Theokratie von oben vs. Theokratie von unten heißt nun die entscheidende Antithese“.

<sup>57</sup> Taubes läßt den Satz unvollendet, er verweist auf seine Vollen-

nung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leinsten Nahens. Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. –

Glück wird hier mit Vergängnis identifiziert, mit Untergang! Genau das Gegenteil von Goethes Faust, von Nietzsches „Alle Lust will Ewigkeit“. Das ist mit harter Polemik gegen all das gesagt.

Benjamin sieht den Horror dieser Verlängerung von Goethe, dieser Sehnsucht des Verweilens.

Hier haben Sie die Verfremdung von Nietzsches ewiger Wiederkehr. Sicherlich läßt er Leiblichkeit als die Ordnung, in der sich das Profane erfüllt. Wie soll sich's denn sonst erfüllen? Aber im Untergang.

Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.

Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.

Ich behaupte, daß dieser Begriff des Nihilismus, wie Benjamin ihn hier entwickelt, der Leitfaden ist auch des *hos me* im Korintherbrief und des Römerbriefs. Die Welt vergeht, die *morphé* dieser Welt ist vorbei. Das Verhältnis zur Welt ist hier im Sinne des jungen Benjamins Weltpolitik als Nihilismus. Und das hat Nietzsche verstanden, daß hier hinter all dem ein profunder Nihilismus am Werke ist, und zwar als Weltpolitik, zur Zerstörung des römischen Imperiums.

Deshalb sind also mit Römer 13 keine lutherschen Geschäfte zu machen, es sei denn, der ganze Rahmen, die Zeit ist kurz und so weiter ist aufgegeben. Dann kann man aller-

dings damit Bauern erschlagen und was alles unter diesem Titel verbrochen wurde und verbrochen wird. Mit Paulus hat das nichts zu tun. Hier ist ein nihilistischer Blick auf die Welt, konkret auf das Imperium Romanum. Und das hat Nietzsche verstanden.

Benjamin, das ist die erstaunliche Parallele, hat einen paulinischen Begriff der Schöpfung; er sieht die Wehen der Schöpfung, die Vergeblichkeit der Schöpfung. Das steht ja alles in Römer 8: das Seufzen der Kreatur. Öffnen Sie diesen Text und lesen Sie ihn laut, und dann lesen Sie Benjamin, dann werden Sie aus dem Staunen nicht rauskommen. Römer 8, 18. Darüber spricht Benjamin. Das ist die Vorstellung der Schöpfung als Vergängnis, wenn sie ohne Hoffnung ist.

19 Denn die Sehnsucht des Geschaffenen wartet auf das Offenbarwerden [der Herrlichkeit] der Söhne Gottes. 20 Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf; 21 auf die Hoffnung hin, daß auch das Geschaffene selbst befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. 22 Denn wir wissen, daß alles Geschaffene insgesamt seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt. 23 Aber nicht nur das, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir seufzen in uns selbst und warten auf die [volle Offenbarung der] Annahme an Sohnes Statt, auf die Erlösung unsres Leibes. 24 Denn [nur] auf Hoffnung hin sind wir gerettet worden. Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn was einer sieht, weshalb hofft er es noch? 25 Wenn wir dagegen hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf mit Geduld. 26 Ebenso kommt aber auch der Geist unsrer Schwachheit zu Hilfe. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. 27 Der jedoch, der die Herzen erforscht, weiss, was das Trachten des Geistes ist; denn er tritt für die Heiligen ein, wie es Gott gefällt. 28 Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, denen, die nach seiner zuvor getroffenen Entscheidung berufen sind. 29 Denn die er zum voraus ersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.

Unter vielen Brüdern. Man kann nicht sagen demokratisch, aber jedenfalls nicht ein Herr, kein Imperator. Sondern das ist der Anti-Caesar. Sie müssen bedenken: das ist nach Rom geschrieben, wo der Caesarenkult die Aura ist. – Sie merken hier, daß Paulus sich ganz eigentümliche Sorgen über Natur macht. Natürlich nicht ökologische Sorgen. Er hat keinen Baum im Leben gesehen. Er ist durch die Welt gefahren so wie Kafka – nie ein Baum beschrieben oder erwähnt. Ich kenn' solche Typen in Jerusalem. Der schreibt nicht: Lieber Freund, ein schönes Wetter, oder herrliche Natur um mich her – das bemerkt er alles gar nicht. Finden Sie mal in einem paulinischen Brief irgendeine Pause von dieser Leidenschaft, von dieser Besessenheit, von diesem einen Thema, das ihn bewegt. Überhaupt nicht, es geht durch. Gehen Sie mal Kafkas Romane durch, ob es da einen Baum gibt. Vielleicht einen, wo ein Hund pißt. Das ist die einzige Form, in der überhaupt ein Baum auftreten kann im *Schloß* oder im *Prozeß*. Natur erscheint nur als Gericht, aber das führt jetzt hier zu weit.

Und dennoch ist Natur eine ganz wichtige, nämlich eine eschatologische Kategorie. Sie stöhnt, sie seufzt unter der Vergängnis, der Vergeblichkeit. Was heißt „seufzt“? Da erklärt er: auch wir seufzen. Unter Gebet müssen Sie sich etwas anderes als das Singen in der christlichen Kirche vorstellen, wo also geschrien, geseufzt und der Himmel gestürmt wird, wenn gebetet wird. Das sind Beschreibungen, das sind Erfahrungen, das sind keine Theologumena. So erfährt Paulus betend die Gemeinde. Darüber wäre viel zu erzählen, aber das führt in einen Bereich, den die Moderne als „privat“ bezeichnet.

Also ich sehe den Benjamin als Exegeten der Römer-8-Natur, der Vergängnis, und von Römer 13, dem Nihilismus als Weltpolitik. Und das hat bereits Nietzsche erkannt, und Nietzsche hat sich gewehrt. So wie Celsus sich gewehrt hat. Sie müssen das mal sehen bei Plotin, dieses christlich-gnostische Gesindel, die Leute, die überhaupt nichts tun, keine Werke, die glauben, sie sind erlöst, müssen gar nichts tun dafür – so Plotin in den Enneaden, so Celsus bei Origenes, so Nietzsche heute. Genau dasselbe. Ich finde keinen Un-

terschied. Ich habe den Nietzsche gelesen und hab' mich gefragt: Findest du mal irgendein Argument, das Celsus nicht schon gehabt hat? Ich hab' keines gefunden. Im Prinzip, natürlich, da ist es dasselbe, was Celsus sagt. (Ich habe einem kleinen Verlag, Matthes & Seitz, gesagt: Veröffentliche mal den Celsus, Ihr werdet staunen! Den Nietzsche könnt Ihr ja nicht veröffentlichen, weil den DeGruyter hat, aber Celsus ist freier Markt! Und dann plötzlich seh' ich: es ist da. Sehr witzig fand ich das. Es hat sich glänzend verkauft, und jetzt kann ich es sogar prüfen!).

Benjamin unterscheidet sich von Paulus allerdings in dem Gedanken der Selbständigkeit dessen, was er hier das Profane nennt. Einige Jahrhunderte nach Paulus gibt es dann die Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre. Das ist ja die Ordnung des Profanen und die Ordnung des Messianischen. Darum handelt es sich doch bei der Zwei-Reiche-Lehre in irgendeiner Form. Und für Benjamin ist wichtig: Erstens hält er am Messias fest und läßt das nicht in eine Neutralität absinken, das ist nicht religionsgeschichtlich, sondern bekenntnishaft. Dagegen ist Bloch doch wischiwaschi, und besonders Adorno. Denken Sie an die *Minima Moralia*, das letzte Stück. Da können Sie den Unterschied zwischen substantiell und Als-ob feststellen und sehen, wie die ganze messianische Sache zu einer *comme-si*-Sache wird. Das ist eine wunderbare, aber doch letztlich leere Stelle, während es beim jungen Benjamin substantiell ist. Das ist von Erfahrungen geschüttelt. Natürlich will ich nicht sagen, das sei identisch mit Paulus in einem streng exegetischen Sinn. Ich will sagen: Das ist aus derselben Erfahrung gesprochen, und es gibt Fingerzeige im Text, die dies bestätigen. Das sind Erfahrungen, die Paulus durchschütteln und die Benjamin nach 1918, nach dem Krieg, durchschütteln. Davon rede ich. Das geht nicht nach Exegese-ABC, sondern das sind Fragen der Optik. Wenn jemand sein ganzes Werk in eine Seite faßt, entsteht eine Intensität, die im Werk Benjamins nicht ihresgleichen findet. Und nun hören Sie sich die Variante des Ästheteten an:

**Zum Ende.** – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Ver-

such, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.

Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.

Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entzückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig. (S. 333 f.)

Da haben Sie die Ästhetisierung des Problems. Benjamin dagegen beginnt: „der Messias“. Dieselben Gedanken ins Ästhetische abgebogen. Na ja, wunderbar beschrieben, also wer kann so schreiben? Am Ende eines Buches, das wohl das Schönste von Adorno ist, die *Minima Moralia* aus den fünfziger Jahren – aber ein *comme si*, ein Als-ob. Es ist ganz gleichgültig, ob es wirklich ist. Bei Benjamin ist es nicht gleichgültig.

Es ist durchaus denkbar, den Benjamin-Text von Karl Barths Römerbrief her zu verstehen. Das ist dialektische Theologie außerhalb der christlichen Kirche. Das ist diale-

tische Theologie, 1920, aber nicht in der Kirche, sondern als Laientheologie. So wie ich, so wie Carl Schmitt, mit mehr oder weniger Glück und Verstand. Wir haben keine Kirche hinter uns, keine Bajonette, kein Staat steht dahinter, der die Steuern eintreibt. Keine Kleinigkeit. (Anders in Amerika.) Ich will nur sagen: Das ist dialektische Theologie der ersten Phase, ich spreche jetzt nicht von der Dogmatik und so weiter, sondern der allerersten Phase auf Laientheologisch. Und nicht ästhetisch, wie das Adorno auf ganz hohem Niveau dann vorgeführt hat, für mich jedenfalls unerreichbar. Aber doch bleibt es alles gleichgültig, und man geht spazieren in Sils Maria, wohnt im Waldhaus und nennt es „Protzbude“; Lukács hat das persifliert als „Luxushotel Abgrund“ – und das ist dann Frankfurter Schule, erste Phase. Da ist Benjamin was anderes. Da ist eine andere Substanz. Darauf wollte ich hinweisen.

Benjamin ist von Karl-Barthscher Härte. Da ist nichts vom Immanenten. Von daher kommt man zu nichts. Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, wie es Kafka beschreibt, das liegt nicht an einem selbst. Man kann mit den Fahrstühlen hochfahren in die höchsten Stockwerke der seelischen Hochhäuser – das bringt nichts. Deshalb der klare Bruch. Da ist nichts zu holen. Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist. Sich selber nach dem Muster des deutschen Idealismus autonom zu befreien – also, wenn man in mein Alter und meine Kondition kommt, kann man sich da nur wundern, daß außer Professoren noch irgendeiner so etwas ernst nimmt. Das ist die Aura des deutschen Idealismus und der deutschen Klassik. Das ist die Goethe-Religion. „Wer immer strebend“, ich weiß nicht was. Man kann den Verstand verlieren, wenn man so etwas liest. Wenn man die Sachen ernst nimmt. Wir können streben bis übermorgen, wenn keine Fallbrücke da ist, was soll's? Das ist ja Karl Barth, diese totale Ernüchterung, und ich seh' nicht, daß darüber hinwegzukommen ist. Weder mit den Aszendenzen des deutschen Idealismus noch mit den Tiefen, dem Weg nach Innen, Novalis und so weiter. Sie können es haben, wie Sie wollen, da ist Schluß: Wenn Gott Gott ist, dann ist

er nicht aus unserer Seele herauszukitzeln. Da ist ein *prius* da, ein *a priori*. Es muß was geschehen von der anderen Seite, **dann** sehen wir, wenn uns der Star gestochen ist. So sehen wir gar nichts. So aszendieren wir, streben wir bis übermorgen. Adorno, der kann nicht loslassen. Er ist eben doch ein Ästhet. Die Musik spielt dann eine soteriologische Rolle. Auf solche Naivitäten konnte sich weder Benjamin noch Karl Barth einlassen.

#### 4. Exodus aus der biblischen Religion:

Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud

Nun, die Philosophie selber in der Neuzeit, wenn ich recht sehe, hat an zwei Stellen ganz besonders sich mit Paulus auseinandergesetzt, und zwar an zwei entscheidenden Stellen. Am Anfang der Neuzeit und (was man so nennt) am Ende der Neuzeit, jedenfalls *post* Hegel. Der erste ist Spinoza in dem *Tractatus Theologico Politicus*. Dieser Traktat ist außerordentlich mehrdeutig und vielschichtig gebaut, aber man kann doch noch einem Studenten erzählen, was darin gewollt ist. Er will die Freiheit der Philosophie erringen von der Theologie und Offenbarung. Bei Theologie und Offenbarung geht es um den Gehorsam des Menschen, bei Philosophie dagegen um Erkenntnis, die nicht unter dem Gesetz des Gehorsams steht. Das sind etwa die äußeren Richtlinien. Nun gibt es bei Spinoza zwei erstaunliche Brückenköpfe. Aus der Heiligen Schrift werden zwei Figuren herausgehoben, die Philosophen sind. Man staunt vielleicht nicht so sehr, daß er aus dem Alten Testament den König Salomon nennt. Der galt ja als weise, das Buch der Proverbien verbindet sich mit ihm, und das Buch Kohelet besonders, das ja eine Tendenz zum Schicksalsglauben hat. Der zweite, den Spinoza hervorhebt, ist Paulus. Er ist ihm Kronzeuge aus der Heiligen Schrift für sein allerwichtigstes Anliegen, nämlich seine eigene Lehre von der Prädestination.

Die Lehre von der Prädestination bei Spinoza schillert. Man kann sie mit dem göttlichen Auge als göttliche Prädestination lesen, das ist die *Deus*-Perspektive, man kann sie aber auch mit dem Auge der Natur lesen, das ist die Necessität. Wie du's drehst, ob Necessität aus der Natur-Perspektive oder Prädestination aus der *Deus*-Perspektive, es handelt sich um ein Gesetz, das durch kein Gebet und durch kein Flehen und durch keine Magie umgekehrt werden kann. Es ist die Legitimation des Naturgesetzes. Spinoza kommt auf den Apostel Paulus in höchsten, ehrfürchtigen Tönen immer wieder zu sprechen. (Es lohnte sich eine Arbeit über die zwei Brückenköpfe der Heiligen Schrift in der Lehre des Spinoza, die ja offiziell darauf besteht, die Trennung von Theologie und Philosophie durchzuführen, eine Taktik, die biblisch begründet werden kann.)<sup>58</sup>

Am Ende der Philosophiegeschichte, wenn man den Bogen von Jonien bis Jena spannt, wie eine Formel von Franz Rosenzweig heißt, also von den Vorsokratikern bis zur *Phänomenologie des Geistes*, am Ende also dieses Bogens bricht es auf mit den Anti-Philosophen. Es sind diejenigen, die die Vollendung der Philosophie in je verschiedener Weise durchbrechen. Dazu gehört Marx auf der einen Seite, der wie Themistokles ein neues Athen gründen wollte, dazu gehört Kierkegaard als Kritiker Hegels, der über den Apostel – das Genie des Apostels – sehr nachdenkt; aber der hat mich nicht geformt. Ich hatte in meiner Jugend Schwierigkeiten, Kierkegaard wirklich zu verstehen, ich verstand dieses Maskenspiel nicht, und ich verstehe es bis heute nicht. Ich spreche hier von Nietzsche.

Mit Nietzsche ist es sehr eigentümlich. Nietzsche ist ja ein Denker mit reichsten Facetten. Man stolpert von einer Perspektive in die andere, und es gehört eine ungeheure Geistesanstrengung dazu, einen roten Faden festzuhalten. Wie weit dann so ein Faden hält und wann er reißt, ist eine

<sup>58</sup> Hinweis auf Leo Strauss, *Spinozas Religionskritik als Grundlage seiner Religionswissenschaft* (1930), Darmstadt 1981.

andere Frage. Bei Nietzsche ist ja ein Thema, das sich durchzieht, die Kritik der Rationalität, der Raison, die eine Geschichte der *Décadence* ist, des Falls. Nietzsche hatte nicht den Pfiff zu verstehen, daß Erkenntnis und Fall in der Bibel ja zusammenhängen, aber sei es, wie es ist, die Geschichte dieser *Décadence* beschreibt er in mannigfacher Weise und in mannigfachen Facetten. Und man kann sagen, ich glaube, ohne den Bogen zu überspannen, daß sein Appell an die Vorsokratiker, sein Appell an das tragische Zeitalter der Griechen, ein Versuch war, eine Alternative zum Platonisch-Christlichen und seiner Abwässer der Moderne mindestens vor Augen zu führen.

In der ersten Phase der Kritik Nietzsches ist die Person, an die er die Kritik bindet, die Person, die ihm vor Augen steht, Sokrates. (Das ist übrigens nicht nur ein Nietzsche-Thema, es ist gleichzeitig ein Thema von George Sorel in Frankreich. *Le Procès de Socrate* schlägt ähnliche Töne an. Sorel wurde von Lenin treffend beschrieben als Konfusionsrat. Aber er ist ja der Denker, der sowohl dem Kommunismus wie dem Faschismus Legitimationen gegeben hat, beziehungsweise beide haben sie sich von ihm geholt.) Es ist ein Thema gegen die bürgerliche Rationalität: Die Stadt, die Agora, gegen dieses Reden, dieses Beweisen-Wollen, dieser ganze Gestus des Sokrates, so wie er überliefert wird, geht ihm gegen den Strich. Das ist es, wogegen er die Alternative im tragischen Zeitalter der Griechen festmachen will.

Aber mehr und mehr, wo die Forschungen Nietzsches sich erweitern, und eine Art weltgeschichtliche Perspektive erreichen, stellt er die Frage, wieso Herrschaft überhaupt in die *Décadence* gelangen kann. Wie kann der Herr schwach werden? Er hat doch alles in der Hand? Und da erfindet Nietzsche – typologisch oder idealtypisch, wie Max Weber sagen würde – den Typus des Priesters. Der Priester ist derjenige, der an der Herrschaft beteiligt ist, aber nun **geistige** Werte betont. Nicht die blonde Bestie, nicht die Stärke, nicht die Macht, sondern der so etwas einflößt wie Sünde, wie Gewissen. Und damit gelangt der Wurm in die aristokratische Geschichte. Wenn Sie so wol-

len, und man soll den Einfluß solcher Gedanken nicht unterschätzen, dann geht dieser Einfluß bis zum Worte Adolf Hitlers, das Gewissen sei eine jüdische Erfindung. Das ist eine Summe, und – wenn ich sagen darf – eine gute Summe nietzscheschen Denkens, die in den Tischgesprächen erhalten ist.

Das meinte Nietzsche: hier tritt ein Typus auf, der Priester, und in diesem Typus hat er das erste Gift des Ressentiments, das sich in den Körper der Gesellschaft einschleicht, entdeckt. Der Typus *par excellence* des Priesters ist Paulus. Er wechselt manchmal die Namen: Sokrates – Paulus oder Jesus – Paulus, aber im Prinzip steht seit der *Morgenröte* fest, daß die Kanonen auf Paulus gerichtet sind. Und zwar in einer invektivischen Weise, die einem sehr zu denken gibt. Ich bin ein nüchterner Leser. Wie großmäulig und wie großschreiberisch auch ein Schreiber ist, frag' ich nach dem, was man auf Jiddisch „tachles“ nennt. Was sagt er? Nicht was red' er, sondern was sagt er? Da wurde mir klar, daß Nietzsche eigentlich in einen sehr tiefen Widerspruch sich verstrickt. Er hat ein Kriterium für den Rang des Menschen. Der Rang eines Menschen bemißt sich danach, in welcher Weise es ihm gelingt, anderen Menschen überglobal und über Jahrhunderte ihre Wertsetzungen zu prägen, ihnen seine Wertsetzungen aufzuerlegen. Nun, sage ich, wenn dem so ist: Wer hat ganz im Sinne Nietzsches tiefer die Wertsetzungen des Abendlandes bestimmt als Paulus? Dann muß doch das der bedeutendste Mann sein. Nämlich was wollte Nietzsche: die Umwertung der Werte. Ja, da hat's doch einer geschafft! Und da ist er auch sehr neidisch. Da muß er aber sagen: Der hat's geschafft, weil in ihm das Gift des Ressentiments wirksam ist. Oder er nannte ihn Tschandala – er hat sich aus der ganzen Literatur auch Indiens die Namen zusammengesucht. Der Paria oder der Tschandala oder das Ressentiment gewinnt hier Genie.

Deshalb ist die Geschichte der *Décadence* die Geschichte der Moderne, eine Geschichte, die an Paulus aufgehängt werden kann. Denn wenn es gelingt, diese Werte, die Paulus eingepreßt hat, über die Welt durch die Verbreitung des Christentums [...] (nicht daß sie eingehalten werden, um

Gottes willen, um das geht es ja hier nicht, sondern daß sie überhaupt dastehen als Symbolon) – wenn es also gelingt, daß diese Werte überwunden werden können, erweise ich mich als der größere Gesetzgeber. Das hat Nietzsche richtig gesehen: Entweder scheitert er, oder es beginnt mit ihm eine neue Zeitrechnung. Das heißt eine neue Zeitrechnung, die mit einer neuen Bibel beginnt, nämlich der Parodie der Bibel, dem *Zarathustra*, der ja im biblischen Stil geschrieben ist.

Die Nähe zwischen Paulus und Nietzsche ist noch größer. In der *Morgenröte* gibt es einen Paragraphen, § 68, „Der erste Christ“, wo Nietzsche versucht, dies Problem der Aufhebung des Gesetzes zu begreifen, und was Paulus bewegt. Er kommt noch einmal darauf zu sprechen in dem § 84 über das „Possenspiel der Kirche mit dem Alten Testament“, das die Kirche den Juden unter dem Teppich wegziehen will, um es sich als Vorgeschichte zuzuschreiben. Ich führe Ihnen diese Zitate hier vor, denn Nietzsche war mein bester Lehrer für Paulus.

Interessant, daß Spinoza – wenn ich es recht übersehe – sich meist auf den Römerbrief berufen hat. Das ist ja auch klar: die Lehre der Prädestination ist zentral im Römerbrief. Nietzsche, in den Invektiven gegen Paulus, im *Antichrist* (ein befremdliches Werk, schon im Titel, nimmt Nietzsche den Horror-Titel des christlichen Glaubens hier stolz für sich in Anspruch? Und viel spricht dafür, daß er das gemeint hat) bezieht sich Nietzsche auf den Korintherbrief. Das war für mich interessant als Professor der Philosophie. Die Stellen, die er für *positively insane* hält, für geistig verrückt, was sich dieses kleine Volk da einbildet und so weiter, die meisten Zitate können Sie im *Antichrist* nachsehen, die er mit Empörung kommentiert, diese Stellen sind Korintherbriefzitate.

Ich würde sagen, es gibt zwei Weisen von Philosophie (verzeihen Sie, daß ich so dogmatisch bin, aber schließlich geht die Diskussion ja bald zu Ende, und ich werd' davonkommen.) Es gibt die antike Weise der Philosophie. Im Kern lautet sie: Wahrheit ist schwer zu erreichen, für wenige

zugänglich, aber immer vorhanden. Im großen und ganzen ist das Platon und Aristoteles. Es gibt eine andere Weise der Philosophie, ich würde sie nennen: durch Christus hindurchgegangen, Hegel: Wahrheit ist sehr schwer zu erreichen und muß durch die ganze Geschichte hindurch, aber dann ist die Wahrheit für alle. Marx und das Christentum. Die Empörung des Christentums über die antike Philosophie – mit Recht, so versteh' ich das Ganze – ist zentriert in der Frage: Was heißt für wenige? Wenn es um Wahrheit geht, und wenn an dieser Wahrheit das Heil hängt, das ist natürlich eine nicht unwesentliche Verschärfung, die durch das Christentum hereinkommt (obwohl ja auch bei Platon schon einige Andeutungen in dieser Richtung sind), wie kann das dann für wenige sein? Es muß für alle sein. Und nun kommt Nietzsche am Ende dieses Bogens von Jonien bis Jena. Am Ende dieser Geschichte, die nun abgelaufen ist, taucht noch einmal die Frage auf: Wenn der christliche Impuls ausgelaut ist, wo bleibt das Humanum des Menschen? Und das Humanum des Menschen ist die Weisheit. *sophian zetousin* [1. Kor. 1, 22]. Das macht den Menschen zum Menschen, sonst ist er ein zweibeiniges Wesen, das viel Lärm macht. Und da sagt nun Nietzsche: Der Weise ist nur möglich auf der Basis, daß andere arbeiten. Er ist auf Muße angewiesen. Und Muße bedeutet, daß andere für ihn arbeiten, sprich: Sklaverei. Und Nietzsche sagt: Ja, das ist es wert! **Auf daß der Weise da ist und das Humanum präsent ist.** Denn wenn das Humane nicht möglich ist, dann ist die Menschheit eine zoologische Gattung, sonst nichts. Da gehört schon Mut zu, diese These durchzuhalten.

Und dann fragt sich Nietzsche: Wer ist der Gegner dieser These? Wo ist der Wurm, wer verdirbt mir dieses Bild? Und da kommt er richtig auf Paulus. Vollkommen richtig. Alles klar, der hat ihm das Konzept verdorben. Das merkt er und schlägt los, daß er sich bis zu der Selbstbezeichnung versteigt, er sei der Antichrist. Na ja, die Rechnung hat er ja auch bezahlt. Sowas sagt man nicht umsonst. Bei einem Mann wie Nietzsche kosten solche Worte etwas. Ich meine das jetzt nicht im Sinne irgendeiner strafenden Gerechtigkeit.

Ich will über Nietzsche zu Freud kommen, aber da ich ein Okkasionalist bin, das heißt mich gerne auf Okkasionen und Anstöße einlasse, will ich auf einen Text rekurrieren, den mir Enno Rudolph zugespielt hat. Es handelt sich um ein nachgelassenes Fragment von Nietzsche aus der Zeit der Entstehung des *Antichrist*.

Typus „Jesus“ ...

Jesus ist das *Gegenstück eines Genies*: er ist ein *Idiot*. Man fühle seine Unfähigkeit, eine Realität zu verstehen: er bewegt sich im Kreise um fünf, sechs Begriffe, die er früher gehört und allmählich verstanden, das heißt falsch verstanden hat – in ihnen hat er seine Erfahrung, seine Welt, seine Wahrheit – der Rest ist ihm fremd. Er spricht Worte, wie sie Jedermann braucht – er versteht sie nicht wie Jedermann, er versteht nur seine fünf, sechs schwimmenden Begriffe. Daß die eigentlichen Manns-Instinkte – nicht nur die geschlechtlichen, sondern auch die des Kampfes, des Stolzes, des Heroismus – nie bei ihm aufgewacht sind, daß er zurückgeblieben ist und kindhaft im Alter der Pubertät geblieben ist: das gehört zum Typus gewisser epileptischer Neurosen.

Jesus ist in seinen tiefsten Instinkten unheroisch: er kämpft nie: wer etwas wie einen Held in ihm sieht, wie Renan, hat den Typus vulgärisirt ins Unerkennliche.

Man fühle andererseits seine Unfähigkeit, etwas Geistiges zu verstehen: das Wort Geist wird in seinem Munde zum Mißverständniß! Nicht der entfernteste Hauch von Wissenschaft, Geschmack, geistiger Zucht, Logik hat diesen heiligen Idioten angeweht: so wenig als ihn das Leben berührt hat. – Natur? Gesetze der Natur? – Niemand hat ihm verathen daß es eine Natur giebt. Er kennt nur moralische Wirkungen: Zeichen der untersten und absurdesten Cultur. Man muß das festhalten: er ist *Idiot* inmitten eines sehr klugen Volkes ... Nur daß seine Schüler es nicht waren – Paulus war ganz und gar kein Idiot! – daran hängt die Geschichte des Christenthums. (S. 29)

Nietzsche nennt den neuen Typus, den er will: Immoralisten, freie Geister, etc., es gibt da ein ganzes Lexikon von Bezeichnungen. Das sind die, die aus den Abwässern des Christentums (denn das Christentum ist ja gar nicht mehr

christlich, sondern ist so ein Mischmasch in der Moderne) kommen und den harten Versuch machen, die antiken Werte, die nun durch das Christentum umgewertet worden sind, wiederzugewinnen, nämlich: was Tugend, was Zucht heißt und so weiter. Der in diesem Zusammenhang entscheidende Satz des Aristoteles ist, daß viele Menschen – *physei* – körperlich Sklaven sind, andere eben – *physei* – freie Menschen, natürlicherweise. Das kann ein Christ nicht akzeptieren. Er kann akzeptieren, daß ein Mensch im Stande der Sklaverei lebt. Das kann er akzeptieren. Denken Sie nur daran, was Paulus über den entlaufenden Sklaven schreibt. Einer der herrlichsten Briefe überhaupt, der nuancierteste, persönlichste Brief, den er wohl aus Rom schreibt, aber ich bin da nicht sicher. Wie immer, alttestamentlich oder neutestamentlich, jedenfalls ist Christus für alle gestorben, und es gibt da kein *physei*, es gibt weder Sklave noch frei, weder Jud' noch Grieche, weder Frau noch Mann (Galater 3, 28). Das ist derselbe Paulus, der dann sagt: Die Frau soll in der Gemeinde schweigen! Darüber kann man sich dann unterhalten, wie eins zum anderen kommt, also jedenfalls ist das keine Glosse, wie die Feministinnen jetzt annehmen.

Die Utopie ist, daß sie alle eins in Christo sind. Und die Utopie Nietzsches ist eine andere. Und zwar eine prinzipiell andere. Wenn – und hier übernehme ich ein Wort Max Webers – die „christliche Verblendung“, zweitausend Jahre Verblendung nun abgelaufen sind, kommen wir zurück zu den Urtümlichkeiten, und da können wir uns nicht davor wegschleichen. (Das ist in *Wissenschaft als Beruf*.) Weber ist die Summe von Nietzsche und Marx auf der Ebene dessen, was man heute Soziologie nennt. Die Motive von Nietzsche und die Motive von Marx sind von ihm in einer besonderen Weise ineinander gewebt. Was Nietzsche will, ist, diese christliche Optik loswerden. Wir tragen noch christliche Brillen, obwohl die nicht mehr für die Augen passen. Unsere Augen sehen anders, und die christlichen Brillen sind künstlich. Und wenn die künstlich sind – und eben das ist die Kritik der Moderne –, dann ist die Frage: was ist nun der Mensch über das zweibeinige Tier hinaus, das viel Lärm macht? Der Mensch, so Nietzsche, hat ein Ziel, nämlich

Erkenntnis. Erkenntnis, dazu braucht man Muße. Muße heißt, daß andere die Arbeit leisten. Das ist Aristoteles selbstverständlich. Man hat sich dann so geholfen, daß man sagte: Heute ist kein Sklave mehr nötig, dafür haben wir die Technologie. Das aber hat Nietzsche durchschaut, daß die Technologie nicht eine Befreiung ist, sondern daß es darauf ankommt, wer der Herr der Technologie ist. Wer beherrscht sie? (Es gibt ein Buch von Hugo Fischer, das mal ein Buch über Lenin war, dann aber in der Biedermeier-Periode nach dem zweiten Krieg hieß: *Wer sind die Herren dieser Welt?*<sup>59</sup> Hugo Fischer war Kulturphilosoph in Leipzig, ein selbständiger Denker, gehörte am Rande zu dem Widerstandskreis. Das Buch lohnt sich auch noch in der verfälschten Form zu lesen. Er hat auch eines der wichtigsten Nietzsche-Bücher geschrieben.<sup>60</sup>)

Die Frage, die ich gestellt habe, ist: Welches sind Nietzsches Gegenbilder? An was entwickelt er die Geschichte der *Décadence*? Und wenn ich jetzt durch den ganzen Nietzsche blicke, in welcher Ausgabe auch immer, glaube ich sagen zu können, daß sich ein Wandel vollzieht von Sokrates zu Paulus als Beginn der *Décadence*, und zwar der platonische Sokrates (fast mit dem Verdacht, daß Plato noch ein Mann der Aristokratie war, der durch diesen Sokrates entmannt und zu einem Philosophen wurde: Nietzsche empfand Plato gebrochen durch Sokrates, so wie der größte Geist, das Genie des 17. Jahrhunderts, Pascal, gebrochen durch das Christentum. Wer sich das genauer vor Augen führen will, soll sich alle Pascal-Stellen bei Nietzsche zusammenstellen und sehen, mit welcher Faszination und Horror er von Pascal spricht. Denn da kann er ablesen, was das Christentum aus einem freien Geist – Mathematiker, Genie, Philosoph, er hat ihn weit über Descartes gestellt – macht).

Ich glaube, daß diese Erfahrung mit Paulus Nietzsche in die tiefsten Intimitäten verfolgt, mehr noch als die sokra-

<sup>59</sup> Hugo Fischer, *Wer soll der Herr dieser Welt sein? Eine politische Philosophie*, Stuttgart 1962.

<sup>60</sup> Hugo Fischer, *Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Argernisses*, Erfurt 1931.

tische Gefahr. Wenn Nietzsche in dem zitierten Text von dem Idioten, ja heiligen Idioten spricht, dann ist das ein Hinweis darauf, daß er in Nizza diese *Trouvaille* machte in einem Buchladen in französischer Übersetzung der Erzählungen und der *Confessio* des Kellerloch-Menschen von Dostojewski, wo er sozusagen urchristliche Mentalität riechen konnte. Das schreibt er an Peter Gast, an Brandes, seinen ersten Interpreten. Georg Brandes schreibt zurück: das ist ein fürchterlicher Kerl, dieser Dostojewski! Nietzsche ist nicht daran interessiert, wie fürchterlich er ist, sondern daran, daß für ihn die Summe der urchristlichen Mentalität in diesem Dostojewski zusammengefaßt ist. Ich glaube nicht, daß er den ganzen *Karamasow* kannte, obwohl natürlich der Ausdruck „heiliger Idiot“ an Aljoscha denken läßt. Aber das sind Fragen der Philologie. Die bedeutendsten Schriften über Nietzsche und Dostojewski stammen von dem Russen Leo Schestow. Ich verweise Sie auf dessen gewaltigen Aufsatz über Dostojewski in dem Buch *Auf Hiobs Waage*. (Ich habe Suhrkamp vergeblich gebeten, es neu aufzulegen; sie haben nicht einmal den Verlag ausfindig gemacht.<sup>61</sup>) Und dann später noch intensiver in dem Buch *Athen und Jerusalem*<sup>62</sup>, in dem Schestow die Geschichte Nietzsches etwas metaphysisch überspannt, aber eben doch was verstehend, wenn er aufzeigt, daß Nietzsche vom Fall spricht, daß *Décadence* auch etwas zu tun hat mit dem Fall des Menschen, und nicht nur eine Geschichte des Verfalls ist. Der Fall im biblischen Sinne.

Hinweisen möchte ich Sie auch auf die großartigen Passagen – *Catholica non sunt legenda* – bei Hans Urs von Balthasar im zweiten Band der *Apokalypse der deutschen Seele*, von der nur der erste Band neu aufgelegt wurde unter dem Titel *Prometheus*.<sup>63</sup> Dagegen Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*

<sup>61</sup> Leo Schestow, *Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten*, Lambert Schneider, Berlin 1929.

<sup>62</sup> Leo Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Graz 1938.

<sup>63</sup> Hans Urs von Balthasar, *Die Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg 1937/1939; ders., *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947.

würde ich nicht als Magister-Arbeit annehmen.<sup>64</sup> Da sind ein paar Stellen zusammengetragen, aber das Buch geht an der Problematik vorbei. Der zweite, von dem man was lernen kann, in aller Zerrung, ist Bertram, dieser Freund von Thomas Mann, Georgianer, der Paulus und Nietzsche vergleicht.<sup>65</sup> Natürlich den nordischen Paulus, nicht den semitischen miesen, kleinen, wie er geschildert wird im Paulus- und Thekla-Roman in den neutestamentlichen Apokryphen. Nein, der dürrsche, aufgenordete Paulus. (Übrigens: das Wort „nordisch“ muß man nicht gleich „nazi“ lesen, das gehört zum expressionistischen Traditionsgut. Sie finden es ebenso in Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, „gotisch“, „nordisch“ etc. Man wüßte nicht, was mit Ernst Bloch passiert wäre, wenn er nicht Kommunist oder Jude gewesen wäre, oder beides. Er selber hat ja darüber nachgedacht in einer sehr tiefen Weise in dem Buch *Erbschaft dieser Zeit*: wie die Nazis echte Motive entführt haben und man sie ihnen entziehen wollte.<sup>66</sup> Das war ja das Programm Benjamins: die echten Motive der Reaktion zu entreißen, hinein ins Feinland, um dort diese Motive einzusammeln.)

Nietzsche war vielleicht der einzige, der verstanden hat, worum es zwischen dem Christentum und dem Jetzt geht. Er hat verstanden, daß es bei Dionysos oder Christus beiden um das Martyrium geht, um das Leiden. **Nur hat dasselbe, das Martyrium, einen anderen Sinn. Das Leben selbst, sagt Nietzsche, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr, bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im anderen Falle, nämlich im christlichen Falle, gilt das Leiden, „der Gekreuzigte als der Unschuldige“, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung. Man errät: Das Problem ist das vom Sinn des Leidens, ob ein christlicher Sinn, ob**

<sup>64</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1946), München 3. Aufl. 1985.

<sup>65</sup> Ernst Bertram, *Nietzsche – Versuch einer Mythologie*, (1918, 7. Aufl. 1929), 10. Aufl. Bonn 1989.

<sup>66</sup> Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt 1985; *Geist der Utopie* (1918, Zweite Fassung 1923), Frankfurt 1985.

**ein tragischer Sinn. [...] Der Gott am Kreuz – darum geht es im 1. Korintherbrief – ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm, nämlich vom Leben zu erlösen. Der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens. Er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.**<sup>67</sup>

Das finde ich ganz großartig. Und alles in der Moderne des 19. Jahrhunderts spricht für Nietzsche! Denn in einem monistischen Universum gibt es keinen Exodus, gibt es keine Transzendenz. Und dann ist das Leiden immanent zu erklären, ob man's will oder nicht. Wenn man sich nicht total belügt und mit sich mogelt, und Formen statt Erfahrungen sprechen läßt, ist da ein schweres Problem! Man kann sich darüber nicht täuschen, wenn man modern sein will – und ich kenn' keinen, der Protestant ist, der nicht modern sein will: Die Moderne ist ein immanenter Kosmos. Und die paar Versuche, also Weizsäcker und andere, so ein bißchen Theologie da hineinzumogeln, das ist eine Literatur, die es gibt, die eine gebildete Öffentlichkeit des gebildeten Deutschlands interessiert. Naturwissenschaftler gelten ja als besonders glaubwürdig. Wie Herr Einstein es so genau wußte, daß Gott nicht Würfel spielt. Vielleicht spielt er Würfeln! Ich sehe nicht, aus welchen physikalischen Theorien über Relativität, wofür Einstein zuständig ist, man überhaupt folgern kann, daß Gott nicht Würfel spielt! Er spielt Würfel. Daß zwei mal zwei vier ist und nicht fünf, das ist eine Entscheidung. Das heißt Würfelspiel, sagt Descartes, der ja auch kein Idiot war und mit moderner Wissenschaft was zu tun hatte. Es geht einem ein so wie ein guter Wein, daß Gott nicht Würfel spielt. Und niemand wagt zu fragen: vielleicht spielt er Würfel? Denn Paulus' Gott spielt Würfel. Er erwählt und verdammt. In der calvinistischen Form ist das ein Würfelspiel. Man wird geboren zur Erwählung und wird geboren zur Verdammnis. Gut, es ist viel komplizierter, aber im Prinzip ist es doch so, daß Erwählung Würfelspiel ist. Und wir, – sowenig wie der Topf nicht den Töpfer – fragen können, warum er uns so geschaffen hat.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, III, 773.

Ich will nur sagen, daß Nietzsche eine ganz gewaltige Frage gestellt hat, die durch Akkomodationen seit Jahrzehnten – das geht jetzt schon über hundert Jahre – nicht einen Schritt weitergebracht worden ist. Und es ist etwas anderes, ob man sich entschließt, wie auch immer, den Kosmos als immanent und gesetzmäßig zu verstehen, oder ob man das Wunder für möglich hält, die Ausnahme. Wir sind immer beim selben Problem, ob wir es jetzt über Carl Schmitt oder über Nietzsche behandeln. Die Frage ist, ob man die Ausnahme für möglich hält – und an der Ausnahme geht ja das ganze naturwissenschaftliche Gesetz zugrunde, denn das beruht ja auf der Prognose (ich bin da nicht zuständig, aber so blöd bin ich wieder auch nicht, daß ich nicht merke, was die metaphysischen Prämissen dieses Denkens sind). Die Frage ist: Wie kann man transzendent christlich über das Leiden denken? Von welchem Punkt her, draußen, läßt sich das Leiden beschreiben? Woher das Recht von Gott am Kreuz als Angriff auf das Leben, auf diese unendliche Wiederholung, die Nietzsche dann als metaphysisches Bild erarbeitet.

Nietzsches Eifersucht auf Paulus geht noch weiter. Er denkt sich, daß Paulus eine große ekstatische Erfahrung hatte: Damaskus. Ich habe hier nicht die Zeit, das philologisch *à la lettre* zu beweisen, aber ich könnte es – daß Nietzsche **seine** Erfahrung, den Mythos der ewigen Wiederkehr, als ekstatische Erfahrung deutet, und zwar mit Metaphern, mit denen er das Damaskus-Erlebnis schildert. Die ewige Wiederkehr, der metaphysische Schlüssel zum Verständnis von allem, er nennt das ontologisch (na, wenn Sie wollen, können Sie das Wort brauchen, obwohl ich dieses Kunstwort aus dem 17. Jahrhundert für total überflüssig halte) wie das Damaskus-Erlebnis der metaphysische Schlüssel ist für Paulus. Es heißt in einem Gedicht, Sie kennen es sicher alle auswendig, *Der große Mittag*: „Eins zu zwei / Und Zarathustra ging vorbei“. Hier wird auf wirkliche Ekstase angespielt. Und Nietzsche schreibt in einer späteren Exegese dieses Gedichts, daß wir, das heißt so wir Normalen, überhaupt nicht wissen, was Inspiration heißt. Er weiß, was Inspiration heißt, denn er ist geschüttelt wor-

den, aber eben antichristlich geschüttelt, und nicht zufällig. Da soll schon einer kommen und sagen, daß er da klüger ist. Daß er da was gefunden hat. Daß er da Auswege gefunden hat – nicht Akkomodationen, das ist kein Kunststück. Von Akkomodationen lebt eine ganze Kultur, die muß sie haben, sonst würde sie ja explodieren. Mindestens die Elite würde explodieren. Menschen leben ihr Leben und haben es immer gelebt, aber die Elite braucht Kohärenzen.

Und dann ist Nietzsche noch weiter gegangen: Er hat – so jetzt meine Ansicht –, wie Sie wissen, sich ja ein Gelächter gemacht aus dem Renan, mit Recht. Der Renan, der sowieso nichts anderes tut als die Populärausgabe von David Friedrich Strauß auszuschreiben und sie in Französisch mit französischem Pfeffer zu verbreiten. Er ist derjenige, der von dem Genie und dem Heros spricht. Da ist er wirklich wild geworden, und zwar bis in die Physiologie hinein. Man soll sich da nicht täuschen. Das ist sozusagen eine Reaktion auf diesen Heroenkult, Nietzsche als Held, etc. Nietzsche selber aber spürt im *Zarathustra*, der ja eine Art Parodie der Bibel ist, daß eine neue Phase der Menschheit mit ihm beginnt. Er hat ja recht, es beginnt eine neue Phase! Die Krise des Atheismus ist eine solche, in der man nicht immer auf beiden Seiten sein kann, Christus oder Barrabas. Sondern das ist eine Entscheidung, und er hat sich entschieden für den Atheismus als der impliziten Mentalität der Moderne.

Darüber ist viel zu sagen: daß es einen methodologischen Atheismus der Wissenschaft gibt, „etsi deus non daretur“ [*in: Pufendorf, De iure belli ac pacis*] ist ein Prinzip des 17. Jahrhunderts, man muß Wissenschaft unter dieser Hypothese treiben, als ob es keinen Gott gäbe. Das ist zunächst methodologisch gemeint, aber die Bremsen werden überfahren, und aus dem methodologischen wird ein substantieller Atheismus. Es gibt immer noch Ausnahmen, es gibt immer noch Leute, die sich den Gott als Wolkenkuckucksheim vorstellen, oder weil wir nichts wissen können, Dubois-Reymond in *Skeptik und Glauben*.<sup>68</sup> Aber der Trend ist ein-

<sup>68</sup> Unter diesem Titel nicht auffindbar. Vgl. Emil Dubois-Reymond, *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg 1974.

deutig. Nietzsche weiß oder spürt im *Zarathustra*, daß er mit dem Held kein Geschäft machen kann gegen Christus. Daß Christus kein Held ist, ist geschenkt. Aber das Heldische dagegen auszuspielen, wie es dann die blöden Bäumlers oder wie heißt der Kerl?, Bertram etc. wollten, der Nietzsche also, der dann in die 33-Mühle kommt (in die er nicht gehört, aber die auch ohne ihn nicht möglich wäre) ist nicht Nietzsches Weg.

Im *Zarathustra* spricht Nietzsche vom „Überheld“, vom Sich-Verschenken. Und mit diesem Überhelden will er in der dionysischen, immanenten Welt, wo das Leiden sich selbst begründet und Zerstörung und Geburt immer wieder sich wiederholen in ewiger Wiederkehr, eine Gegenfigur aufbauen. Er versucht also, bis hinein ins Geheimnis des christlichen Mysteriums vorzudringen, wo das Paradigma ein Sich-Verschenken, ein Sich-Verströmen ist, dionysisch umzudeuten. Das ist sein Versuch, und den hat er, glaube ich, kohärent durchgehalten bis in die letzten sogenannten Wahnsinnszettel. Die sind überhaupt nicht wahnsinnig, sondern ich wäre bereit, noch jetzt einen Kurs zu geben über die Wahnsinnszettel von Nietzsche, um zu zeigen, daß sie alle dieses Thema durchhalten. Und auch die Briefe an Burckhardt, die schon Burckhardt als verwirrt ansah und sie Overbeck mit den Worten überreichte: „Fahren Sie nach Turin und gucken Sie mal nach, was da los ist!“, was er auch tat. Diese Briefe sind theoretisch kohärent: sie sind psychisch verwirrt. Sowa schreibt man nicht an einen älteren Universitätskollegen, aber das liegt auf einer anderen Ebene.

Die sogenannten Wahnsinnszettel reden durchgängig von dieser Sache: Dionysos gegen den Gekreuzigten, Dionysos als Gekreuzigter. Das ist Nietzsche.

Und nun will ich den Übergang versuchen, indem ich ein Zitat von Nietzsche bringe, das mir nicht unwichtig ist. Nietzsche ist nämlich überhaupt nicht unsensibel, daß mit dem Christentum sich was profunde verändert hat in der Seele der Menschen.

Es ist nicht ganz unmöglich, daß auch die Seelen des Paulus, des Dante, des Calvin und ihresgleichen einmal in die

schauerlichen Geheimnisse solcher Wollüste der Macht eingedrungen sind.<sup>69</sup>

Also er merkt, das sind keine eindeutigen Personen. Noch wichtiger ist mir das zweite Zitat, das ziemlich allein dasteht im Nachlaß:

Alle tieferen Menschen sind darin einmütig – es kommt Luther, Augustin, Paulus zum Bewußtsein –, daß unsere Moralität und deren Ereignisse nicht mit unserem bewußten Willen sich decken.<sup>70</sup>

Wer das verstanden hat, hat von Paulus mehr verstanden und von Augustin und Luther als in der normalen Exegese dazu zu finden ist. Nämlich all diese verstehen, daß das Ich nicht am Steuer sitzt im Menschen. Daß der autonome Mensch, das Ich, nicht am Steuer sitzt, sondern daß hinter diesem Kräfte am Werk sind, die den bewußten Willen unterlaufen. Nicht übersteigen, sondern unterlaufen. Das heißt, wenn man's auf eine Formel bringen will, daß im Ich eine profunde Ohnmacht da ist. Und dennoch hält Nietzsche an der Kritik am Christentum fest. Denn was er am Christentum **entsetzlich** findet, und das ist ein sehr humanes Anliegen, ist die Grausamkeit des Gewissensbisses. Das Gewissen, dem man sich nicht entziehen kann. Römer 7, ja? Und sein zweiter Vorwurf: daß das Christentum das Opfer hypostasiert und nicht abschafft, es also perpetuiert. Da soll einer kommen und wirklich einmal theologisch etwas dagegen sagen! Es ist bei Nietzsche ein tief humaner Impuls gegen die Verstrickung von Schuld und Versöhnung, auf der die gesamte paulinische, aber auch schon alttestamentliche Dialektik beruht. Dieser immer wieder sich perpetuierende Kreis von Schuld, Opfer und Versöhnung soll durchbrochen werden, um endlich eine Unschuld des Werdens (ein Ausdruck von Nietzsche) herzustellen. Ein Werden, ein Sein selbst, das nicht schuldig ist. Während Paulus in der Tat meint, Mensch und Kosmos sind schuldig [Röm. 7, 7–

<sup>69</sup> *Morgenröte*, Buch 2, § 113.

<sup>70</sup> *Nachgelassene Fragmente 1885–87, Kritische Studienausgabe*, Hrsg.: G. Colli / M. Montinari, München/Berlin 1988, Bd. 12, 24.

25]. Schuld, die durch das Opfer und Versöhnung aufgehoben werden kann. Gerechtfertigt. Aber welcher ungeheurer Preis wird in dieser Verstrickung gezahlt! Welche ungeheure Grausamkeit, aus der kein Entkommen ist! Alles andere an Kritik des Christentums ist nicht der Rede wert, ist sozusagen *negotiable*, wie wir bei Verträgen sagen, aber **das** nicht. Das ist eine Grunderfahrung. Ich bin ja Pauliner, nicht Christ, aber Pauliner, und ich meine, den Gegner muß man so stark wie möglich machen. Sonst ist es uninteressant. Mit einem Gegner, den ich sofort lahmlege, lohnt es nicht weiter zu reden.

Und da kommt Freud ins Spiel. Freud ist auch – darüber kann man Dissertationen und Habilitationen schreiben – von Nietzsche sehr abhängig. Es ging so weit, daß er ihn zu lesen ablehnte, weil er ihm zu nahe war. Aber das ist Philologie, die jetzt hier nicht wichtig ist. Freuds These, wenn man sie einmal bedenkt, nach-denkt, ist, daß Schuld konstitutiv für den Menschen ist. Daß man dem nicht entgehen kann. Der Ödipus-Komplex heißt, daß das Kind schon eifersüchtig ist auf den Vater und ihn ermorden will, denn es will die Mutter. So primitiv das klingt, aber das ist die These.

Ich bin jetzt nicht berufen, diese These zu begründen oder abzulehnen oder Beweise dafür zu bringen, sondern ich will nachdenken darüber, was sie impliziert. Sie impliziert, daß man über diesen Ödipus nicht springen kann, denn jeder beginnt als Kind. Was übrigens die Revolutionäre nicht bemerken; nehmen Sie Marx, Babeuf oder wen Sie wollen: Da sind alle Menschen schon erwachsen und handeln. Wie sie dazu kommen, das steht dort nicht. Sind schon alle da, fertig. Aus der Pistole geschossen stehen sie da und revolutionieren. Der einzige Satz, den ich anführen könnte, ist: „Wer erzieht die Erzieher?“ in der Feuerbachschen These. Aber auch das sind schon Erwachsene. Daß es ein Kind gibt, daß das Kind Triebe hat, daß diese Triebe mörderisch sind, wer hat das im 18., 19. Jahrhundert denken können? Daß das nicht überwindbar ist! Nicht, weil Herr Heidegger dann eine Ontologie des Gewissens und der Schuld schreibt, abgezogen von Realia. Ich will darüber nicht reden, das ist für Philosophen.

Sicher gibt es einen Aufklärer Freud, einen 19.-Jahrhundert-Freud. Den Freud, der aus der Psychoanalyse letztlich eine naturwissenschaftliche Technik machen will. Nur dann ist es koscher. Das ist der 19.-Jahrhundert-Freud. „Wo Es war, soll Ich werden.“ Als ob es sich um die Trockenlegung des Zuider-Sees handele. Man kann also Teile des Unbewußten, des Es, dieses Chaos trockenlegen. Das gibt es bei Freud. Aber das ändert nichts an der Grundsituation: daß der Sohn mörderisch ambivalent zu dem Vater steht. Und noch tiefer schuldverstrickt wird nicht durch den lebendigen Vater, den er umbringen will, sondern durch den toten Vater, der noch viel mächtiger auf ihn wirkt.

Wenn man so Freud hermeneutisch liest, nämlich als Selbstanalyse (*Traumdeutung* und andere Werke), dann bemerkt man, daß im Zentrum eine ganz tiefe Auseinandersetzung um das Problem der Schuld steht. Und man bemerkt, daß Freud fast gegen die Intentionen seines aufklärerischen Ambiente, dem er seine Erziehung verdankt als Schüler von Charcot und Janet in Paris, daß er also, und das ist das Genie Freuds, sich selbst überwindet, daß seine Einsichten größer sind als seine Absichten.

Sie wissen, von großen Themen halte ich wenig, wenn man sie nicht durch das Nadelöhr der Philologie durchführen kann. Aber ich möchte mich dafür stark machen, daß der Freud, der mit der Grunderfahrung der Schuld zu tun hat, ein direkter Nachfahre des Paulus ist. Ich möchte Ihnen das vorführen an einem Buch, das Freud – man kann sagen: fast sein ganzes Leben verfolgt – *Der Mann Moses*. Seit 1913 arbeitet er daran. Das Buch ist eine Provokation. Jeder Schnösel, alttestamentliche oder ägyptologische, kann sich hier ergehen: absoluter Unsinn, Mose als Ägypter, Mose umgebracht und so weiter. Darauf beruht nicht die Freudsche Analyse, obwohl sie sich dieser Krücke auch bedient.

Freud denkt nach, was ein Vater ist und was eine Vater-Religion ist. Wie sie, gerade durch den toten, gesteinigten Vater, stärker prägend ist, wie auch der getötete, gesteignete Mose noch stärker wirkt auf die Meute. Denken Sie an Kierkegaard. Natürlich braust die Meute auf gegen den Märtyrer. Er wird ja zum Märtyrer, indem sie ihn er-

schlagen. Und der allein kann das beschwichtigen. Dieselbe These in einer Variante ist die These von Freud in „Der Mann Mose“. Die meisten Interpreten, die A und A verbinden, denken sich, der Jude, wie heißt er? Sigmund Freud, was liegt näher, als daß er sich in Mose spiegelt!

Nichts dergleichen. Aber das finden Sie in französischen Büchern, in deutschen Büchern. Über das Mose-Bild des Michelangelo hat Freud ja einen anonymen Artikel geschrieben<sup>71</sup> – warum anonym, müßte man noch erklären. In der Kirche *San Pietro in Vincoli* – Mose, der seinen Zorn im letzten Moment zusammenballt und eine ungeheure Ruhe ausstrahlt. (Ob das richtig oder falsch interpretiert ist bei Michelangelo, ist eine andere Sache. Darüber hat Meyer Schapiro gehandelt, ein amerikanischer Kunsthistoriker von ganz, ganz hohem Rang.<sup>72</sup>)

Sicherlich hat Moses Freud beschäftigt, aber nicht als Identifikationsfigur. Das ist ein Subversionsprogramm. Wie kann man das Gesetz aufheben? Denn das Gesetz heißt jetzt nicht nur das mosaische Gesetz, das heißt es auch, sondern das heißt das bürgerliche Gesetz, die bürgerliche Sitte, die dem Menschen die ganzen Neurosen bringt, die viktorianische Welt, die Freud ja in seinen ersten Fällen behandelt. Sie wissen vielleicht, daß der Übergang, wo Freud zu sich selbst kommt, der Übergang ist von der Technik der Hypnose zur Technik der Erzählung. Sein Lehrer Josef Breuer arbeitete nur mit Hypnose; sein bekanntester Fall war die Berta Pappenheim. Wir kennen die Frau und ihre ganze Geschichte, sie ist später eine ganz bedeutende Frau geworden. Das hat sich im jüdischen Wien alles abgespielt. Sie war aus orthodoxer Familie, das muß man wissen, sonst versteht man den ganzen Fall nicht, der hier gelaufen ist. Und Josef Breuer hat eindringen wollen und ist eingedrungen in Tiefen, die bisher verschlossen waren, in Kon-

<sup>71</sup> „Der Moses des Michelangelo“, in: *Studienausgabe* Bd. 10, 9. Aufl. 1989, 195–223.

<sup>72</sup> Die Arbeit von Meyer Schapiro hat sich nicht nachweisen lassen. Vgl. jedoch M. Schapiro, „Leonardo and Freud: An Art-Historical Study“, in: *Journal of the History of Ideas* XVII, 1956, 147–178.

fessionen, die sie selbst nicht über die Lippen brachte, durch Hypnose.

Freud hat das nicht bestritten, aber sein Einwand gegen die Hypnose als Technik war, daß sie nur vorübergehend wirken kann. Und er war überzeugt, daß eine andere Methode erfunden werden muß, das Erzählen, die narrative Methode. Was geschieht in der klassischen Analyse? Es sitzt der Analytiker hinten, guckt gar nicht den Patienten an. Der liegt auf einer Couch, und er redet, und er redet. Er kann reden eine Woche, Monate, und irgendwann muß irgendwas klicken. Aber das kann man nicht voraussehen. Die Geschichte ist kein *a priori*, man muß sie durchgehen, man muß sie durcharbeiten. Und dann kann Lösung eines Knäuels auftreten. Das ist eine sehr teure Weise. Man hat dann Verkürzungen und Verbilligungen erfunden, aber Freud in seiner strengen jüdisch puritanischen Form hat nicht nachgelassen bis ans Ende 1938 in London.

Und das einzige Buch, das er in dieser Phase noch vollendete, ist *Der Mann Moses*. (Die folgenden Zitate nach der Ausgabe Bibliothek Suhrkamp 131, Frankfurt 1964.) Ich möchte Sie jetzt um Ihre Geduld und Aufmerksamkeit bitten, wenn ich Freud in längeren Passagen aus diesem wichtigen Buch zu Wort kommen lasse:

Kein anderes Stück der Religionsgeschichte ist uns so durchsichtig geworden wie die Einsetzung des Monotheismus im Judentum und dessen Fortsetzung im Christentum, wenn wir die ähnlich lückenlos verständliche Entwicklung vom tierischen Totem zum menschlichen Gott mit seinem regelmäßigen Begleiter beiseite lassen. (Noch jeder der vier christlichen Evangelisten hat sein Lieblingstier.) Lassen wir vorläufig die pharaonische Weltherrschaft als Anlaß für das Auftauchen der monotheistischen Idee gelten, so sehen wir, daß diese von ihrem Boden losgelöst und auf ein anderes Volk übertragen, von diesem Volk nach einer langen Zeit der Latenz Besitz ergreift, als kostbarster Besitz von ihm gehütet wird und nun ihrerseits das Volk am Leben erhält, indem sie ihm den Stolz der Auserwähltheit schenkt. Es ist die Religion des Urvaters, an die sich die Hoffnung auf Belohnung, Auszeichnung, endlich auf Weltherrschaft knüpft. Diese letztere Wunschphantasie, vom jüdischen Volk längst

aufgegeben, lebt noch heute bei den Feinden des Volkes im Glauben an die Verschwörung der „Weisen von Zion“ fort (S. 112).

Diese Freudsche Stelle ist für mich die beste Erklärung des gesamten Antisemitismus.

Es scheint, daß ein wachsendes Schuldbewußtsein sich des jüdischen Volkes, vielleicht der ganzen damaligen Kulturwelt bemächtigt hatte als Vorläufer der Wiederkehr des verdrängten Inhalts (S. 113).

So interpretiert er die Wende der Zeiten.

Bis dann einer aus diesem jüdischen Volk in der Justifizierung eines politisch-religiösen Agitators den Anlaß fand, mit dem eine neue, die christliche Religion sich vom Judentum ablöste. Paulus, ein römischer Jude aus Tarsus, griff dieses Schuldbewußtsein auf und führte es richtig auf seine urgeschichtliche Quelle zurück.

Achtung, hier gilt mir jedes Wort. „Richtig“, das ist historische Wahrheit.

Er nannte diese die „Ersünde“, es war ein Verbrechen gegen Gott, das nur durch den Tod gesühnt werden konnte. Mit der Ersünde war der Tod in die Welt gekommen. In Wirklichkeit war dies todwürdige Verbrechen der Mord am später vergötterten Urvater gewesen. Aber es wurde nicht die Mordtat erinnert, sondern anstatt dessen ihre Sühnung phantasiert, und darum konnte diese Phantasie als Erlösungsbotschaft (Evangelium) begrüßt werden. Ein Sohn Gottes hatte sich als Unschuldiger töten lassen und damit die Schuld Aller auf sich genommen. Es mußte ein Sohn sein, denn es war ja ein Mord am Vater gewesen. Wahrscheinlich hatten Traditionen aus orientalischen und griechischen Mysterien auf den Ausbau der Erlösungsphantasie Einfluß genommen. Das Wesentliche an ihr scheint Paulus' eigener Beitrag gewesen zu sein. Er war ein im eigentlichen Sinn religiös veranlagter Mensch; die dunklen Spuren der Vergangenheit lauerten in seiner Seele, bereit zum Durchbruch in bewußtere Regionen (S. 113 f.).

[...]

Wir haben schon gesagt, daß die christliche Zeremonie der heiligen Kommunion, in der der Gläubige Blut und Fleisch

des Heilands sich einverleibt, den Inhalt der alten Totemahlzeit wiederholt, freilich nur in ihrem zärtlichen, die Verehrung ausdrückenden, nicht in ihrem aggressiven Sinn (S. 114).

Das ist eine These von Robertson Smith in dem Buch *The Religion of the Semites* in der ersten Auflage, die er – gerufen vors Konsistorium der Presbyterianer in England – streichen mußte für die zweite Auflage.<sup>73</sup> Nur, daß Sie wissen, daß das explosiver Stoff ist und nicht Literatur. Das ist heute noch ein gewaltiges Buch, und alles, was da gemäkelt wird, kommt nicht ran an dieses Niveau. Da stand Freud klar; er hat sich von den neuesten Moden der ethnologischen Literatur nicht Grunderfahrungen wegpusten lassen. Diese Moden kann man getrost verschlafen.

Die Ambivalenz, die das Vaterverhältnis beherrscht, zeigte sich aber deutlich im Endergebnis der religiösen Neuerung. Angeblich zur Versöhnung des Vatersgottes bestimmt, ging sie in dessen Entthronung und Beseitigung aus. Das Judentum war eine Vaterreligion gewesen, das Christentum wurde eine Sohnesreligion. Der alte Gottvater trat hinter Christus zurück, Christus, der Sohn, kam an seine Stelle, ganz so, wie es in jener Urzeit jeder Sohn ersehnt hatte.

Das ist auch ein Beitrag zum Problem des Doppelgebots und seiner Radikalisierung im Liebesgebot: die Konzentration auf den Sohn, auf den Menschen, der Vater ist nicht mehr mitgedacht.

Paulus, der Fortsetzer des Judentums, wurde auch sein Zerstörer. Seinen Erfolg dankte er gewiß in erster Linie der Tatsache, daß er durch die Erlösungsidee das Schuldbewußtsein der Menschheit beschwor, aber daneben auch dem Umstand, daß er die Auserwähltheit seines Volkes und ihr sichtbares Anzeichen, die Beschneidung, aufgab, so daß die neue Religion eine universelle, alle Menschen umfassende werden konnte. Mag an diesem Schritt des Paulus auch seine persönliche Rachsucht Anteil gehabt haben ob des Widerspruchs, den seine Neuerung in jüdischen Kreisen fand,

<sup>73</sup> William Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1889/1894), Freiburg 1899.

Hier hören Sie Nietzsche. „Rachsucht“, das ist Ressentiment, das Genie der Tschandala,

so war doch damit ein Charakter der alten Atonreligion wiederhergestellt, eine Einengung aufgehoben worden, die sie beim Übergang auf einen neuen Träger, auf das jüdische Volk, erworben hatte. [...]

Der Triumph des Christentums war ein erneuerter Sieg der Amonspriester über den Gott Ikhnatons nach anderthalbtausendjährigem Intervall und auf erweitertem Schauplatz. Und doch war das Christentum religionsgeschichtlich, d. h. in Bezug auf die Wiederkehr des Verdrängten, ein Fortschritt, die jüdische Religion von da ab gewissermaßen ein Fossil. (S. 115–116)

Ich möchte Sie aufmerksam machen, im Gegensatz zu anderer Literatur der Zeit der dreißiger Jahre, auf diesen herrlichen Stil, auf diese innere Freiheit. Lesen Sie Heidegger oder Carl Schmitt um diese Zeit, das ist ja alles aufgepeitschtes Zeug, verglichen mit dieser letzten Ruhe und stilistischen Durchsichtigkeit. Über die Thesen selbst ist noch zu reden. Ich will nur darauf hinweisen, wo überhaupt die deutsche Sprache noch Heimat fand in dieser Zeit.

Zum Wesen des Vaterverhältnisses gehört die Ambivalenz; es konnte nicht ausbleiben, daß sich im Laufe der Zeiten auch jene Feindseligkeit regen wollte, die einst die Söhne angetrieben, den bewunderten und gefürchteten Vater zu töten. Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine mächtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen. Dieses Schuldbewußtsein, das von den Propheten ohne Unterlaß wach gehalten wurde, das bald einen integrierenden Inhalt des religiösen Systems bildete, hatte noch eine andere, oberflächliche Motivierung, die seine wirkliche Herkunft geschickt maskierte. Es ging dem Volke schlecht, die auf Gottes Gunst gesetzten Hoffnungen wollten sich nicht erfüllen, es war nicht leicht, an der über alles geliebten Illusion festzuhalten, daß man Gottes auserwähltes Volk sei. Wollte man auf dieses Glück nicht verzichten, so bot das Schuldgefühl ob der eigenen Sündhaftigkeit eine willkommene Entschuldigung Gottes.

Man verdiente nichts Besseres, als von ihm bestraft zu werden, weil man seine Gebote nicht hielt, und im Bedürfnis, dieses Schuldgefühl, das unersättlich war und aus soviel tieferer Quelle kam, zu befriedigen, mußte man diese Gebote immer strenger, peinlicher und auch kleinlicher werden lassen. In einem neuen Rausch moralischer Askese legte man sich immer neue Triebverzichtete auf und erreichte dabei wenigstens in Lehre und Vorschrift ethische Höhen, die den anderen alten Völkern unzugänglich geblieben waren. In dieser Höherentwicklung erblicken viele Juden den zweiten Hauptcharakter und die zweite große Leistung ihrer Religion. Aus unseren Erörterungen soll hervorgehen, wie sie mit der ersteren, der Idee des einzigen Gottes, zusammenhängt. Diese Ethik kann aber ihren Ursprung aus dem Schuldbewußtsein wegen der unterdrückten Gottesfeindschaft nicht verleugnen. Sie hat den unabgeschlossenen und unabschließbaren Charakter zwangsneurotischer Reaktionsbildungen; man errät auch, daß sie den geheimen Absichten der Bestrafung diene.

Die weitere Entwicklung geht über das Judentum hinaus. Das übrige, was von der Urvatertragödie wiederkehrte, war mit der Moses-Religion in keiner Art mehr vereinbar. Das Schuldbewußtsein jener Zeit war längst nicht mehr auf das jüdische Volk beschränkt, es hatte als ein dumpfes Unbehagen, als eine Unheilsahnung, deren Grund niemand anzugeben wußte, alle Mittelmeervölker ergriffen (S. 172–174).

Das ist die These: Dieses Schuldbewußtsein hat eine universale, ökonomisch universale Gestalt angenommen.

Die Geschichtsschreibung unserer Tage spricht von einem Altern der antiken Kultur: ich vermute, sie hat nur Gelegenheitsursachen und Beihilfen zu jener Völkerverstimmung erfaßt. Die Klärung der bedrückten Situation ging vom Judentum aus. Ungeachtet aller Annäherungen und Vorbereitungen ringsum war es doch ein jüdischer Mann *Saulus aus Tarsus*, der sich als römischer Bürger *Paulus* nannte, in dessen Geist zuerst die Erkenntnis durchbrach: Wir sind so unglücklich, weil wir Gottvater getötet haben. Und es ist überaus verständlich, daß er dies Stück Wahrheit nicht anders erfassen konnte als in der wahnhaften Einkleidung der frohen Botschaft: Wir sind von aller Schuld erlöst, seitdem einer von uns sein Leben geopfert hat, um uns zu entschuldigen. [...]

Ersünde und Erlösung durch den Opfertod wurden die Grundpfeiler der neuen, durch Paulus begründeten Religion. [...] Beachtenswert ist, in welcher Weise die neue Religion sich mit der alten Ambivalenz im Vaterverhältnis auseinandersetzte. Ihr Hauptinhalt war zwar die Versöhnung mit Gottvater, die Sühne des an ihm begangenen Verbrechens, aber die andere Seite der Gefühlsbeziehung zeigte sich darin, daß der Sohn, der die Sühne auf sich genommen, selbst Gott wurde neben dem Vater und eigentlich an Stelle des Vaters. Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde das Christentum eine Sohnesreligion. Dem Verhängnis, den Vater beseitigen zu müssen, ist es nicht entgangen.

Nur ein Teil des jüdischen Volkes nahm die neue Lehre an. Jene, die sich dessen weigerten, heißen noch heute Juden. Sie sind durch diese Scheidung noch schärfer von den anderen abgesondert als vorher. Sie mußten von der neuen Religionsgemeinschaft, die außer Juden Ägypter, Griechen, Syrer, Römer und endlich auch Germanen aufgenommen hat, den Vorwurf hören, daß sie Gott gemordet haben.

Alles andere sind ja nur Kleinigkeiten. *Deixid* ist der christliche Vorwurf. Jetzt hören Sie, was Freud dazu einfällt:

Unverkürzt würde dieser Vorwurf lauten: Sie wollen es nicht wahr haben, daß sie Gott gemordet haben, während wir es zugeben und von dieser Schuld gereinigt worden sind. Man sieht dann leicht ein, wieviel Wahrheit hinter diesem Vorwurf steckt. Warum es den Juden unmöglich gewesen ist, den Fortschritt mitzumachen, den das Bekenntnis zum Gottesmord bei aller Entstellung enthielt, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Sie haben damit gewissermaßen eine tragische Schuld auf sich geladen; man hat sie dafür schwer büßen lassen. (S. 174–176)

Jetzt kann man erst eine Paulus-Interpretation beginnen, auf einer ganz neuen Ebene. Ich habe im Grunde nichts anderes getan, als Ihnen Prolegomena zu diesen Freud-Stellen vorzutragen, unterjocht unter die Philologie. Aber an Größe und Tiefblick dieses ganzen Werkes, das zu interpretieren ich mir noch fürs nächste Semester vorgenommen habe, kann ich nicht heranreichen. Was hier von historischer Wahrheit, von Tradition und Gedächtnis, von Verstellung als ein begriffliches Netz entwickelt wird, dagegen sind alle

sogenannten Exegesen, die von hier kommen, schlechthin trivial. Also: Neu beginnen, Paulus zu interpretieren! Ich möchte noch hinzufügen, den letzten Satz, daß ich meine, daß Freud sich sozusagen in die Rolle des Paulus einlebt, den Paulus, der die Erlösung nur phantasmatisch bringe, während Freud sie durch diese neue Heilmethode, die nicht nur Individualmethode ist, sondern auch Kulturtheorie, verwirklicht. Freud ist Arzt nicht des Individuums allein, sondern Arzt der Kultur. (Hinweis auf *Das Unbehagen an der Kultur, Jenseits des Lustprinzips*) Das ist ein weites Feld, das Sie ja gar nicht betreten wollten, aber an diese Grenze mußte ich Sie bringen, damit Sie eine Ahnung haben, aus welchen Quellen ich selber in verschiedensten Interpretationen, vielleicht nicht ohne Gewalttätigkeit, eine Deutung versucht habe. Und ich danke Ihnen sehr, daß Sie mir die Gelegenheit gegeben haben, in dieser vorgerückten Stunde meines Lebens diese Thesen hier mindestens darzulegen.

Jedenfalls glaube ich, jetzt etwas mehr darüber zu wissen, worum es bei Paulus geht.

## Anhang

### Die Geschichte Jacob Taubes – Carl Schmitt:

#### Vorbemerkung

Nun fügt es sich – das will ich vorausschicken –, daß in der letzten Nummer der Abteilung „Geisteswissenschaften“ in der FAZ, die ich erst nach meiner Ankunft in Heidelberg zu lesen bekam, eine Spalte war unter dem Titel: „Ein Trauma“. Dort wird über eine in Zeitschriften laufende Diskussion berichtet, in der eine Frau Kennedy in tribunalistischer Weise die Begriffsbildungen und Thesen von Jürgen Habermas und der Frankfurter Schule an Schmitt anhängen will. Ich kenne den Aufsatz nicht. Aber es besteht wohl ein Zusammenhang zwischen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* und Kosellecks *Kritik und Krise*. Und da Koselleck allerdings durchtränkt ist von Carl Schmitt, kommt auch Carl Schmitt zu Habermas.

Aber die Sache ist viel fundamentaler. Die Teilung Links und Rechts, die seit 1933 ja tödlich war, also für die Linken, ... und nach dem Krieg der Bürgerkrieg spiritual weiterging (jedenfalls komme ich aus einer Stadt, wo man zuerst fragt: Ist er links oder ist er rechts? Daß ich mit sowas Schwierigkeiten habe, kann ich nicht verhehlen.) Aber im Moment des kulturellen Bürgerkrieges, das will ich auch gleich bekennen, habe ich – das soll klar sein – klar gewählt. Damals war es die Studentenbewegung, keine große Sache, aber es war etwas. Und da hab' ich eindeutig das bißchen Gewicht, das ich hatte, in die Waagschale der Linken eingeworfen, obwohl ich mit vielem nicht einverstanden war. Da kommt es dann aber nicht darauf an, seine persönlichen Meinungen zu pflegen, sondern sie zurückzustellen, um in einer bestimmten Situation handlungsfähig zu werden, und dafür muß man auf einer Seite sein.

Daß dieses Schema Links – Rechts nicht hält und daß in

der Tat die alte Frankfurter Schule in ganz intemem Verhältnis zu Schmitt stand (wenn man nicht nur die offiziellen Schulhüpter, also den Herrn Horkheimer und den Musikus Adorno zählt, sondern den tiefsinnigeren Walter Benjamin, der noch im Dezember 1930 einen Brief an Carl Schmitt schreibt, in dem er ihm sein *Trauerspielbuch* zuschickt, mit der Bemerkung:

**Sie können ja erkennen, welchen Einfluß Ihre Schrift *Politische Theologie* methodisch und sachlich auf mein Buch hat, aber was Sie nicht wissen können ist, daß Ihr Buch *Die Diktatur* und andere mich tief bewegen, sodaß meine kunstphilosophischen Anschauungen und Ihre staatsphilosophischen Vorstellungen koinzidieren.**

Als ich diesen Brief in die Hand bekam, rief ich Adorno an und fragte ihn: Es gibt doch zwei Briefbände von Benjamin, wieso ist dieser Brief nicht abgedruckt? So einen Brief gibt's nicht, war die Antwort. Sag' ich: Teddy, ich kenn' die Schrift, ich kenn' die Maschine, mit der Benjamin schreibt, erzählen Sie mir nichts, ich hab' das hier! Kann nicht sein. Typisch deutsche Antwort. Hab' ich eine Kopie gemacht und sie ihm eingeschickt. Und dort gibt es noch einen Archivar, Herrn Tiedemann, und ich krieg' den Anruf von Teddy: Ja, es gibt so einen Brief, aber er war verschollen. Ich hab's dabei belassen.

Was ich sagen will, ist jetzt nicht, wie man Spuren verwischt, wer zur Geschichte der Frankfurter Schule gehört und Hagiographien schreiben läßt unter Anleitung von Herrn Horkheimer, die von Jay und anderen, sondern daß man evidente Sachen nicht mehr zur Kenntnis nimmt, daß es ganz andere Konstellationen und Fronten gab 29/30, als die, die nachher geschichtlich wurden.

#### 1948–1978: Dreißig Jahre Verweigerung

Die Geschichte Jacob Taubes – Carl Schmitt geht bis 1948 zurück, und ich werde sie Ihnen hier nicht vorführen, aber erzählen, wie sie begonnen hat. 1948, ich war ein junger Schnurz, bekam ich ein besonderes Stipendium der hebräischen Universität, den Warburg-Preis. Ich war in Jerusalem,

das war die Zeit nach der Teilung der Stadt, wo die Bibliothek der Universität als Enklave oben war, unzugänglich. Ich wurde beordert – damals haben ja Ordinarien regiert, und wenn Sie eine deutsche Universität heute noch intakt finden wollen, fahren Sie nach Jerusalem! – es wurde mir zugemutet, oder es galt als Ehre, Philosophie des 17. Jahrhunderts zu lesen: Descartes (von dem verstand ich Bahnhof), Descartes bis Spinoza. Nun dachte ich: wie kommst du an diesen Descartes ran? Ich möchte verstehen, was heißt ‚loi‘, Gesetz. Ist das ein juristischer Begriff, ist das ein Naturbegriff? Also, es war mir das Problem des Gesetzes bei Descartes nicht klar, und ich erinnerte mich aus Studen-tenzeit – damals gab es noch nicht das Theologische Wörterbuch, wo man alles so schön nachsehen kann – daß beim Schmitt in der Verfassungslehre es einen Exkurs über ‚nomos‘ gibt. Ich ging zur Bibliothek und füllte einen Zettel aus, mir per Eildienst, weil ich ja vortragen mußte, das Buch von Schmitt zu besorgen. Na, der guckt mich an, der Beamte, mit Genuß und Sadismus, ha, das dauert drei Monate bis so ’n Zettel bearbeitet wird. Was heißt drei Monate? In drei Monaten ist doch das Semester vorbei, hilft mir doch nichts. Ich geh zum Oberbibliothekar und krieg’ dieselbe Antwort. Vornehmer, freundlicher, er erklärt mir, wie das ist: Soldaten fahren da in die Enklave, holen die Bücher, stecken sie in die Hosen, bringen sie runter, und so weiter. Nun gut, dann nicht. Kann ja nicht zaubern, und ich war resigniert. Drei Wochen später, keine drei Wochen, krieg’ ich einen Anruf von der Bibliothek vom Oberbibliothekar: „Kommen Sie, das Buch ist da!“ Ich hab’ nicht gefragt, warum, wieso, ich war froh, das Buch ist da. Ich bin also hingegangen, und damit mir der Kamm nicht schwillt, daß er etwa das Buch für mich geholt hat, erzählte er mir die Geschichte, was passiert ist. Ein Tag, nachdem ich den Eilantrag stellte, kam ein Anruf von dem Justizministerium, Pinchas Rosen (früher: Fritz Rosenblut), er braucht die Verfassungslehre, um an der Verfassung Israels, die es bis heute nicht gibt (und nicht geben wird, weil zwischen der Orthodoxie und den Säkularisten nicht eine Verfassungsformel zu finden ist), daran zu arbeiten. Ich war baff. Rosen hatte es

schon in die Bibliothek zurückgeschickt, „Jetzt kannst du’s haben“. Ich war dankbar.

Und nun geschah folgendes. Unschuldiger wie ich bin, schrieb ich damals einen Brief an Armin Mohler, ein auch nicht ganz unbekannter Mann, der mit mir studiert hatte in Zürich. Er war sozusagen der Rechtsextreme und ich der Linksextreme. *Les extrêmes se touchent* – jedenfalls über die Mitte haben wir dieselben Ansichten gehabt. Und da schrieb ich ihm folgendes. Ich hab’ ihm zuerst die Geschichte erzählt. Das ist passiert. Und ich schrieb – ich sag’: ich halt’s im Koppe nicht aus – die Tatsache, daß die zwei Bedeutendsten und Intelligentesten: der Philosoph Martin Heidegger und der Staatsrechtler Carl Schmitt, wie lange auch immer, überhaupt einen Flirt mit den Nazis hatten. Irgend etwas kann ich da nicht verstehen, irgend etwas entgeht mir am Nazismus, daß er überhaupt eine Faszination von dieser Reichweite hatte. Armin Mohler war damals Sekretär von Ernst Jünger. Und Carl Schmitt besucht Ernst Jünger, und Ernst Jünger erzählt ihm von dem Brief, und diesen Brief läßt sich Carl Schmitt geben, und faul ist er ja nicht, wenn es um Propaganda um sich selbst geht, er macht Kopien von diesem Brief: „Brief eines jüdischen Intellektuellen, der mehr von mir versteht als alle ...“ und so weiter.

Ich hatte keine Ahnung. Dann trieb mich mein Schicksal nach Amerika. Es war eine Entscheidung, und ich mußte mir eine Stelle suchen. Und da – ich nehme an, hier ist das auch so üblich – man singt vor. Man kann das brutal machen, und man kann’s vornehm machen, je nachdem, wie man eingeladen ist. Ich war eingeladen in das Seminar eines Politologen, Prof. Eliot, dessen einziger Beitrag zur Wissenschaft ist, daß er das Wort ‚organologisch‘ eingeführt hat. (Also, das, was wir von Othmar Spann kennen, hat er in Amerika entdeckt.) Sonst wüßte ich nicht, was über ihn zu berichten wäre, es sei denn, daß er einen witzigen Assistenzprofessor hatte, der eigentlich die Geschäfte des gesamten Lehrstuhls erledigte, und der hieß Kissinger. Und der lud mich ein, nicht der Eliot, sondern der Kissinger. Der hatte gehört, da dreht sich eine Figur, von der man nicht weiß, wer das ist, der soll mal zu uns kommen. Und

ich hielt einen Vortrag über Politische Theologie, zur Kritik Carl Schmitts, nämlich daß die mystische Phase, also die demokratische Phase, von Schmitt übergangen ist, und es bei ihm ein rein hierarchischer Katarakt ist in *Politische Theologie I*. Gut. Die Geschichte hat ein Heidelberger Flair. Es kommt ein junger Mann auf mich zu und sagt mir: „Aber ich kenn’ doch Ihren Brief an Carl Schmitt!“ Ich? Ein Brief an Schmitt? Nie geschrieben, weiß gar nicht, wo er wohnt. „Aber ich hab ihn doch gelesen!“ Was steht denn da drin? Eben das war der Brief, den Armin Mohler dem Jünger gab, und der Jünger dem Schmitt. Der junge Mann war Hans-Joachim Arndt, Professor für politische Wissenschaft in Heidelberg, damals Humboldt-Student in Harvard.

Also ich war ‚geortet‘, wie man das in diesen Kreisen nennt, und seitdem bekam ich alle Werke von Schmitt zugeschickt mit Widmung, mit Hinweisen, er ist da sehr genau, er schickt die Bücher mit pädagogischen Hinweisen: „Das müssen Sie lesen“ und so weiter. Ich habe nie geantwortet. Das war eine einseitige Korrespondenz. Dann hat mich mein Schicksal, wenn man so sagen darf – ich hab mir damals nicht geträumt, daß ich je Berlin sehen werde –, nach Berlin verschlagen. Als man mich drängte von verschiedenen Seiten: „Schreib doch mal ’ne Karte!“ antwortete ich: „Carl Schmitt versteht doch, was Freund/Feind ist, er wird doch wissen, daß ich vor ihm als Feind *ex officio* gelte als Jude, wie kannst du von mir fordern, daß ich ihm eine Karte schreibe? Es ist alles in Ordnung: Er schickt mir seine Sachen mit Widmungen, und ich antworte nicht. Er ist sicher, daß ich es gelesen habe.“

Im Jahre ’67 lud ich, nach meinem Verständnis, den bedeutendsten Philosophen der damaligen Generation und Hegel-Interpreten ein, Alexander Kojève.<sup>74</sup> Ich weiß, die Universitäten teilen mein Urteil nicht, aber das interessiert mich wie der vorjährige Schnee. Die Leute, mit denen ich über Hegel nachdenke oder spreche, wissen, wer Kojève ist.

<sup>74</sup> Alexandre Kojève, *Hegel – eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt 1975.

Und er kam nach Berlin, von Peking kam er grade, wie er das machte, weiß ich nicht, und ich hatte mich um ihn zu kümmern, was ich gerne tat, und fragte ihn: „Soll ich Ihre Rückfahrt buchen, wohin fahren Sie?“ Und da sagte er mir in der ihm eigenen Schroffheit: „Ich fahre nach Plettenberg.“ Sagt er: „Mit wem sonst ist in Deutschland zu reden?“ Hm, dachte ich, sieh mal an. Da drängt man mich schon zwanzig Jahre, ich soll hinfahren, und Alexander Kojève, den ich für den bedeutendsten Philosophen halte, fährt hin. Das mag meine Macke sein, geb ich zu, aber ich halte durch: ich bin nicht hingefahren.

Dann schrieb mir Hans Blumenberg: „Hören Sie doch endlich auf mit dieser – wie hat er das gesagt? – tribunalistischen Einstellung; Sie, Kojève und Schmitt, bei Ihnen dreht sich’s ums Selbe, was soll das.“ Es ist ein seltener Brief der Freundschaft und der Intensität von Blumenberg, für mich, meine ich, andere kriegen noch freundliche Briefe heute. Und da hab’ ich mir gesagt: Hör mal, Jacob, du bist nicht der Richter, gerade als Jude bist du nicht der Richter, denn du mußt doch zugeben, wenn du was gelernt hast, dann hast du was von Schmitt gelernt. Ich weiß von der Naziperiode. Ich weiß noch viel mehr, einen Teil, den ich priesterlich mit Schweigen bedecke, der nicht in die Öffentlichkeit gelangt. Du bist nicht der Richter, denn als Jude warst du nicht in der Versuchung. Wir waren in dem Sinne begnadet, daß wir gar nicht dabei sein konnten. Nicht, weil wir nicht wollten, sondern weil man uns nicht ließ. Also, Sie können richten, weil Sie vom Widerstand wissen, ich kann nicht sicher über mich selbst sein, ich kann nicht sicher über irgendeinen sein, daß er vom Infekt der nationalen Erhebung nicht angesteckt wird und ein oder zwei Jahre verrückt spielt, hemmungslos, wie er war. Über die Hemmungslosigkeit von Carl Schmitt ist viel zu reden.

Also, all das war mir bekannt, fast alles, er hat noch selber Dokumente mir dann gezeigt, die mir die Haare zu Berge stehen ließen, die er auch noch verteidigte. Ich kann das gar nicht nachdenken. Jedenfalls der Schmitt, den ich traf, das war der nach der *Politischen Theologie II*, das heißt fünfunddreißig Jahre nach *Politischer Theologie I*, nach dem

Angriff von Peterson. Als letztes großes Alterswerk hat er sich auf diese Peterson-Kritik eingelassen, die ja ungeheuer wirkungsvoll war. Von einem Kult war zwischen uns nie die Rede. Es war Distanz, aber es war mir nicht unbedeutend, mit einem Staatsrechtler von der Gewalt gesessen zu haben, und er ließ sich von mir erklären, ganz spontan, nicht gewollt, nicht lehrhaft, die Hintergründe von Römer IX–XI. Und er hat mir gesagt: „Bevor Sie sterben, sagen Sie das einigen.“ Das ist mir heute, wo ich das vor Augen sehe, ein ungeheurer Satz.

Der Liberalismus ist nicht an Schmitt gestorben, eine Kritik des Parlamentarismus hat die Linke genauso getragen, die radikale Linke. Er war der Anti-Bolschewist. Wenn ich sein Werk überhaupt verstehen will, so ist er der einzige, der konstatiert hat, was los ist, nämlich daß ein Weltbürgerkrieg im Gange ist. Schon nach dem Ersten Weltkrieg. Er hätte Leninist werden können, aber er hat das Zeug gehabt zu dem einzig relevanten Anti-Leninisten. Daß das alles dann in dem Hitlerbrei untergegangen ist, ist die fatalste, aber nicht die einzige Konsequenz. Das heißt die Geschichte der Weimarer Republik trimmen auf ein Ende hin. Das hat einen finalistischen Charakter. Das war eine, und es ist die schlechteste der Möglichkeiten. Also, ich bin wahrlich nicht berufen, deutsche Geschichte zu lehren oder gar zu verteidigen, aber zu sagen, daß die deutsche Geschichte – sei's von Luther her, sei's von Bismarck her, sei es von Karl dem Großen her, sei es von Schmitt her – auf Hitler zuläuft, an sowas glaub ich nicht. Diese Genealogien sind billig und kosten nichts, kann man sich leicht aufbauen.

Wär's in Frankreich passiert, hätt' ich Ihnen das mit Maurras bis Gobineau vorführen können. Es ist überhaupt keine Kunst, Genealogien kosten nichts, nur Bibliothekszeit. Das ist nicht so, das waren offene Möglichkeiten, die dann verschüttet wurden.

Wir reden hier nicht vom Charakter Schmitt. Da trau' ich mir auch nicht zu, jemanden zu richten, der den Frieden mit der Kirche gemacht hat und in ihr gestorben ist und vom Bischof von Limburg begraben wurde – also wer bin ich, da zu richten. Aber ich kann Ihnen nur sagen, wenn wir jetzt

zum Politischen kommen, daß Schmitt '32 gewarnt hat. Er wollte die Kommunisten und Nazis ausschließen und ein Präsidialregime für vier Jahre, nach dem § 48 usw. durchhalten, bis diese radikalen Kräfte, die die Republik unterminieren, verschwinden, oder mindestens ins Abseits geraten. Wissen Sie, also, wenn ich zwischen Demokratie und der Regierung mit dem § 48, um die Nazis zu verhindern, zu wählen hätte, da wär ich mir nicht im Zweifel gewesen.

Und dann nun das Letzte, das versteh' ich auch nicht, aber ich geb' es Ihnen wieder. Es ist eines, Theologe zu sein, ein zweites Philosoph, und es ist ein Drittes, Jurist zu sein. Das – hab ich im Leben erfahren – ist eine ganz andere Weise, die Welt zu begreifen. Der Jurist muß die Welt, wie sie ist, legitimieren. Das liegt in der ganzen Ausbildung, in der ganzen Vorstellung des Amtes des Juristen.

Er ist ein Clerk, und er versteht seine Aufgabe nicht darin, Recht zu setzen, sondern Recht zu interpretieren. Das Interesse von Schmitt war nur eines: daß die Partei, daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: solange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos. Das ist das, was er später das Kat-echon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nicht meine Weltanschauung, das ist nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker: soll sie zugrunde gehn. *I have no spiritual investment in the world as it is.* Aber ich verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das unterjocht und unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind. Sie merken ja, was ich will von Schmitt – ihm zeigen, daß die Gewaltentrennung zwischen weltlich und geistlich **absolut notwendig** ist, diese Grenzziehung, wenn die nicht gemacht wird, geht uns der abendländische Atem aus. Das wollte ich ihm gegen seinen totalitären Begriff zu Gemüte führen.

Ich habe über das Problem sehr lange nachgedacht, und habe ein Gemeinsames – tja, nehmen Sie das *cum grano salis*, aber es ist sehr ernst gemeint – ein Gemeinsames zwischen Carl Schmitt, Heidegger und Hitler gefunden. Können Sie sich etwas ausdenken? Dann will ich sie doch als Rätselfrage stellen. Es gibt eine sehr tiefe Gemeinsamkeit. Was ist das Gemeinsame zwischen Adolf Hitler als Person, Heidegger als Person und Schmitt als Person? Ich will Ihnen ohne alles Wenn und Aber sagen, was ich denke. Ich bin da sehr konkret. Meine erste These ist: Die deutsche Kultur der Weimarer Republik und der Wilhelminischen Zeit war protestantisch und ein wenig jüdisch gefärbt. Das ist ein *factum brutum*. Die Universitäten waren protestantisch. Ich mein', es gab katholische Reservate, da irgendwo in München so eine Gegenuniversität, und dann – was weiß ich: Bonn und so weiter, aber das zählte doch nicht, schon gar nicht in Exegese. *Catholica non sunt legenda*.

Meine zweite These ist: Alle drei sind abgestandene Katholiken. Das ist nicht wenig. Um jetzt von den zwei Intellektuellen zu sprechen: Sie sind auf dem Parkett der deutschen Universität nicht sicher und erobern sich einen Platz in einem Gestus der Zerstörung und Vernichtung des Vorangehenden, nämlich des protestantisch-jüdischen liberalen Konsensus, der etwa durch den Namen Ernst Cassirer einen eleganten, parfümierten Vertreter gehabt hat. Das sind Menschen, die von einem Ressentiment geleitet sind, das ist das erste, die aber auch mit dem Genie des Ressentiments die Quellen neu lesen. Heidegger, der Jesuiten-Zögling, hat neu gelesen. Er hat Calvin gelesen, er hat Luther gelesen, er hat Kierkegaard gelesen. Für uns – ich meine jetzt: Sie und mich – war das Bildungsgut, wir hatten das sozusagen mitbekommen. Ein bißchen war man aufgeregt über Karl Barths Römerbrief, aber im Prinzip waren das Sachen, die zum Bildungsgut des Kulturprotestantismus gehörten. Es hatte etwas Frisson, es war nicht mehr der alte Troeltsch – gesprochen von den zwanziger Jahren – die langweilige liberale Synthese, sondern es war was los!

Aber auch das war hereingenommen, das konnte man beim Tee besprechen, denn das alles war ja sedimentiert in

das, was man war. Für ihn – Heidegger – war das aber alles neu. Und er las es mit ganz anderen Augen, nämlich mit aristotelischen Augen. Und da kam was ganz Phantastisches raus, ob richtig oder falsch, jedenfalls er las anders. Und die kulturprotestantische, ein bißchen jüdische, im Prinzip aber ungläubige Intelligenzija, Schickeria, Professoren der Philosophie, sperrten den Mund auf.

Ich kann Ihnen nur folgendes erzählen: Der Jude Emmanuel Lévinas, der jetzt so hoch-bla-blat, wird in den Medien als weiser Mann und so weiter, hat mir folgendes erzählt. Er war damals im Kreise der Schüler, die nach Davos mitzogen, wo Cassirer sich mit Heidegger traf. Es waren ja sozusagen mittelalterliche Verhältnisse. Er kam natürlich aus Freiburg, Phänomenologe und so weiter. Und die Studenten hatten einen Abend nach der großen Disputation veranstaltet, wo Heidegger übrigens die Hand dem Cassirer verweigert hat. Es war ein Fest, das die Studenten bestritten, und Herr Emmanuel Lévinas, der sehr dickes, schwarzes Haar hatte, was man aber weiß pudern konnte, trat auf als Cassirer. Sein Deutsch war ja ziemlich schwach, und er ging über die Bühne und sagte nur zwei Worte, immer wiederholend: „Humboldt – Kultur“. Und ein Gejohle ging los, das schon göringsche Züge hatte („wenn ich ‚Kultur‘ höre, entsichere ich meinen Revolver“). Das war Emmanuel Lévinas. Das ist die Atmosphäre von '31, so hat das ausgesehn.

Bei Schmitt dasselbe. Das war kein Jude, sondern ein legitimer katholischer Antisemit – über den katholischen Volksantisemitismus hat er mir Lektionen erteilt. Wir beide hielten sehr wenig damals vom Vatikanum 2, daß das was bringt an mentaler Veränderung. Ja, er war auch Aufstreber von der geächteten Minderheit der Katholiken. Er war eben kein Radbruch, der Feine, der hier saß und in Heidelberg Rechtsphilosophie lehrte, er war kein Neo-Kantianer. Er kam aus dem katholischen Kreis Summa. Da müssen Sie nur das erste Kapitel der *Politischen Theologie* lesen. Seine ersten Sätze sind ja das Lapidarste, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“. Aber das ist doch so! Und dann kommt ein Kierkegaard-Zitat, das umwerfend ist. Der Liberalismus hatte gesagt: Da hört das Staatsrecht auf.

Da beginnt aber das Problem erst! Im Weltbürgerkrieg. Anschütz, sicher ein bedeutender Jurist, hat gesagt, und Kelsen hat in der *Allgemeinen Staatslehre* 1925 geschrieben: Es gibt keine Gesetzlosigkeit, auch die schlimmste Diktatur ist Gesetz. (In der englischen Ausgabe fehlt dieser erstaunliche Satz.) Hier war ein Mann, der substantiell Fragen stellte, so wie Heidegger. Das war die Faszination.

Aber ich werde auf ein Gebiet geführt, in dem ich wirklich nur mir Gedanken gemacht habe, aber mir in der Tat keine Kompetenz zuschreiben kann, obwohl ich die, die sich als kompetent geben, als Ignoranten sehe. Das ist eine andere Sache. Die meisten Bücher darüber sind unerträgliches Zeug, die von den wirklichen Kräften und Krisen nicht die geringste Ahnung haben. Da wird ein demokratisches ABC abgehört, und jeder Privatdozent in der Politologie in seiner Antrittsvorlesung muß natürlich einen Tritt in den Arsch von Carl Schmitt geben, daß Freund/Feind nicht die richtige Kategorie sei. Da hat sich eine ganze Wissenschaft etabliert, um das Problem zu unterdrücken. Wenn man sich das überlegt – das ist ja lächerliches Zeug, verglichen mit den Problemstellungen, die Schmitt in die Irre führten, aber die mindestens Problemstellungen sind.

*Dixi*, und ich habe meine Seele nicht gerettet, aber ich habe Ihnen erzählt, wie es gelaufen ist.

Wolf-Daniel Hartwich, Aleida und Jan Assmann

## Nachwort

### Einleitung

Im Februar 1987, wenige Wochen vor seinem Tod, hielt Jacob Taubes vor einer kleinen Schar von Zuhörern vier Paulus-Vorlesungen, die er als sein geistiges Vermächtnis auffaßte. Darin betritt er das Feld der Paulus-Forschung, eine Domäne der christlichen Bibelwissenschaft, als radikaler Außenseiter. In seiner Gegen-Lektüre des Römerbriefs stellt er die herkömmlichen Themen in gänzlich neue Kontexte, um die am christlichen Paulus getilgten jüdischen Züge herauszuarbeiten. Taubes versteht seine eigene Auseinandersetzung mit dem jüdischen Paulus nicht als ein Stück wissenschaftlich historischer Rekonstruktionsarbeit. Vielmehr geht es ihm darum, an diesem Kreuzungspunkt von Judentum und Urchristentum Ausblicke auf Visionen zu öffnen, die durch institutionelle Verfestigungen auf beiden Seiten verschüttet und in der geschichtlichen Entwicklung vollends verdrängt worden sind. Die Vorlesungen sind aus zwei Gründen als ein Fragment zu betrachten. Zum einen aufgrund der ihnen eigenen Mündlichkeit, die vieles unausgesprochen ließ, was bei einer schriftlichen Ausarbeitung ausformuliert worden wäre: Voraussetzungen und Implikationen, die sich für die Teilnehmer aus der Situation ergeben oder die Taubes mit einer ihm eigentümlichen Eigenwilligkeit als selbstverständlich unterstellen zu dürfen glaubte. Zum anderen aufgrund der Diskussionen, die sich an verschiedenen Punkten entzündeten und zuweilen in einer Weise ausbreiteten, die vom Konzept der Vorlesungen wegführten und es zur Ausführung angekündigter Punkte nicht kommen ließen. Das folgende Nachwort macht deshalb den Versuch, einige Informationen nachzutragen, Diskussions-

kontexte zu rekonstruieren und Argumentationslinien zu vervollständigen.

Die traditionellen mit der Theologie des Paulus verbundenen Leitbegriffe sind Glaube, Gesetz, Rechtfertigung und Evangelium. Diese bekannten Themen erörtert Taubes unter dezidiert jüdischen Vorzeichen. Er versteht sie einerseits „phänomenologisch“, das heißt im Licht der jüdischen Erfahrung, und andererseits historisch, das heißt von der geschichtlichen Situation des Paulus her. Das Thema *Glaube* wird am exemplarischen Fall des Sabbatianismus erörtert. Damit verliert das Wort seinen protestantischen Klang als individuelle, unhistorische Gottesbeziehung und wird zur paradoxen Heilserfahrung in der katastrophischen Dimension der Geschichte. Das Thema *Gesetz* wird nicht, wie es die christliche Exegese will, auf das jüdische Gesetz als Paradigma der Buchstabenfixierung und Selbstgerechtigkeit bezogen; vielmehr wird die Stoßrichtung der paulinischen Gesetzeskritik auf die hellenistische Herrschertheologie herausgearbeitet. Das Thema *Rechtfertigung* gilt als Sonderproblem des Paulus und pflegt meist im dogmatischen oder existentialistischen Horizont behandelt zu werden. Taubes dagegen – das ist wohl der innovativste Zug der Vorlesungen – setzt es in den Rahmen der Jom-Kippur-Liturgie, des höchsten jüdischen Feiertages, an dem der Fluch Gottes und seine Aufhebung rituell durchgestanden werden. Das Thema *Evangelium* schließlich bildet den Kern der protestantischen Heilspredigt, es verweist auf die Theologie der Gnade in Absetzung von katholischer bzw. jüdischer „Werkelei“ (Luther). Taubes dagegen entdeckt als roten Faden der Theologie des Paulus die politische Polemik, seine politische Theologie. – Durch diese Umperspektivierungen werden die Züge des anderen, des jüdischen Paulus sichtbar. Die Vorlesungen sind somit eine Dekonstruktion der Wirkungsgeschichte des Römerbriefs, die spätestens seit Luther im Banne der Formel „Glaube statt Werke“ stand.

Die Brisanz dieser Dekonstruktion liegt nicht zuletzt darin, daß sie jüdische und christliche Pauluslektüren aus der Sackgasse eingefahrener mutuelier Stereotypisierungen herausführen kann. Taubes bricht hier Denkformen auf, die

sich im Rahmen einer gegenseitigen Polarisierung von Judentum und Christentum erhärtet haben. Im Widerspruch gegen herrschende Meinungen zeigt er, daß das Judentum die ritualistische Religiosität ebensowenig gepachtet hat wie das Christentum die spirituelle, vom Gesetz befreiende. Beiden Religionen wohnt eine Dialektik inne; sie entfalten sich zwischen einem Pol der „Versöhnung durch Ritualisierung“ und einem Pol der „Erlösung durch Befreiung“. Taubes konzentriert seine Arbeit an Paulus auf den bislang am meisten vernachlässigten Aspekt dieses Zusammenhangs, den Befreiungspol innerhalb der jüdischen Tradition. Der vom Christentum reklamierte Paulus, der in der Geschichte zugleich zur gefährlichsten Waffe gegen das Judentum eingesetzt wurde, wird für Taubes zum Führer durch dieses noch weitgehend unerschlossene Gelände. Dessen radikale Gesetzeskritik wird nicht als christliche Polemik gegen das Judentum, sondern als Befreiungspotential des Judentums verbucht und mit anderen jüdischen Formen der Befreiung vom Gesetz in eine Reihe gestellt. Taubes kommt es bei seiner Pauluslektüre nicht nur auf die Heimholung eines Ketzers an, sondern darüber hinaus auf ein komplexeres, weil vollständigeres (Selbst-)Verständnis des Judentums.

## I. Lektüren:

### Die Legitimation und Formation eines neuen Ver-Bundes

Im Sommersemester 1986 hielt Jacob Taubes in Berlin seine letzte Vorlesung. Er nannte sie „Zur politischen Theologie des Paulus. Von Polis zu Ecclesia (nur für Fortgeschrittene)“ und erläuterte in einem kommentierten Vorlesungsverzeichnis das Vorhaben: „Der Römerbrief des Apostels Paulus hat an entscheidenden Stationen des christlichen Zeitalters: Augustin, Luther, Karl Barth, das Selbstverständnis der Kirche und der Christenheit geprägt. Allen drei Stationen der Exegese aber war vornehmlich ein ‚existentialistisches‘

Element eigen. Es soll versucht werden, die ‚politische‘ Ladung der Reflexion des Paulus zu eruieren. Ich lese den Römerbrief als Legitimation und Formation eines Neuen gesellschaftlichen (Ver-)Bundes, der werdenden Ecclesia gegenüber dem Römischen Imperium einerseits und andererseits der ethnischen Einheit des jüdischen Volkes.“ Taubes stellt seine radikal politisch-historische Lektüre des Römerbriefs der existential-ontologischen Auslegung vom Typ Bultmanns gegenüber. Nicht die Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Mensch und Welt ist für ihn das zentrale Thema, sondern die Neubestimmung des Verhältnisses von Mensch und Mitmensch. Hierfür gab es in der damaligen Welt nur zwei Modelle: die ethnische Gemeinschaft und die römische Reichsordnung. Die geniale Leistung des Paulus wird in der Konstruktion einer dritten Form der Vergemeinschaftung gesehen, die sich neben und gegen diese beiden stellt. Der Römerbrief, der diese dritte Form entwirft, hat daher eine doppelte Stoßrichtung. Er wendet sich gegen Rom und relativiert dessen Weltimperialismus durch den Anspruch seines Messias auf Weltherrschaft, und er wendet sich gegen Jerusalem, indem er die auf Nomos und Ethnos gegründeten Grenzen der Selbstdefinition Israels relativiert.

**Die Adressen des Römerbriefs.** – Beide Stoßrichtungen kommen in der „Encadrierung“ des Briefes, dem Präskript und den abschließenden Bemerkungen über die Kollekte zum Ausdruck. Taubes versteht sie als eine literarische Strategie des Paulus, sich zu legitimieren und seinen Standpunkt polemisch zu profilieren. Die literarische Gattung des Präskripts gehört zum antiken Brief und ermöglicht dem Verfasser, seine Position dem Adressaten gegenüber zu erklären und sein Anliegen vorzustellen. Paulus legitimiert sich durch seine „Berufung“ (kletos) zum Apostel, worin Taubes eine Anspielung auf die Berufungsgeschichte des Jeremia zum „Propheten für die Völker“ sieht. In Gal 1, 15 kommt die autobiographische Selbstinszenierung des Paulus als zweiter Jeremia deutlich zum Ausdruck. Taubes unterscheidet hier zwischen Bekehrung und Berufung; während die

Bekehrung des Paulus das Modell einer christlichen Konversion abgibt, stellt ihn die Berufung in eine Reihe mit jüdischen Propheten. Der Glaube, der im Kontext der Bekehrung als Freiheit vom Gesetz verstanden wird, wird im Kontext der Berufung als Gehorsam gegenüber Gott und als Akt politischer Unterwerfung bestimmt. Als zweiter Jeremia kann Paulus seine Heidenmission in die jüdische Heilsgeschichte einbauen. Seine Aufgaben der messianischen Bekehrung der Völker und der endzeitlichen Wiederherstellung Israels findet er in diesem Propheten präfiguriert.<sup>1</sup> Die politische Dimension des Römerbriefs kommt in der spezifisch politischen Christologie zum Ausdruck. Während Paulus im Präskript zum Galaterbrief einen eher weltflüchtigen Ton anschlägt, indem er auf den Sühnetod Jesu Bezug nimmt, der die Gläubigen aus den sündigen Banden der Welt erlöst, wählt er für das Präskript seines Römerbriefs eine politische Christologie, die den Herrschaftsanspruch Christi auf diese Welt proklamiert. Durch das Auferstehungswunder wird Jesus, der bereits als leiblicher Nachkomme Davids zum Königtum bestimmt war, als Gottessohn und Herrscher von Gottes Gnaden ausgewiesen. Die Hoffnung auf einen Messias aus dem Stamme Davids hatte zur Zeit Jesu in Israel eine polemische Spitze, die sich gegen das Königtum der Herodäer und andere von Rom abhängige Vasallenfürsten richtete, die vielen als politisch illegitim galten.<sup>2</sup> Paulus gehört mit seiner Adresse an Rom zu diesem politischen Messianismus, der Teil des internationalen „geistigen Widerstands gegen Rom in der Antike“ ist.<sup>3</sup>

Es ist das Verdienst Bruno Bauers, auf den Taubes in diesem Zusammenhang hinweist, die politische Ladung der neutestamentlichen Schriften herausgestellt zu haben. An

<sup>1</sup> Vgl. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954, und ders., *Christus und Israel*, Aarhus, Kopenhagen 1956.

<sup>2</sup> H. G. Kippenberg, „Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas“, in: J. Taubes (Hrsg.), *Theokratie*, München 1987, 127–148.

<sup>3</sup> Harald Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der Antike*, Berlin 1938.

seinem Buch *Christus und die Cäsaren*<sup>4</sup> interessiert Taubes weniger die bewußtseinsgeschichtliche Perspektive, die auf Nietzsche wie auf Marx und Engels gewirkt hat. Für Bauer ist der antike, vorchristliche Mensch kein freies Individuum, sondern Teil eines Natur- und Volkslebens. Die Entdeckung des Ich durch die Philosophen als universales Prinzip der Realität gipfelt für ihn in dem „freien Geist Jesus“, der die „Entfremdung“ überwindet und in dessen Selbstbewußtsein Gott und Mensch eins sind. Taubes interessiert sich dagegen um so mehr für die weltgeschichtliche Perspektive dieser Bewußtseinsrevolution. Er sieht mit Bauer eine Parallele zwischen Christus und den Cäsaren, das heißt zwischen der Bewußtseinsrevolution Jesu, der sich aus der Fremdbestimmung ethnischer Bindungen befreit, und der römischen Reichsidee, die die verschiedenen Nationalismen in einem Universalstaat aufhebt. Die Politisierung Jesu, auf die es Taubes ankommt, sieht Bauer freilich unter einem negativen Vorzeichen. Für diesen sind die Dogmatik der Evangelien sowie die Ideologie des Kaiserkultes Rückschritte in neue Entfremdung. Weltheiland und Weltrichter, römischer Imperator und christlicher Messias sind politische Degenerationen des freien Geistes, wie er in den stoischen Weisen und Jesus auftrat.

**Legitimitierung der Weltmission: Verus Israel und Kollekte.** – Nach der weltpolitischen Frontstellung behandelt Taubes die kirchenpolitische Legitimationsstrategie des Römerbriefes. Diese ist bestimmt durch das sogenannte Apostelkonzil um das Jahr 48 in Jerusalem, auf das sich Paulus in Galater 2 beruft. Nachdem die Konservativen, Vertreter einer radikalen judenchristlichen Gruppe, gefordert hatten, daß auch die Heidenchristen nach den Vorschriften der Thora leben sollten, rechtfertigten Paulus und Barnabas, die Vertreter der progressiven Gruppe, ihre Missionstheologie. Nach der Auffassung des Paulus werden die Heiden durch

<sup>4</sup> Bruno Bauer, *Christus und die Cäsaren*. Berlin 1877 / Hildesheim 1968.

den messianischen Geist Gottes geheiligt, der die weltpolitische Teilung von Juden und Heiden in der Kirche aufhebt. Die Führer der Urgemeinde, Jakobus, Kephass und Johannes, nahmen eine gemäßigte Position ein und billigten die Praxis des Paulus für die Heidenmission. Der Konvent beschloß, die Kompetenzbereiche der Weltmission aufzuteilen. Paulus sollte den Heiden das Evangelium ohne Beschneidung, Petrus den Juden das Evangelium der Beschneidung verkünden. Durch die Einheit der Kirche ging seither ein Riß, da die Heidenchristen den Judenchristen als rituell unrein gelten mußten. Die mit diesem Kompromiß unzufriedene konservative Gruppe machte ihre Einsprüche auch weiterhin in den Gemeinden des Paulus geltend<sup>5</sup>. Paulus vermochte seinen Mitstreiter Petrus zu überzeugen, in Antiochien einer Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen zuzustimmen. Petrus und auch Barnabas änderten jedoch wieder ihre Meinung, als Abgesandte des Jakobus auf die Einhaltung der Differenz drängten. Die Lebensweise der Judenchristen sollte nicht geändert werden, denn man fürchtete damit die Ablösung vom Judentum voranzutreiben. Von den Heidenchristen wurde gefordert, jüdisch zu leben wie die Proselyten, wenn sie mit den Judenchristen und Juden Gemeinschaft haben wollten (vgl. Galater 2, 14b). Paulus beharrte dagegen auf seinem Konzept eines geistigen Israel, an dem die Heiden allein durch den Glauben an Christus Anteil gewinnen<sup>6</sup>.

Bei seiner Diskussion dieser Thematik greift Taubes auf die Forschung von Krister Stendahl und Dieter Georgi zurück. Das zentrale Thema des Römerbriefes ist nach Krister Stendahl die Stellung der paulinischen Heidenmission im Rahmen des Heilsplans Gottes, den er mit seinem Volk Israel vorhat. Dieter Georgi hat auf die theologische Symbolik hingewiesen, die Paulus seiner Kollekte für die „Armen“ beimißt. Diese Kollekte war auf dem Apostelkonzil

<sup>5</sup> Hans D. Betz, *Der Galaterbrief*, Hermeia Kommentar, Philadelphia 1979 / München 1988, S. 160–64.

<sup>6</sup> Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976, 1–7

beschlossen worden. Die Bezeichnung „Arme“ ist in biblischer Tradition ein Titel der Rechtgläubigen und Gottesfürchtigen, der den heiligen Rest, „verus Israel“, bezeichnet, der nicht von Gott abgefallen ist und eschatologisch erlöst wird. Es handelte sich dabei um eine religiöse Avantgarde, die am Zion auf die Ankunft des Messias wartete. Die Urgemeinde versteht sich in dieser Tradition.<sup>7</sup> Um seine Sendung zu legitimieren, will Paulus durch diesen Tribut eine Beziehung zu der religiösen Avantgarde am Zion herstellen, von wo auch er nach Römer 11, 26 den Messias erwartete. Die Kollekte ist der Versuch, eine Brücke zu schlagen zwischen den heidenchristlichen Gemeinden und der Jerusalemer judenchristlichen Urgemeinde.<sup>8</sup> Gleichzeitig besteht Paulus aber stets auf der Unabhängigkeit seines Apostolats, dessen Legitimität aber nach 2. Korinther nicht von Jerusalem abhängt, sondern durch seinen Erfolg von Gott beglaubigt wird. Die Gemeinde selbst ist das Empfehlungsschreiben des Apostels, der sie gegründet hat (2. Korinther 3, 1–5). Die Ablieferung der Kollekte hat auch einen provokativen Charakter (Georgi, 84 f.). Während die Juden erwarten, daß in der Endzeit alle Völker zum Zion kommen und sich zum wahren Gott bekehren, schickt sich Paulus an, in Jerusalem den überlegenen Erfolg seiner Weltmission zu demonstrieren. Dabei hat sich das Judentum doch dem christlichen Evangelium gerade verschlossen. Paulus deutet diese Tragödie so, daß die messianische Erlösung der Heiden der Israels vorausgeht, dessen Verstockung er nur als Geheimnis der göttlichen Vorsehung verstehen kann (Römer 11, 25). Die Apostelgeschichte berichtet, daß die Kollekte angenommen und zu kultischen Zwecken verwendet wurde. Das

<sup>7</sup> In seinem Aufsatz „Vetus Israel: les juifs dans la littérature Hierosolymitaine d'Époque Byzantine“, in: *Savoir et Salut*, Paris 1992, 111–123 geht Guy Stroumsa auf die Unterscheidung zwischen „vetus Israel“ und „verus Israel“ ein. Was als innerisraelitische Auseinandersetzung begonnen hatte, wurde später umgedeutet als Ablösung Israels durch den neuen Kultverband der Kirche. Seit Irenaeus bezeichnet sich die heidenchristliche Großkirche als Verus Israel.

<sup>8</sup> Dieter Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 22 ff.

Geld wurde also nicht, wie Paulus nach Taubes befürchtete, von der Jerusalemer (judenchristlichen) Gemeinde als unrein empfunden, und die Kirchenspaltung zwischen Judenchristen und Heidenchristen konnte noch einmal vermieden werden. Die Juden indessen hatten den Affront wohl verstanden, zeigten Paulus wegen Lästerung des Gesetzes und des Tempels an und trachteten ihm nach dem Leben.

**Nomos.** – Den Kern der politischen Ladung des Römerbriefs bildet für Taubes die paulinische Gesetzeskritik, deren Polemik er in beiden Richtungen, in Richtung auf Israel und in Richtung auf Rom rekonstruiert. Taubes betrachtet die Funktion der paulinischen Gesetzeskritik als negative politische Theologie. Die Diskussion um die Geltung des Gesetzes in der Jesus-Überlieferung der Evangelien ist dagegen unpolitisch. Das gemäßigte Judenchristentum der Evangelien sieht in der Selbstopferung Christi für die Sünden des Volkes den Erweis einer Gerechtigkeit, die größer ist als die der Pharisäer und so das Gesetz erfüllt. Auch der Gesetzesradikalismus des Paulus wurzelt in der Mentalität des Pharisäers, der bereit ist, für das Gesetz das Martyrium auf sich zu nehmen. Worauf schon Nietzsche hingewiesen hat, entspringen die Verfolgermentalität des Saulus und die Verfolgungsmentalität des Paulus ein und derselben Wurzel. Der Eifer für das Gesetz verteidigt mit Gewalt die Reinheit des Kultes gegen die Bedrohung durch Heiden und Häretiker<sup>9</sup>. Der politisierte Pharisäismus der Zeloten erklärte Rom als Repäsentanten der Satansherrschaft den Heiligen Krieg, aus dem der politische Messianismus siegreich hervorgehen und die Weltherrschaft übernehmen sollte<sup>10</sup>. Paulus geht jedoch über den Zelotismus hinaus. Er stellt nicht eine politische Theologie der Thora dem römischen Nomos der Erde entgegen, um eine neue nationale Herrschaftsform zu begründen. Er negiert grundsätzlich das Gesetz als politische Ordnungsmacht. Allen Herrschaften dieser Welt, seien es imperatorische oder theokratische, ist damit die Legi-

<sup>9</sup> Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1976, 151–235; 261–277.

<sup>10</sup> Hengel, a. a. O., 308–319.

timität entzogen. „Nicht der Nomos, sondern der durch den Nomos ans Kreuz Geschlagene ist der Imperator!“ Diese negative politische Theologie ist für Rom weitaus gefährlicher, da sie die messianische Revolte universalisiert. Die Position des Paulus impliziert keine positive politische Form. Deshalb können sich alle unterdrückten Völker und Gruppen mit ihr identifizieren. Taubes bezieht sich auf einen Aphorismus Nietzsches im 1. Buch der „Morgenröte“ („Der erste Christ“, §68). Dort wird auf Paulus' Strategie der Delegitimierung hingewiesen. Paulus hebt das jüdische Gesetz dadurch auf, daß er es mit Sünde und Welt gleichsetzt. In unmittelbarer Nachbarschaft dieses Aphorismus steht bei Nietzsche der andere, der die Delegitimierungsstrategie der unterdrückten Völker beschreibt. Die Rede ist von der „christlichen Rache an Rom“ (§71), die darin besteht, daß sie Rom mit Welt und Sünde gleichsetzt. Diese beiden Aphorismen Nietzsches weisen auf die analoge Struktur hin zwischen der Gesetzeskritik des Paulus gegenüber den Juden einerseits und der Rebellion der unterdrückten Völker gegenüber Rom andererseits. Gegen eine Politik, die die römische Herrschaft als Schutzmacht der eigenen nationalen Traditionen (*patrioi nomoi; mos majorum*) anerkennt und diese als religio licita in ihr imperiales Konzept einmeindet, macht Paulus seine negative politische Theologie geltend, die die rahmende weltliche Ordnungsmacht selbst aus den Angeln hebt. Sie untergräbt die Funktion des Gesetzes als Ordnungsmacht, sei es im Rahmen einer Herrschafts-, Kirchen- oder Naturordnung.

**Messianische Logik: Vorbemerkung.** – Beim Vortrag seiner Vorlesungen in der FEST nahm Taubes einen zweifachen Anlauf. Er gab am ersten Tag eine autobiographische Einführung und holte die thematische Einführung am nächsten Tag nach. In der vorliegenden Fassung haben wir seinen ursprünglichen Plan rekonstruiert und beide Anläufe zu einer umfassenden Einführung verbunden. Die Einführung in das Thema und die wissenschaftsgeschichtliche Verortung der von Taubes bezogenen Position kreist um eine Neubestimmung des Begriffs „Glaube“ bei Paulus. Es geht

hier nicht um den Glauben an Gott – daß es ihn gibt, daß er der Schöpfer ist, daß er seine Verheißungen erfüllt –, sondern um den Glauben an den Messias, das heißt, daß der am Kreuz schimpflich hingerichtete Jeschu ben Joseph der Messias ist. Dieser Glaube als die höchste der von der menschlichen Seele zu erbringenden Leistungen ist es, der die „Werke“ aufwiegt, wobei aus jüdischer Sicht nicht an die frommen Werke der Wohltätigkeit gedacht ist, sondern an die Erfüllung der Gebote, allen voran die Beschneidung. Der griechische Begriff *pistis*, den Paulus verwendet, bringt diese Bedeutung nicht aus der griechischen Sprachgeschichte mit, sondern empfängt sie im Horizont des jüdischen Messianismus. Taubes selbst sprach im Hinblick auf diese spezifische, die vorgefundenen Begriffe umprägende Sinnkonstruktion von „messianischer Logik“. Systematisch gehört dieser Entwurf einer „messianischen Logik“ in den Zusammenhang des großen Kapitels „Pneuma“, das Taubes in der dritten seiner Vorlesungen entfaltete. In den folgenden Abschnitten werden einige Grundbegriffe dieser messianischen Logik näher erläutert.

**Emuna versus pistis.** – In der Wirkungsgeschichte des Paulus hat man die entscheidende Qualität seiner Position in der Haltung der Pistis gesehen, die den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott setzt. Sie wird als „Glaube“ den „Werken“ entgegengestellt, die in anderen Religionen erbracht werden müssen, um das Heil zu erwerben. In der Szene der Konversion des Paulus vom fanatischen Pharisäismus zum Evangelium in der Apostelgeschichte stoßen die beiden kontrastierenden Glaubensweisen aufeinander: Der verzweifelte Versuch des Menschen, sich durch Leistung vor Gott bzw. seinem Ideal zu behaupten, und die Möglichkeit, Gnade und Liebe als unverdientes göttliches Geschenk zu empfangen. Buber hat gegen diese im Rahmen christlicher Dogmatik konstruierte Opposition Widerspruch eingelegt. Das Judentum ist nicht das Paradigma menschlicher Selbstgerechtigkeit. Im Zentrum steht vielmehr der Bundesgedanke, das Konzept einer Gemeinschaft, die sich von Gott aus eröffnet. Die Bundestreue (*emuna*) des Men-

schen, der sich in dieser Gottesbeziehung geborgen weiß, findet dann ihren Ausdruck in der Lebensgestaltung nach den Richtlinien der Thora. Bubers Bestimmung der Frühzeit Israels als Sitz im Leben dieser emunah-Religiosität ist freilich selbst von Vorstellungen der protestantischen Bibelkritik des 19. Jahrhunderts geprägt.<sup>11</sup> Taubes wiederum setzt sich ab von Bubers schlichter Gegenüberstellung von *emunah* als Ausdruck natürlicher Volkszugehörigkeit einerseits und *pistis* als „artfremdem“ griechischen Glaubensbegriff andererseits. Der Begriff „pistis“ ist, wie er deutlich macht, nicht griechisch, sondern messianisch.

**Das Paradox messianischer Erlösung und die Aufhebung des Gesetzes.** – Um das paulinische Paradox des rettenden Glaubens an den gekreuzigten Messias zu verdeutlichen, bezieht Taubes sich zunächst auf Kierkegaards Deutung der Aqeda (von hebr. *'aqad* „binden“ = *'aqedath Jitzchaq*, „die Bindung Isaaks“). Abrahams Bereitschaft, auf Gottes Befehl seinen Sohn Isaak zu opfern, ist für ihn das Paradigma eines Glaubens, der alle natürlichen Bindungen aufhebt. Der radikal lutherische Theologe beschreibt den Glauben Abrahams als privates Verhältnis des Individuums zum Absoluten, das die allgemeine Verbindlichkeit des Moralgesetzes transzendiert. Taubes dagegen interpretiert das Glaubensparadox aus den kollektiven Erfahrungen der jüdischen Geschichte, die sich in den Vorstellungen kultischer und messianischer Rechtfertigung niederschlagen. Die jüdische Tradition stellt typologische Zusammenhänge zwischen den Ritualen des großen Versöhnungstages, den Märtyrergeschichten, den Adamspekulationen und den eschatologischen Erlösungsmythen her. Die historische Leidenserfahrung des Judentums, die sich in den Martyrien exemplarisch konkretisiert, spiegelt sich auch in der Gestalt des

<sup>11</sup> So hat bereits Julius Wellhausen die altisraelitische Volksreligion, die vom Ethos der Propheten und des Dekalogs geprägt ist und an die Jesus anknüpft, den Heilsspekulationen des nachexilischen Judentums entgegengestellt; vgl. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1883.

Messias ben Joseph, dem Antitypus Isaaks. Dieser ‚priesterliche‘ Messias muß in den Kämpfen der Endzeit sterben, bevor der ‚königliche‘ Messias ben David die Ungläubigen besiegt und die Weltherrschaft des wahren Israel aufrichtet. Auch die Abfolge von Passion Jesu Christi und Parusie des Menschensohnes zum Gericht in den Evangelien und die Deutung Jesu Christi als eschatologischer Hohenpriester, der sich selbst opfert, im Hebräerbrief entstammen diesem Vorstellungskreis.

Die Rabbinen verbinden die Martyrien mit dem Schlachtopfer an Jom Kippur, das Gottes Erbarmen auf die Gemeinde lenkt, während der Sündenbock von Gottes Zorn vernichtet wird (vgl. den folgenden Abschnitt). Neu ist bei Paulus, daß er auch die kultische Opferung des Sündenbocks aus dem Jom-Kippur-Ritual messianisch interpretiert und mit den Vorstellungen des leidenden Messias und des Davidsohnes verbindet. Am Kreuz hat Gott Jesus Christus, „der ohne Sünde war, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit werden, die vor Gott gilt“ (2. Korinther 5, 21). Der Verbrechertod des Heiligen hebt die Unterscheidung von Rein und Unrein auf, welche die kultische Religiosität begründete. Das Paradox des Messias als Sündenbock bedeutet „des Gesetzes Ende“.

Wenn Taubes die paulinische Christologie mit dem Messianismus Sabbatai Zwis vergleicht, bezieht er sich detailliert auf Gershom Scholems umfangreiche Studie zu diesem Thema. Die Lehre des Kabbalisten Isaak Luria bildet den theologischen Hintergrund des sabbatianischen Heilsdramas. Nach Scholems Deutung spiegelt Lurias gnostischer Mythos vom Fall des göttlichen Lichtes in die Finsternis der Materie und seiner messianischen Erlösung das Trauma der Vertreibung der Juden aus Spanien. Auch Luria geht es um die Bedeutung des göttlichen Zorns. Diese Hypostase (*Din*) bildete sich aus, als sich das allumfassende göttliche *En-Sof* in sich selbst zurückzog, um Raum für die Schöpfung der Welt zu schaffen (*Zimzum*). Der exilierte Gott manifestiert sich in der Welt durch die *Sefirot*, in die er sein Licht emaniert. Die Schöpfung des Urmenschen (*Adam Kadmon*), des vollkommenen Repräsentanten Gottes, scheitert, weil

die Sefirot die göttliche Substanz nicht halten können. Aus den gefallenen Lichtfunken entstehen die Mächte des Bösen (*Kelipot*). Der Sündenfall verscherzt die Möglichkeit einer paradiesischen Neuordnung der Welt durch den Menschen. Der Zorn Gottes verselbständigt sich und wendet sich gegen die Schöpfung. Das kosmische Chaos, das durch den Bruch der Gefäße (*schabirat ha-kelim*) entstanden ist, begründet die Exilserfahrung Israels. An der Erlösung des göttlichen Lichtes aus seinem Exil und der Restitution der idealen Schöpfung (*Tikkun*) wirkt jeder fromme Jude mit, „indem er durch die Erfüllung der Gebote der Thora immer mehr das Böse vom Guten trennt“.<sup>12</sup> (Scholem, Sabbatai Zwi, S. 63). „Jedes der 613 Gebote des Gesetzes restituiert einen der 613 Teile des corpus mysticum des Uradam“ (Scholem, S. 61).

Die Soteriologie Sabbatai Zwis und seines Propheten Nathan von Gaza setzt sich von dem universellen Ritualismus Lurias ab. Nach Scholems Psychogramm war Sabbatai manisch-depressiv. Während er sich in den euphorisch-exaltierten Phasen seiner Krankheit als Messias erlebte, beging er in denen melancholischer Umnachtung die „befremdlichen (oder paradoxen) Handlungen“ gegen das religiöse Gesetz (Scholem, S. 153).

Wie Paulus bekehrt sich Nathan von Gaza aufgrund einer Vision zu seinem Messias, den er zugleich als leidenden Gottesknecht und endzeitlichen König deutet. Nathan setzt an die Stelle der erlösenden Funktion der „Werke des Gesetzes“, wie sie Luria annimmt, die Rechtfertigung durch den „reinen Glauben“ an den Messias (Scholem, S. 303). Er bezieht sich dabei wie Paulus in Römer 1, 17 auf Habakuk 2, 4. Während Paulus den Wortlaut „der Gerechte wird aus dem Glauben leben“ zitiert, betont Nathan noch stärker das „sola fide“-Prinzip: „Der, dessen Seele durch Glauben gerechtfertigt wird, wird leben“ (Scholem, S. 305).

Die Konversion Sabbatai Zwis zum Unglauben paßt in das antinomistische Deutungsschema. Wie bei Paulus in

<sup>12</sup> G. Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt 1992, S. 63

2. Korinther 5, 21 ist es das paradoxe Amt des Messias, als Reiner unrein zu werden, um die Unreinen heilig zu machen (Scholem, S. 887). Denn wegen der kosmischen Dimensionen des Bösen ist seine kultische Trennung vom Guten unmöglich. Das Gesetz schreibt das Nebeneinander von Gut und Böse fest. Das Gute muß sich aber vollständig mit dem Bösen identifizieren, um es dialektisch im En-Soph aufzuheben. Diese All-Versöhnung überschreitet die Thora als Definition Israels und gipfelt in der Erlösung Jesu, den Nathan in rabbinischer Tradition als größten Sünder betrachtet. Der messianische Adam geht aus der gefallenen göttlichen Substanz (Kelipa) hervor, die Nathan mit dem Leib Christi identifiziert. Als Überbietung der Paradoxie eines gekreuzigten Messias setzt Nathan mit Sabbatai Zwi den Messias ein, der zum Islam übertritt.

**Jom Kippur.** – Um die seelische Krise des Paulus zu rekonstruieren, die mit der Gründung des neuen Gottesvolkes verbunden ist, schaltet Taubes einen gewichtigen Exkurs über das jüdische Ritual des Jom Kippur ein. Die Opferlogik des Jom Kippur steht in ihrer Paradoxie der messianischen Logik nicht nach. In diesem Ritual steht das göttliche Weltgericht im Zentrum. Die wichtigsten Protagonisten sind die gegensätzlichen göttlichen Affekte Zorn und Erbarmen. Taubes interessiert bei seiner Darstellung des Jom-Kippur-Rituals vor allem die Analogie Paulus – Mose. Der Apostel hat sich literarisch selbst nach dem ersten Gründer des Gottesvolkes stilisiert, und er spielt dabei auf jene biblischen Texte an, deren synagogale Rezitation für das Diasporajudentum von jeher im Mittelpunkt des religiösen Festes stand. Die Opferhandlung, die im Tempel stattfand, wird für die Exilsgemeinden durch die synagogale Schriftlesung des entsprechenden Kultgesetzes in 3. Mose 16 symbolisch vergegenwärtigt. Die Zeremonie, die aus einem Substitutions- und einem Eliminationsritus besteht, wird durch die Schriftlesung literarisch transformiert. Das Schlachtopfer (der Substitutionsritus), das stellvertretend sein Blut für das Leben der Sünder gibt, wiederholt die Opferung Isaaks. Der Preisgabe des Sündenbocks (Eliminationsritus), die als

Versenkung des Bösen im Wasser inszeniert wird, entspricht die für diesen Tag bestimmte Prophetenlesung des Buches Jona. Die Mythen, die den beiden Opferszenen zugrunde liegen, haben eine entgegengesetzte Struktur: Isaak ergibt sich als Märtyrer in den Willen Gottes, während Jona Exil und Tod auf sich nehmen will, um seinen eigenen Willen gegen Gott zu behaupten. Die Texte über Mose und Jona, auf die Paulus in der Apologie seiner Position zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk Bezug nimmt, sind einander spiegelbildlich zugeordnet. Die Ausgangssituation bei Mose ist der Abfall des Volkes vom Bund. In 2. Mose 32 ff. weisen die Israeliten das Gesetz zurück, indem sie sich dem Götzendienst zuwenden. In 4. Mose 13 ff. wollen sie auf das Gelobte Land verzichten und nach Ägypten zurückkehren. Nach dem Grundsatz, daß Sünde den Zorn Gottes provoziert und den Tod verdient, Gerechtigkeit aber Gott gnädig stimmt, der das Leben des Guten segnet, soll das Volk vernichtet, Mose dagegen erwählt werden. Der Erwählte soll seinem halsstarrigen Volk das Gericht ankündigen. Mose widersetzt sich jedoch diesem Ansinnen Gottes und will lieber den Tod auf sich nehmen, womit er die geltende Vorstellung von Gerechtigkeit (Tun-Ergehen-Zusammenhang) in paradoxer Weise durchbricht. Mose beruft sich vor Gott auf dessen Verheißungen an die Väter und errettendes Handeln an Israel. Durch den Schwur der Vernichtung würden diese heilsgeschichtlichen Verpflichtungen Gottes gebrochen, seine Glaubwürdigkeit und Treue (emunah), ja seine Identität in Frage gestellt. Mose vertraut als Erwählter jedoch auf Gottes Erbarmen, wenn er in der Rechtfertigung des Volkes bis zum Äußersten geht, nämlich in den stellvertretenden Tod des Gerechten, den Gott nicht einfach hinnehmen kann, wenn er sich treu bleiben will: „Nun vergib ihnen ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich auch aus deinem Buche, das du geschrieben hast.“ (2. Mose 32, 32). Der Gerechte, der ein Attribut Gottes verkörpert, kann durch Fürbitte den göttlichen Willen beeinflussen. Das Gebet hat die theurgische Kraft, Gottes Zorn zu besänftigen und Gottes Erbarmen zu beschwören. Die Gerechtigkeit Gottes jedoch fordert von den begnadig-

ten Sündern zumindest symbolische Buße, die das Gedächtnis des Unrechts über die Generationen hinweg festhält. Das rituelle Fasten am Jom Kippur, das der Bundesmittler vierzig Tage lang auf sich nimmt (2. Mose 34, 28), entspricht der vierzigjährigen Wüstenwanderung der Kinder Israels. Die Gemeinschaft in der Verheißung schließt Solidarität in der Schuld ein, wie auch Sühne Teil der Versöhnung ist.

Im Buch Jona steht am Anfang die Sünde der Heiden, verkörpert durch Ninive, Hauptstadt des assyrischen Imperiums und politischer Todfeind Israels. Dieser Stadt soll der Prophet das Gericht ankündigen. Jona widersetzt sich dieser Berufung, weil er das Erbarmen Gottes mit den reuigen Sündern fürchtet. Er will verhindern, daß er als Repräsentant des göttlichen Zorns in Unrecht gesetzt wird. Die Rollen sind hier umgekehrt besetzt wie im Mose-Drama. Jona will lieber sterben als die Heiden gerettet sehen, die sich einer vierzigtägigen Bußzeit unterzogen haben. Gott stellt Jonas Recht auf Zorn in Frage, indem er ihn an die Verpflichtung erinnert, die der Schöpfer allen Lebewesen gegenüber eingegangen ist.

Taubes zieht das Jom-Kippur-Drama als Hintergrund für die Selbstdeutung des Paulus heran. In 2. Mose 32 sieht Taubes die Urszene, die sowohl dem Jom-Kippur-Ritual zugrunde liegt als auch die Situation des Paulus bestimmt. Den Gotteszorn, der durch die Zurückweisung des Messias ausgelöst wird, stellt er in eine Reihe mit dem Gotteszorn über die Zurückweisung des Gesetzes (Goldenes Kalb und Kundschafter-Episode). Wie Mose steht auch Paulus am Nullpunkt der Gottesbeziehung Israels. Dieser Nullpunkt der Suspendierung aller geltenden Beziehungen und ihrer Kontinuität wird für Paulus zum Ort der Neugründung des Gottesvolkes. Darin wird er zum Antitypus des Mose, der Gott zustimmen vermochte und ihn dazu bewegte, am ursprünglichen Bund mit dem Volk festzuhalten. Paulus wird in dem historischen Augenblick zum Propheten der Heiden berufen, in dem Israel den neuen Bund Gottes abgelehnt hat. Er kündigt wie Jona der heidnischen Metropole den Zorn Gottes und das Todesurteil im Gericht über ihre

Sünden an (Römer 1, 28–2, 10). Durch den Glauben an den Messias ist jedoch noch Umkehr und Rettung möglich. Paulus, der die Vision eines neuen Gottesvolkes hat, gehört jedoch weiterhin dem alten an. Durch diese Loyalität gerät er in einen Schuldkonflikt. Deshalb muß er sich rechtfertigen, indem er die alte Rolle des Mose im Drama um die Rettung Israels noch einmal spielt. Für das gefallene Bundesvolk ist er bereit, vom messianischen Heil wieder ausgeschlossen zu werden und die Rolle des leidenden Gerechten, des Sündenbocks (*Anathema*), zu tragen, der den Zorn Gottes neutralisiert. Wie Mose beruft er sich auf die Verheißungen an die Väter und das wahre Israel, das sich bereits bekehrt hat, wie Mose will er die heilsgeschichtliche Kontinuität erzwingen. Die Verstockung der Juden versteht Paulus als eine Strafe, mit der Gott ihnen bis zur endzeitlichen Erlösung des ganzen Volkes (*pas Israel*) eine begrenzte Bußzeit auferlegt.

**Pneuma.** – Der griechische Begriff *pneuma* erfährt im Horizont der messianischen Logik eine ebenso radikale Umprägung wie der Begriff *pistis*. Das gilt im übrigen ebenso für die traditionellen hebräischen Begriffe *ruach* und *emunah*. Wie im Falle von *pistis*/Glaube versucht Taubes auch im Falle von *pneuma*/Geist den Begriff von allen anachronistischen Anreicherungen zu befreien, die er im Laufe der christlich-abendländischen Geschichte angesammelt hat, und aus der geschichtlichen Situation des Paulus heraus zu verstehen. Der Gegenüberstellung von Glauben und Werken entspricht im Falle von *pneuma* die Gegenüberstellung von pneumatischer und natürlicher Ordnung. Aus dem Prinzip *pneuma* gewinnt Paulus die Freiheit, sich über ethnische Bindungen hinwegzusetzen und auf diese Weise Moses zu überbieten.

Taubes geht es um eine Rettung des Prinzips *Pneuma* angesichts der in der europäischen Geistesgeschichte manifest gewordenen und von Marx, Nietzsche und Freud herausgestellten „Blamage“ des Geistes. Dafür rekurriert er überraschenderweise auf das von der protestantischen Bibelkritik verworfene Auslegungsverfahren der Allegorese. Paulus ist der erste Virtuose der allegorischen Lektüre, die

er nicht nur zu legitimatorischen Zwecken einsetzt (das ist der Vorwurf Nietzsches gegen das Christentum), sondern zur Fortsetzung und Steigerung des zentralen jüdischen Anliegens, des Gottesbundes. Seine allegorische Lektüre ist keine Hermeneutik des Besserwissens, keine Umdeutung des manifesten Textsinns aus der Retrospektive einer erfüllten Wahrheit heraus (wie bei den Kirchenvätern), sondern eine Strategie der Auffüllung von Lücken, die er im Text entdeckt und die ihm anzeigen, daß hier etwas noch nicht zu seinem Ende gekommen ist. Wie die allegorische Lektüre den Textsinn transzendiert, so übersteigt die pneumatische Logik die natürliche Ordnung des Gegebenen. Für Paulus' Programm der Universalisierung ist das *Pneuma* die entscheidende Kategorie, um den Bestand und normativen Anspruch der Überlieferung und die ethnischen Grenzen des Gottesvolkes zu transzendieren. Wenn Paulus, wie Taubes hervorhebt, in Römer 9–11 eine ungewöhnliche Massierung von Zitaten aufführt, so sind dies keineswegs ausschließlich Buch- und Schriftzitate, sondern auch, wie Taubes am Rande bemerkt, aus der lebendigen liturgischen Praxis entlehnte Formeln. Damit weist er die Verankerung des Paulus in der lebendigen jüdischen Tradition nach und beleuchtet damit eine wesentliche Seite des Apostels, die die theologische Exegese in dieser Form bisher nicht zu Gesicht bekommen konnte.

**Die Decke des Mose.** – Paulus muß die Gründung seines universalen Gottesvolkes auf der Rechtsgrundlage des alten Bundes vollziehen. Dabei wendet er ein typologisches Interpretationsverfahren an. Diese Legitimationsstrategie entfaltet er 2. Korinther 3 als Auslegung jenes Textstückes, das auf die Jom-Kippur-Liturgie folgt. In 2. Mose 34 wird erzählt, wie Mose auf das Geheiß Gottes die steinernen Gesetzestafeln verfertigt und wie bei der Rückkehr vom Sinai das Volk die Herrlichkeit Gottes nicht ertragen kann, die vom Antlitz des Mose widerstrahlt. Daß Mose sein Antlitz verhüllt, sobald seine Mittlerfunktion beendet ist, ist für Paulus ein Zeichen, daß die göttliche Offenbarung im jüdischen Kultgesetz defizient und vorläufig ist. Dagegen stellt

er die Epiphanie Gottes im Auferstandenen als eschatologisch gültige dar, deren Herrlichkeit nicht nur Mose, sondern das ganze Volk verklärt.

**Feinde und Liebesgebot.** – Paulus gibt sich große Mühe, den Eindruck zu vermeiden, daß mit der Schaffung des neuen Gottesvolkes eine negative Ausgrenzung der Juden als des alten Gottesvolkes verbunden ist. Für die Juden, die das Evangelium nicht annehmen, verwendet er den starken Ausdruck „Feinde“. (Römer 11, 28. Das *echthroi* des griechischen Textes wird von der Vulgata mit *inimici*, – und nicht wie Carl Schmitt meint mit *hostes* – übersetzt.) Noch im gleichen Satz verwandelt er diesen Begriff wieder in „Geliebte“, um damit den älteren Heilsanspruch Israels auszudrücken.

Taubes' Paulus-Lektüre hebt sich in diesem Punkt stark von der Wirkungsgeschichte des Römerbriefs ab, in die ganz andere theologische und politische Aussagen über den Feindbegriff eingegangen sind. Für Carl Schmitt ist der Feind „existentiell etwas Anderes und Fremdes. Der Kern des Politischen ist nicht Feindschaft schlechthin, sondern die Unterscheidung zwischen Freund und Feind“<sup>13</sup>. Für Schmitt definiert sich die *ecclesia* des Paulus dadurch, daß sie die Juden zu ihren Feinden erklärt. Taubes entgegnet ihm an dieser Stelle, daß im selben Satz „Feinde“ und „Geliebte“ nebeneinanderstehen: „Sie sind Feinde Gottes um Christi willen (darauf stützt sich Schmitts Deutung), aber Geliebte um der Väter willen.“ Dieser Zusatz bedeutet, daß die Liebesgeschichte zwischen Gott und Israel älter als das Christentum ist und durch dieses nicht unterbrochen, geschweige denn beendet wird. Darüber hinaus ist die Feindschaft Gottes – weil die Juden seinen Sohn zurückgewiesen haben – selbst ein Teil dieser Liebesgeschichte. Das bedeutet aber nicht die Verwerfung der Juden um der Heiden willen. Die Erwählung der Heiden ist vielmehr nur eine Episode in der Bemühung Gottes um die Rückgewinnung

<sup>13</sup> Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Berlin 1975, 93.

seines Volkes, das auf diese Weise, wie der Text sagt, „eifersüchtig“ gemacht werden soll. Durch die Hinzuführung der Heiden ist das Volk allerdings neu definiert; es ist nicht mehr politisch definiert (im Sinne von Schmitts Feindbegriff), sondern umfaßt alle Menschen als *pas Israel*.

Das neue Israel hat zwar keine Feinde mehr, wird aber von außen als Feind wahrgenommen und der politischen Definition unterworfen. Wie geht man mit dieser Situation um? In diesen Kontext gehört Taubes' Auslegung des Gebots der Feindesliebe. Er bezieht sich hier auf Karl Barth, der den Feind nicht politisch versteht wie Schmitt, sondern theologisch als „absolute Größe“<sup>14</sup>. Für Barth offenbart sich Gott auf paradoxe Weise auch im Feind. Am Feind erfahren wir die Gerechtigkeit Gottes „in ihrer ganzen Ferne, Fremde, und Untunlichkeit, sie erscheint an ihm nur in ihrer völligen Abwesenheit, nur als Zorn Gottes, Gott selbst ganz und gar nur als *deus absconditus*“<sup>15</sup>. Deshalb ist der Feind, sind die Verfolger der Christen ins Gebet der *ecclesia* einzuschließen (Römer 12, 14). Für Barth ist unter eschatologischem Vorbehalt positive wie negative politische Theologie das Böse, also die bestehenden Machtverhältnisse ebenso wie ihr Umsturz im Namen einer „wahren“ Ordnung. In beiden Formen politischer Theologie drückt sich für Barth ein menschlicher Machtwille aus, der die Fremdheit Gottes nicht anerkennen will. Er trifft sich hier mit Bloch und Benjamin in seiner Kritik der Theokratie<sup>16</sup>. Barth sieht die „große negative Möglichkeit des Christen“, die in Römer 13, 11–14 entfaltet wird, darin, daß „die wahre Revolution von Gott stammt“ und deshalb allen irdischen Instanzen ihre Legitimität entzieht. Die große „positive Möglichkeit“, von der Römer 13, 8–10 spricht, ist für Barth die Liebe als Erfahrung Gottes. Feind und Liebe sind für Barth komplementäre Formen der Gotteserfahrung: im Feind offenbart sich Gott als der Andere im Einen, das heißt als Erfahrung der Gottesferne in dieser Welt; in der Liebe of-

<sup>14</sup> Karl Barth, *Römerbrief*, Zürich 1984, S. 456.

<sup>15</sup> Ders., *Römerbrief*, 458

<sup>16</sup> Ders., *Römerbrief*, 461–464

fenbart sich Gott als der Eine im Anderen. Während der Feind die Grenze zwischen Gott und Welt in seiner Abwesenheit fühlbar macht, hebt die Liebe diese Grenze auf und gibt seine Anwesenheit zu erkennen. Die Gesamtheit der Gottesoffenbarung wird deshalb in der paradoxalen Figur der Feindes-Liebe möglich, die Gottes Anwesenheit und Abwesenheit zugleich erfahrbar macht. In der Feindesliebe realisiert sich das *pas Israel*, das sich dem Begriff des Politischen entzieht.

Von der Römerbrief-Exegese Karl Barths trennt Taubes freilich sein emphatischer Bezug auf die Strategie der negativen politischen Theologie. Er hält im Gegensatz zu Barth fest an einer weltpolitischen Dimension, die er aber nicht, wie Schmitt, über den Begriff des Feindes definiert, sondern über den des Ver-Bundes. Die paulinische *Ekklesia* versteht sich nicht als eine autarke, sich gegen andere Gemeinschaften wehrhaft abgrenzende Polis, sondern als eine neue, universale Weltordnung. Dadurch gerät sie mit dem *Imperium Romanum*, das denselben Anspruch verkörpert, in Konflikt.

Die neue politische Ordnung wird konstituiert durch die Liebe in ihren beiden Formen der Nächstenliebe (nach innen) und der Feindesliebe (nach außen). Großes Gewicht legt Taubes in diesem Zusammenhang auf die paulinische Reduktion des Doppelgebots Jesu, der den Inhalt sämtlicher 613 Gesetze der Thora auf die Gottes- und Nächstenliebe zurückgeführt hatte. Paulus macht aus den beiden Geboten Jesu das eine Gebot der Nächstenliebe. Dieser Schritt läßt sich nach Taubes nur verstehen aus der Perspektive des Gottesvolk-Gründers, dem es in erster Linie nicht um individuelle Erlösung geht, sondern um die Gründung eines neuen Gottesvolkes. Dieses Gottesvolk wird von Paulus nicht als Theokratie gedacht, sondern als Konstitution eines Sozialkörpers, den er als „Leib in Christo“ imaginiert. Daß Nächstenliebe und Gottesliebe bei Paulus eins sind, wird deutlich, wenn man die Erkenntnislehre von 1. Korinther 13 mit heranzieht. Dort beschreibt Paulus die eschatologische Schau Gottes als wechselseitiges Erkennen und legt so dem griechischen Terminus *Gnosis* die Bedeutung des hebräi-

schen *jada* („erkennen“) bei, das geschlechtliche Vereinigung konnotiert. Das Medium dieser Gotteserkenntnis ist die Gemeinde als Leib Christi, der Ver-Bund als „Korporation“. Deshalb braucht der Einzelne nicht alle Weisheit, alle Erkenntnis und allen Glauben, sondern vor allem die Liebe zum Nächsten, durch die er zum Leib Christi gehört und so am pneumatischen Leib Gottes Anteil hat.

## II. Wirkungen

### Paulus und die Moderne

Die Pointe und das verbindende Element der folgenden Abschnitte besteht darin, die Gestalt des Paulus in eine direkte Konstellation zu setzen mit Positionen, die für die Dilemmatik der Moderne besonders signifikant sind. Dabei interessiert sich Taubes für solche Denker, die die Säkularisierungsprobleme der Moderne sowohl unter den Prämissen der Transzendenz als auch der Immanenz behandeln. Es wäre ein Irrtum, zu vermuten, daß sich die Wirkungsgeschichte des Paulus ausschließlich in der Geschichte der theologischen Auseinandersetzung abspielt. Taubes weist seine viel tiefere und beunruhigendere Virulenz im Denken jener unabhängigen kritischen Geister nach, die für die Urgeschichte der Moderne grundlegend geworden sind.

**Marcion.** – Taubes hat als Hintergrund und möglichen Sitz im Leben der paulinischen Rechtfertigungslehre das Jom-Kippur-Ritual einbezogen, in dem sowohl der Zorn als auch das Erbarmen Gottes seinen Ort haben. Die Wirkungsgeschichte dessen, was nach Paulus ‚Christentum‘ heißen sollte, hat jedoch gerade diesen Zusammenhang auseinandergerissen. An die Stelle der ambivalenten Dialektik von Zorn und Erbarmen trat die Vereindeutigung durch Ausdifferenzierung und Polarisierung. Das Paradigma dieses Schrittes ist die gnostische Konzeption des Marcion. Den eschatologischen Nihilismus, den Paulus gegen das römische Impe-

rium wendet, wendet Marcion auf das nunmehr ‚Alte Testament‘ an. Jahwe, der diese Welt geschaffen hat, wird mit seinem Gesetz den Mächten dieser Welt gleichgestellt, die mit dem neuen Äon untergehen. Aus dieser Welt kann nur ein Gott erretten, der ganz außerhalb ihrer steht und sich doch den Menschen durch den Erlöser offenbart hat. Marcion stellt das jesuanische Evangelium der errettenden Liebe in einen unversöhnlichen Gegensatz zum Alten Testament, das den Zorn Gottes in seinen Wirkungen dokumentiert.

Marcion ist nicht nur derjenige, der die Zorn-Erbarmen-Ambivalenz Gottes auseinanderbricht, er ist auch derjenige, der die moderne Individualisierung in der Wirkungsgeschichte des Paulus vorbereitet. Gnosis, der Akt der Erkenntnis, wird von Marcion vollständig von der paulinischen Frage leibhaftiger Gemeinschaft (Gottesvolk) abgelöst. Das Evangelium wird auf das Individuum als Glaubens- und Erkenntnisobjekt bezogen, das einem transzendenten Gott unmittelbar gegenübersteht. Der Marcionismus hat die Paulusrezeption nachhaltig beeinflusst, indem er die polemische Opposition von christlichem Evangelium oder *deus revelatus* einerseits und jüdischem Gesetz oder *deus absconditus* etabliert hat. Wie stark Marcion in der Moderne, insbesondere in der Geschichte des Christentums im 19. Jahrhundert nachgewirkt hat, zeigt das Buch von Theodosius Harnack<sup>17</sup>, das Taubes als ein wichtiges Dokument marcionitischer Denkstrukturen in der Theologiegeschichte der Neuzeit hervorhebt. „Gott als Schöpfer ist in Folge der Sünde nur mit seinem Zornwillen in der Welt gegenwärtig; seine Gerechtigkeit waltet in ihr nur als ‚richtende und strafende‘, seine ‚Gerichte‘ sind Gerichte des Zorns und der Verdammnis. Und wie Gott so ist nun auch sein Gesetz.“<sup>18</sup> Gesetz, Sünde und Tod sind die Feinde, gegen die Christus kämpfen mußte, als er das Evangelium der Liebe verkündete<sup>19</sup>. Der Sündenfall entspricht in dieser

<sup>17</sup> Theodosius Harnack, *Luthers Theologie*, Erlangen 1862 / Nachdr. Amsterdam 1969.

<sup>18</sup> A. a. O., Bd. 1, 525.

<sup>19</sup> A. a. O., Bd. 1, 537.

Konzeption der Schöpfung der materiellen Welt bei Marcion: Er grenzt zwei gegensätzliche göttliche Manifestationen voneinander ab.

Die Konsequenzen dieser Theologie werden bei dem Sohn, Adolf v. Harnack, vollends deutlich.<sup>20</sup> Taubes zitiert den Text, in dem dieser fordert, das Alte Testament in der evangelischen Kirche als kanonische Schrift abzuschaffen. In dem Kapitel „Marcions Christentum kirchengeschichtlich und religionsphilosophisch beleuchtet“ legt Harnack die untergründige Wirkungsgeschichte des Marcionismus frei, die von der Gnadenlehre des späten Augustin über Luthers Christologie bis zu den Versuchen des 19. Jahrhunderts führt, das „Wesen des Christentums“ zu bestimmen (Schleiermacher, Hegel, Tolstoi, Gorki). A. v. Harnack fragt sich, ob für eine christliche Theologie post Nietzsche nicht der Marcionismus „die gesuchte Lösung des größten Problems ist, d. h., ob die Kurve von den Propheten zu Jesus und Paulus sich nicht zutreffend nur in Marcion fortsetzt und ob die Religionsphilosophie sich nicht genötigt sehen muß, die Antithese ‚Gnade (neuer Geist und Freiheit) versus Welt (einschließlich der Moral)‘ als das letzte Wort anzuerkennen“ (S. 233). In seinem Antichrist hatte Nietzsche das Evangelium Jesu in seinem unmittelbaren Gottesverhältnis und der Liebe als letzter Lebensmöglichkeit abgespalten von Paulus, der das Gesetz der Moral aufgerichtet habe. Gegen Nietzsches Kritik des paulinischen Christentums beruft sich Harnack auf die konsequente Haltung des Marcion. Paulus habe zwar den Gegensatz ‚der Gerechtigkeit aus dem Glauben‘ und der ‚Gerechtigkeit aus den Werken‘ scharf durchdacht, aber geglaubt, mit unzureichenden Mitteln die Geltung des Alten Testaments als kanonische Urkunde festhalten zu können (S. 216). Marcions Religionsstiftung sei dagegen „vollkommen unjüdisch und ebenso unhellenisch. Kann es etwas Unhellenischeres geben als diesen völligen Verzicht auf die Kosmologie, die Metaphysik und das Ästhetische?“ (S. 225) In einer säkularisierten Welt, in der sich die

<sup>20</sup> A. v. Harnack, *Marcion – das Evangelium vom fremden Gott*, Berlin 1924, Nachdr. Darmstadt 1985.

Theologie auf die Suche nach einem überzeitlichen Kern der Religion macht, wird mit Hilfe von Marcions reduzierender Vereindeutigung das „Wesens des Christentums“ bloßgelegt. Damit kann das jüdische Erbe des Christentums ebenso wirkungsvoll annulliert wie der griechische Einfluß abgewehrt werden.

**Karl Barth und Carl Schmitt.** – Die Frage, die sich der christlichen Religion in der Moderne stellt, lautet: Wie läßt sich ihre transzendente Legitimation gegen den Pluralismus der Weltanschauungen sicherstellen? Karl Barth wendet sich mit einem emphatischen Begriff von Theologie gegen die liberale Religiosität Harnacks. Dessen aufgeklärte Position machte das „Wesen des Christentums“ am historischen Kern eines undogmatischen Evangeliums Jesu von der Vaterliebe Gottes, dem unendlichen Wert der einzelnen Seele und der Nächstenliebe fest. Das Kriterium ist für Barth dagegen allein das Wort Gottes an seine Kirche, zu dem der Mensch Stellung beziehen muß. Gegen Harnacks Hypostasierung eines historischen Jesusbildes zum Glaubensinhalt beruft er sich auf das paulinische Evangelium vom Gekreuzigten, an dem die Weisheit der Theologen scheitert.

Auch der Konvertit Erik Peterson kritisiert Harnacks Konzeption des Christentums als Gesinnungsgemeinschaft ohne institutionelle Form. Gegen Barths Neuorthodoxie wendet er aber ein, daß es im Protestantismus nach der Abschaffung des landesfürstlichen Kirchenregiments keine verbindliche Lehrinstanz mehr gibt. Nur die katholische Kirche kann für ihre dogmatische Entscheidung einen legitimen Öffentlichkeitsanspruch erheben, während für Barth Theologie „Notstandsmaßnahme“ bleibt, die sich auf den Geist verlassen muß, der das Wort Gottes in der evangelischen Predigt wirksam macht.<sup>21</sup>

Carl Schmitt versucht den Relativismus, das ideologische Dilemma der säkularen Welt, zu überwinden, indem er die beiden genannten theologischen Legitimationsmodelle mit

<sup>21</sup> Erik Peterson, „Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog“, in: Hochland, 30/1, 1932, S. 111–124.

einander verbindet und sie auf den Bereich des Politischen überträgt: Die Konzeption der Diktatur verbindet das charismatische Modell der Entscheidung über den Ausnahmezustand (Barth) mit dem ‚katholischen‘ Modell der Einheit von Herrschaftsform und Herrschaftsanspruch (Peterson). Bereits Max Weber hatte aufgezeigt, wie in einer revolutionären Situation eine außeralltägliche Führungsbegabung sich spontan legitimieren kann, wo die rationalen Verfahrensweisen der institutionalisierten demokratischen Herrschaft versagen. Schmitt spielt die charismatische Legitimität der Ausnahme (Wunder) gegen die regelhafte Legalität des Parlamentarismus aus und aktiviert damit auf seine Weise die paulinische Überbietungsformel von Geist und Gesetz. Nach Schmitt kann die sogenannte Legitimität der Neuzeit (Hans Blumenberg) stets nur eine Legalität als rationale Gesetzeskonformität beanspruchen, und nicht wirkliche Legitimität, da dieses Normensystem durch keine höhere Instanz begründet ist. Hinter der ‚Legitimität der Neuzeit‘ steht für ihn eine willkürliche Selbstermächtigung des Subjekts<sup>22</sup>. Blumenbergs Kritik an Schmitt wiederum richtet sich gegen dessen Versuch, politische Positionen durch metaphorische Strukturanalogien mit theologischen Dogmen zu legitimieren.<sup>23</sup> Schmitt allerdings, der die Begriffs-säkularisierung der Moderne negativ bewertet, hält an der sachlichen Einheit von Theologischem und Politischem fest.

**Benjamins „Nihilismus als Weltpolitik“ und Paulus’ Negative politische Theologie.** – Ausgehend von Benjamins „politisch-theologischem Fragment“, das Taubes entgegen der in der Werkausgabe vorausgesetzten Chronologie in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg datiert und vor dem Hintergrund dieser Erfahrung interpretiert, bringt er dessen „nihilistischen“ Begriff der Ordnung des Profanen mit der negativen politischen Theologie des Paulus in Zusammenhang. Zu Benjamins Konzeption von „Nihilismus als Welt-

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, 109 ff.

<sup>23</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1988, 99–114.

politik“ findet sich nach Taubes die engste Parallele bei Paulus und seinem Weltverhältnis des „Als-Ob-Nicht“ (*bos me<sup>24</sup>*). Die Parallele geht noch weiter. Auch Benjamins Begriff der Schöpfung bzw. Natur ist paulinisch. Das Streben nach Glück im Untergang bei Benjamin bezieht sich auf denselben Begriff der Schöpfung als Vergängnis, der bei Paulus als das „Seufzen der Kreatur“ erscheint. Benjamin ist für Taubes ein Pauliner, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens, weil er wie Paulus von der Heillosigkeit und Un-erlösbarkeit der Schöpfung ausgeht, und zwar im Gegensatz zu Adorno, der sich auf das ganz andere Als-Ob der Kunst im Sinne einer imaginären Möglichkeit der Erlösung beruft. Damit wird das Messianische zu einer verblaßten, „ins Ästhetische abgebogenen“ Kategorie. Und zweitens – dieses angekündigte „zweitens“ läßt Taubes hier wie so oft offen, aber es läßt sich aus dem Zusammenhang rekonstruieren – weil er, wie Paulus, der Ordnung des Profanen jede religiöse Bedeutung abspricht und zwischen Herrschaft und Heil einen unüberbrückbaren Trennungsstrich zieht.

**Immanenz und Ungleichheit.** – Für Denker wie Benjamin, Schmitt und Barth zeigt sich in der Krisis der säkularen Welt die Unverzichtbarkeit der Transzendenz. Demgegenüber bestehen Spinoza, Nietzsche und Freud auf der unhintergehbaren Immanenz der Wirklichkeit, in der metaphysische Instanzen wie Gott, Seele und Gericht negiert werden. Nietzsche erscheint in Taubes' Genealogie der Neuzeit nach Spinoza, der als erster die Immanenz der Wirklichkeit proklamiert hat (*deus sive natura*) und damit dem Menschen keine Entscheidung mehr abverlangt zwischen Welt und Transzendenz. Nietzsche erscheint bei Taubes als Anti-Pauliner, als Paulus-Antipode. Das wird an zwei Themen entfaltet, deren innerer Zusammenhang nicht ohne weiteres einleuchtet: der sozialen Ungleichheit und der kosmischen Immanenz. Die Ungleichheit der Menschen – die Unterdrückung der Schwachen durch die Starken –, die in griechischer

<sup>24</sup> 1. Korinther 7, 29–31.

Sicht nicht nur eine unabänderliche natürliche Gegebenheit darstellt, sondern geradezu die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Entfaltung zu höheren Stufen des Humanum, wird in christlicher Sicht umgewertet zu einer schweren Schuld und Verstrickung. Von dieser Schuld befreit nur die Gleichheit, die „von außen“ kommt: als Gleichheit vor Gott oder, paulinisch, als Gleichheit in Christo. Moral läßt sich nur transzendent fundieren, als Verantwortung gegenüber einem außerweltlichen Beobachter und Richter. Nietzsche denunziert diese transzendent fundierte Moral als „Ressentiment“ der Priester gegenüber der natürlichen Rangordnung des Lebens. Dem stellt Nietzsche seine These von der „Unschuld des Werdens“ entgegen. In einem immanenten Kosmos gelten die Rangordnungen und Werte des Lebens. So wie der jüdische Monotheismus diese Werte auf den Kopf gestellt hat – und als Exponent dieser „Sklavenmoral“ gilt ihm Paulus –, so zieht Nietzsche aus der Negation der Transzendenz – dem Tod Gottes – die Konsequenz einer Rückkehr zum vorsokratischen Weltbild, das er als aristokratisch und tragisch stilisiert. Im intranszendenten Weltbild Nietzsches erfüllt sich das Humanum ohne Bezugnahme auf die Transzendenz: im Übermenschen. Für die christliche Definition des Menschen erfüllt sich das Humanum in der Ekklesia, die zur Transzendenz hin offen ist.

Nietzsches von Taubes hervorgehobene Schlüsselworte sind „Décadence“ und „Schuld“. Beide markieren das Dilemma der Moderne, die nach ihrem Selbstverständnis freilich glaubt, diesen Bedingungen entkommen zu sein. Freud und Nietzsche verbindet das ‚moderne‘ Programm einer „Erlösung von aller Schuld“<sup>25</sup>. Beide verstehen Schuld als eine kulturelle Konstruktion, deren Ursprung sie allerdings unterschiedlich einschätzen. Für Nietzsche resultiert Schuld aus der Verdrängung der leiblichen Wirklichkeit im Namen einer Moral und Metaphysik; für Freud entsteht sie aus der

<sup>25</sup> F. Nietzsche, „Die Erlösung von aller Schuld“, in: *Werke in drei Bänden*, III, 820–824.

Verdrängung jenes Gewaltaktes, der die soziale Ordnung begründet.

**Tradition und Gedächtnis.** – Die Ausführungen zu Freud bildeten den Abschluß der Heidelberger Paulus-Vorlesungen. Sie müssen wie die Seiten zu Nietzsche als ein Fragment betrachtet werden. Unter das Thema „Tradition und Gedächtnis“ hatte Taubes das Hermeneutische Colloquium gestellt, das sich im Sommersemester 1986, dem letzten seiner Berliner Lehrtätigkeit, mit Freuds Moses-Buch beschäftigte. Man darf daher vermuten, daß dieses Thema auch das Zentrum der Heidelberger Vorlesung bilden sollte. Die harschen Worte, mit denen Taubes eine rein historische Auseinandersetzung mit Freuds Thesen abwehrt, zeigen, daß es ihm vielmehr auf eine religionstheoretische Würdigung ankam und daß er, aller Unhaltbarkeit der historischen Rekonstruktionen zum Trotz, den religionstheoretischen Positionen Freuds eine tiefe Einsicht zuerkannte. Den Kern dieser Position bildet die These, daß Religion keine Sache der Tradition, sondern der kollektiven Erinnerung ist. „Der Zwangscharakter, der den religiösen Phänomenen zukommt“<sup>26</sup> läßt sich mit dem Begriff der Tradition nicht erklären. In diesem Zusammenhang entwickelt Freud seine Theorie von der „Wiederkehr des Verdrängten“ und schreibt: „Ich meine, die Übereinstimmung zwischen dem Individuum und der Masse ist in diesem Punkte eine fast vollkommene, auch in den Massen bleibt der Eindruck der Vergangenheit in unbewußten Erinnerungsspuren erhalten“.<sup>27</sup> Während der Begriff der Tradition sich nur auf die *bewußte* kulturelle Arbeit und Technik der Aufnahme und Weitergabe von Überlieferung bezieht, umgreift der Begriff des Gedächtnisses auch das *unbewußte* Seelenleben der Gruppe, nicht im Sinne von C. G. Jungs „kollektivem Unbewußten“, sondern in dem Sinne, in dem „der Inhalt des

<sup>26</sup> Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke XVI (1939), 208; Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1992, 53.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 201.

Unbewußten ja überhaupt kollektiv ist, allgemeiner Besitz des Menschen“.<sup>28</sup> Aus dieser Sphäre bezieht die religiöse Überlieferung ihre zwingende Kraft. Sie liegt, mit den Worten des Historikers Y. Ch. Yerushalmi, „in der Wiederkehr des Verdrängten, in der Aktivierung bisher unbewußter Erinnerungen an reale Ereignisse der fernen Vergangenheit“.<sup>29</sup> Auf diesen religionstheoretischen Kern der Moses-Studie von Freud, wie ihn jetzt Yerushalmi in seinem Freud-Buch herausgearbeitet hat, zielte zweifellos auch Taubes' Freud-Interpretation.

Während aber Yerushalmi wie andere Freud-Interpreten vor ihm davon ausgehen, daß Freud sich insgeheim mit Moses identifizierte, vertritt Taubes die Auffassung, daß Paulus, nicht Moses, die eigentliche Identifikationsfigur Freuds war. Im Vorlesungsverzeichnis kommentiert er das Colloquium über Freuds Moses-Buch mit folgenden Sätzen: „Sensible Interpreten haben in Freuds später Moses-Studie immer wieder autobiographische Züge aufgespürt, ließen sich aber von der Urvatergestalt des Moses blenden. Denn, so die Forschungsthese des Hermeneutischen Colloquiums, nicht in Moses, sondern in Paulus, für dessen ‚echt jüdischen Charakter‘ er tiefe Sympathie bezeugte, hat sich Freud gespiegelt. Unter der Hülle der Psychopathographie des Manns Moses entwickelt Freud eine Theorie des Gedächtnisses und der Tradition. Seine Analyse religionsgeschichtlicher Prozesse der Wiederkehr von Verdrängtem konstituiert einen sehr vielschichtigen Begriff historischer Wahrheit.“ Damit werden die beiden thematischen Komplexe umrissen, die wohl auch der Freud-Vorlesung zugrunde liegen sollten: „Freud als zweiter Paulus (und nicht Moses)“ und „Religion als Gedächtnis (und nicht Tradition)“. Die Frage bleibt offen, wie diese beiden Themen miteinander zusammenhängen. Der Schnittpunkt der Themen liegt im Motiv der Aufhebung des Gesetzes. Dies verbindet ihn mit Paulus, nicht mit Moses. Ferner verbindet ihn mit Paulus die Einsicht, daß die Fragen des Gesetzes und die davon

<sup>28</sup> A. a. O., 241; Yerushalmi, 58 n. 51

<sup>29</sup> Yerushalmi, a. a. O., 58.

nicht zu trennenden Fragen der Schuld und des Zornes Gottes weit über den von unserem bewußten Willen ausgeleuchteten Horizont des Daseins hinausreichen – in die Tiefe der Geschichte und in die Tiefe der menschlichen Seele. In diesen Zusammenhang gehört der Nietzsche-Satz, mit dem Taubes die Brücke zu Freud schlägt: „Alle tieferen Menschen sind sich darin einmütig – es kommt Luther, Augustin, Paulus zum Bewußtsein –, daß unsere Moralität und deren Ereignisse nicht mit unserem bewußten Willen sich decken.“ Daher ist die Freudsche Religionstheorie mit ihrer Ersetzung der Tradition durch Erinnerung für Taubes wichtig. Weil es auch bei Freud zentral um die Verdrängung und Erinnerung von Schuld geht, läßt sich eine Beziehung herstellen zur paulinischen Konzeption der Erbsünde als eines die Menschheitsgeschichte umfassenden Verschuldungszusammenhangs. „Niemand seit Paulus und Augustin“, schreibt Taubes in einer älteren Arbeit, „hat ein Theologe eine radikalere Lehre von der Erbsünde vertreten als Freud. Niemand seit Paulus hat die dringende Notwendigkeit, die Erbsünde zu sühnen, so klar verfolgt und so stark betont, wie Freud es getan hat. – Es ist keineswegs reine Spekulation, zu sagen, daß Freud seine Theorie und Therapie in Analogie zu der Botschaft erdachte, die Paulus den Heiden predigte.“<sup>30</sup> Taubes stellt am Schluß seiner Vorlesungen noch einmal klar, daß es Paulus wie Freud um die Erlösung aus einem Verschuldungszusammenhang geht. Für Paulus besteht die Erbsünde im Egoismus des alten Adam, einer Schuld, die durch das Gesetz erkannt und durch die Integration in den Leib Christi überwunden wird. Für Freud geht es ganz analog darum, den Standort des Ich neu zu bestimmen, das durch Sublimation aus dem Chaos der Triebe und der Diktatur konventioneller Normen in neue Lebenszusammenhänge eintritt. Während aber „Paulus die Erlösung nur phantasmatisch bringe“, habe Freud sie, seinem eigenen, in Paulus gespiegelten Selbstverständnis zufolge,

<sup>30</sup> J. Taubes, „Religion und die Zukunft der Psychoanalyse“, in: E. Nase und J. Scharfenberg (Hrsg.), *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977, 171.

„durch diese neue Heilmethode, die nicht nur Individualmethode ist, sondern auch Kulturtheorie, verwirklicht“. Damit hat er auf seine Weise „Heil“ durch „Heilung“ ersetzt.

Die Konstellationen Nietzsche und Paulus, Freud und Paulus sollen nicht nur wirkungsgeschichtliche Stationen aufzeigen, sondern auch Licht auf die Gestalt des Paulus zurückwerfen, indem sie das Problem beleuchten, um das es bei Paulus geht. Dieses Anliegen hatte Taubes zu Eingang seiner Vorlesungen an der Gestalt des Sabbatai Zwi und am Phänomen des Sabbatianismus verdeutlicht: Erst von dieser anderthalb Jahrtausende späteren Bewegung her versteht man, was bei Paulus „Glaube“ heißt. Bei Nietzsche und Freud handelt es sich um eine Parallele mit umgekehrten Vorzeichen. Sie wollen heraus aus der paulinischen Welt und zeigen in ihren die paulinischen Werte destrukturierenden kulturtheoretischen Reflexionen die ganze Tragweite der paulinischen Texte.

### III. Politische Theologie

**Jacob Taubes versus Carl Schmitt: gegensätzliche Bestimmungen des Begriffs ‚Politische Theologie‘.** – „Religionstheorie und Politische Theologie“ nannte Jacob Taubes ein Projekt, das er Anfang der achtziger Jahre mit einer Forschungsgruppe in drei Tagungen durchführte und in drei Bänden veröffentlichte: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (1983), *Gnosis und Politik* (1984) und *Theokratie* (1987). Obwohl die zugrundeliegende Konzeption in den Bänden nirgends systematisch dargestellt wird, verweist die Dreiteilung des Themas unverkennbar auf eine Dreieitigkeit in der Sache. Es sind nämlich, wenn man sich die möglichen Beziehungen zwischen Politik und Religion oder Herrschaft und Heil in ihren historischen Ausformungen vor Augen stellt, nur drei Grundtypen denkbar, die genau der in diesen Bänden vorgenommenen Dreiteilung des Themas entsprechen: der Typus der Repräsentation (*Der Fürst dieser Welt*),

der den Herrscher als den irdischen Vertreter Gottes versteht, der Typus der „dual sovereignty“ (mit dem Ausdruck R. Needhams<sup>31</sup>), der strikt zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft bzw. Bindung unterscheidet (*Gnosis und Politik*), und der Typus der Theokratie, der die Gottesherrschaft direkt (und nicht repräsentativ) auf Erden institutionalisieren will (*Theokratie*).<sup>32</sup> Taubes übernimmt den Begriff der Politischen Theologie von Carl Schmitt, der ihn nicht nur in seinem Sinne geprägt, sondern ihm auch zu einer außerordentlichen Resonanz verholfen hat, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Diese Resonanz ist zwiespältig; der Begriff der Politischen Theologie ist genauso umstritten wie die Figur, die ihm zu solcher Karriere verholfen hat.<sup>33</sup> Die Position, die Schmitt in diesem Zusammenhang vertrat und die vor allem mit dem Begriff Politische Theologie verbunden wird, entspricht dem Typus „Repräsentation“. Sie besagt, daß es keine „immanenten“ Kategorien gibt, unter Berufung auf die eine politische Ordnung sich legitimieren könnte. In diesem Punkte scheinen sich Schmitt und Taubes (und der Paulus, den Taubes meint) einig zu sein. Während aber Taubes (und Paulus) daraus den Schluß ziehen, daß es überhaupt keine legitimen politischen Ordnungen gibt (sondern nur legale) – dieser Standpunkt versteht sich als „Negative Politische Theologie“ –, hält Schmitt am Postulat der repräsentativen politischen Ordnung fest, die ihre Legitimität aus der von ihr zur Erscheinung gebrachten Gottesherrschaft bezieht. Nur die als Wille Gottes geoffenbarte Wahrheit vermag eine Autorität zu fundieren, die Anspruch auf Gehorsam erhebt. Man kann daher den Begriff der Politischen Theologie auch geradezu mit dem Postulat dieser Repräsentation gleichsetzen, wie es Erik Peterson in seinem berühmten Essay „Der Monotheis-

<sup>31</sup> R. Needham, „Dual Sovereignty“, in: Ders., *Reconnaissances*, Toronto 1980.

<sup>32</sup> Vgl. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, C.-F.-v.-Siemens-Stiftung, Themen 52, München 1992, 33 f.

<sup>33</sup> Vgl. H. Meier, „Was ist Politische Theologie?“, in: J. Assmann, a. a. O., 7–19.

mus als politisches Problem“ getan hat. Dieser Essay gipfelt in der These, daß mit dem Christentum jeder politischen Theologie der Boden entzogen sei, weil sich der dreieinige Gott der Christenheit in keiner politischen Ordnung repräsentieren ließe.<sup>34</sup>

An diese Begriffsgeschichte schließt sich Jacob Taubes in direkter Form an; seine Vorlesungen sind etikettiert als eine Position in der von Schmitt und Peterson inaugurierten Debatte. Mit diesem deutlichen Anschluß an den (katholischen) Diskurs über Politische Theologie hat Taubes über seine Paulus-Lektüre aber auch einen Schleier von Verständnischwierigkeiten, Ratlosigkeit und Mißverständnissen gelegt. Wenn es Taubes auf eine (apokalyptische) Konfrontation zwischen imperialer und messianischer Herrschaft ankam, war dieser Lektüre dann nicht durch den Quietismus von Römer 13 der Boden entzogen, ein Text, der die Anpassung an eine als legitim erklärte irdische Staatsgewalt fordert? Wird hier gar ein Modell von Theokratie entworfen, das mit den Kategorien Carl Schmitts aufgefüllt ist? Wie gut oder schlecht haben sich die beiden Antipoden, wenn es welche waren, wirklich verstanden? Und wie können wir heute ihre Kontroverse nachbuchstabieren? Diese Fragen sind entscheidend, denn von ihnen hängt ab, in welchem Licht die Paulus-Vorlesungen zu hören und zu lesen sind. Taubes selbst hat leider wenig dafür getan, diese Rahmenbedingungen des Verstehens ausreichend zu sichern. Seine Stärke lag darin, immer ganz von innen, das heißt konkret, standortbezogen und auf dem Boden einer polemischen Konstellation zu sprechen. Darüber hinaus kümmerte er sich wenig um die Markierung von Differenz in einem generalisierten Diskurs. Mit der folgenden Analyse des Be-

<sup>34</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. Vgl. dazu A. Schindler (Hrsg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978; Barbara Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Breisgau 1992, speziell 764–779; H. Meier, a. a. O., 15 ff.

griffs ‚Politische Theologie‘ sollen die impliziten Voraussetzungen der Schmitt-Taubes-Kontroverse konturiert und die gegensätzlichen Rahmenbedingungen der Argumentation herausgearbeitet werden.

Wer den Begriff der ‚politischen Theologie‘ verwendet, geht von der Nichtautarkie des Menschen, der Insuffizienz seiner angeborenen und erworbenen Kompetenzen, der Unmöglichkeit einer immanenten, rationalen Begründung der eigenen Lebensweise<sup>35</sup> aus. Es handelt sich um ein aufklärungskritisches Konzept, das Wollen und Sollen des Menschen in einen metaphysischen Kontext stellt. Bei Politischer Theologie geht es im Kern um die Verkörperung von Gottesherrschaft. An diesem Punkt treten aber bereits zwei unterschiedliche Interpretationen von Politischer Theologie deutlich hervor. Im einen Falle wird Gottesherrschaft durch den irdischen Herrscher verkörpert, im anderen Falle durch das Volk. Die Sprengkraft der Politischen Theologie Israels besteht darin, daß hier das Volk den Herrscher als Inkarnation göttlicher Herrschaft ersetzt. Der irdische Herrscher ist Repräsentant des Gott-Königs; das Volk ist der Bündnispartner Gottes, bzw., wie Paulus es formuliert, der ‚Leib‘ Christi.

Aus dieser unterschiedlichen Interpretation der Verkörperung göttlicher Herrschaft ist der Doppel-Sinn (um nicht zu sagen: Gegen-Sinn) im Begriff des Politischen abzuleiten. Dieser Sinn bezieht sich einmal – der griechischen Bedeutung von polis, „Stadt“, entsprechend – auf Gesellschaft, Gemeinschaft, Öffentlichkeit, also auf das, was dann später mit Hilfe lateinischer Begrifflichkeit das Soziale genannt wird. Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* wird ja auch als *animal sociale* ins Lateinische übersetzt. Zum anderen aber und vor allem bezieht der Begriff des Politischen sich auf Herrschaft, auf Struktur und Organisation von Befehlsgewalt im sozialen Raum. Er hat also eine horizontale und eine vertikale Dimension, eine soziologische und eine kratologische Bedeutung. Dasselbe gilt für den Be-

<sup>35</sup> H. Meier, a. a. O., 18.

griff der Politischen Theologie. Auch er changiert zwischen dem Horizontal-Soziologischen und dem Vertikal-Kratologischen. Die einen, die sich seiner bedienen, beziehen sich damit auf eine Theologie der Herrschaft, die anderen auf eine Theologie der Gemeinschaft.

Bei Taubes' Verwendung des Begriffs steht die soziologische Dimension, also die Theologie der Gemeinschaft, im Vordergrund. Politische Theologie ist für ihn in allererster Linie die Lehre von der Bildung eines (wie er das nennt) Ver-Bundes im Sinne eines Gottesvolks, es geht um religiöse Fundierung von Gemeinschaft. Damit steht er fest auf dem Boden der jüdischen Tradition. Dort war ja die kratologische Dimension seit dem Verlust der Staatlichkeit – also seit 586 v. Chr., dem Untergang des Königreichs Juda – gewissermaßen ausgelagert, zum einen in die politischen Mächte, von denen Israel in der Geschichte abhängig war (das Perserreich, das Seleukidenreich, das Römische Reich, kurzgefaßt unter dem Titel „Edom“), und zum anderen in die Idee des Messias. Es gibt eine alte Tradition, sie begegnet bei Hillel und dann wieder bei Maimonides, derzufolge der Messias oder „das Messianische“ nichts anderes als die staatliche Unabhängigkeit ist (als Inbegriff dessen, was nicht der Fall ist und was man ersehnt). Das Besondere dieser horizontalen Politischen Theologie besteht also darin, daß sie die kratologische Dimension in den Hintergrund verlagert und gleichsam stillstellt, im Aufschub des Messianischen einerseits wie in der Vergleichgültigung der jeweils herrschenden politischen Machtkonstellation andererseits. In den Vordergrund rückt dafür das andere der Mächte dieser Welt und der letztendlich durch den Erlöser umgewendeten kommenden: das Gottesvolk als rein horizontale, gewissermaßen „herrschaftsfreie“ Gemeinschaft in der Dimension der Geschichte.

Im Gespräch zwischen Taubes und Schmitt argumentiert Taubes vor dem jüdischen Hintergrund und versteht das Politische – im Sinne dieser doppelten Auslagerung der Vertikale – als die Frage nach der religiösen Vergemeinschaftung und ihren Bindekräften, Schmitt dagegen argumentiert vor dem christlichen Hintergrund und versteht das

Politische ganz im kratologischen Sinne als Zusammenhang von Autorität, Offenbarung und Gehorsam<sup>36</sup>, als die Frage, wer in der Gemeinschaft das Sagen hat und wie die Durchsetzbarkeit der höchsten Entscheidungen nach unten ermöglicht und legitimiert wird. Politische Theologie fragt nach der theologischen Deutung und Fundierung von „Souveränität“, und Souveränität ist eine Sache der höchsten Instanzen und letzten Entscheidung: der Entscheidung über den Ausnahmezustand, die allen die Normalität fundierenden Entscheidungen übergeordnet ist. Das ist ein Begriff des Politischen, der durch und durch vertikal ausgerichtet ist. Die vertikale Achse hat bei Schmitt ihren Grund in der Nichtautarkie des Menschen, seiner Angewiesenheit und Ausrichtung auf Gott, der den Bezugspunkt der vertikalen Ausrichtung aller politischen Ordnungen bildet. Der paulinische Satz „Alle Macht ist von Gott“<sup>37</sup> wird hier zur theologischen Legitimation des kratologischen Aspekts. Im Hinblick auf die Nichtautarkie des Menschen sind sich Schmitt und Taubes einig. Im Horizont des jüdischen Denkens, vor dessen Hintergrund Taubes argumentiert, wird dieser Bezugspunkt aber auf den Messias bezogen und damit gerade aus der Dimension des auf Erden Repräsentierbaren herausgenommen. Die Institutionen irdischer Herrschaft („von Menschen über Menschen“) können und dürfen den Messias nicht repräsentieren. Das Messianische kann realexistierende politische Ordnungen nicht legitimieren, sondern nur vergleichgültigen und letztendlich ersetzen.

In einem Artikel über Carl Schmitt als „Apokalyptiker der Gegenrevolution“ hat Taubes den Gegensatz der Positionen folgendermaßen charakterisiert: „Carl Schmitt denkt apokalyptisch, aber von oben her, von den Gewalten; ich denke

<sup>36</sup> H. Meier, a. a. O., 11.

<sup>37</sup> Daß dieser Satz in den Vorlesungen von Taubes nicht explizit erwähnt wird, ist sehr auffallend. Sollte er etwa im Dialog mit C. Schmitt keine Rolle gespielt haben? Vgl. in diesem Zusammenhang bes. H. Cancik, „Alle Gewalt ist von Gott“. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren“, in: B. Gladigow (Hrsg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, 53–74.

von unten her.“<sup>38</sup> Wer von oben her denkt, kämpft dafür „daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt“. Er kann sich das Chaos nicht anders als von unten denken. Taubes hielt das für den spezifisch juristischen Standpunkt. „Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: Solange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos. Das ist es, was er später das Katechon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält.“<sup>39</sup> Dieser Standpunkt ist aber nicht spezifisch juristisch, denn es ließe sich durchaus eine Staatslehre denken, die mit der Möglichkeit eines „Chaos von oben“ und der Notwendigkeit oder zumindest Berechtigung zivilen Ungehorsams rechnet. Der jüdischen Erfahrung liegt – nach 2500 Jahren Fremdherrschaft und Verfolgung – diese Gefahr näher; ihr ist die äußerste Bedrohung und Vernichtung in der Gestalt der staatlichen Gewalten entgegengetreten. Der spezifisch juristische Standpunkt besteht daher auf der Gewaltentrennung zwischen Recht und Politik, so wie Jacob Taubes Schmitt gegenüber auf der Gewaltentrennung zwischen weltlich und geistlich bestand: „Sie merken ja, was ich will von Schmitt – ihm zeigen, daß die Gewalttrennung zwischen weltlich und geistlich *absolut notwendig* ist, diese Grenzziehung, wenn die nicht gemacht wird, geht uns der abendländische Atem aus. Das wollte ich ihm gegen seinen totalitären Begriff zu Gemüte führen.“<sup>40</sup>

<sup>38</sup> J. Taubes, „Carl Schmitt – ein Apokalyptiker der Gegenrevolution“, in: *TAZ*, 25. 7. 1985, wiederabgedr. in: ders., *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, 22.

<sup>39</sup> Oben, S. 139.

<sup>40</sup> *Ibid.*, S. 139.

## Editorische Notiz

Im Juni 1986 reichte Taubes in einer Apotheke am Roseneck in Berlin ein Rezept ein. Der Apotheker entzifferte den Namen und vergewisserte sich: „Heißen Sie Paulus?“ Darauf Taubes: „Eigentlich ja, aber auf dem Rezept steht Taubes.“ Was sich hinter dieser heiteren Episode an Ernst verbirgt, kann ein Brief-Zitat andeuten. Dort schreibt Taubes über seine „unruhig-ahasverische Lebensweise an der Grenze zwischen jüdisch und christlich wo's heiß ist daß man (sich) nur verbrennen kann“. Er fährt fort: „Wenn ich alles in einem Satz zusammenfassen soll was mich umtreibt, so ist [es] der streng ungoethesche: Name ist nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer – und den Namen gilt es zu bekennen. Von daher leitet sich auch meine Erkenntnis ab. Alles skurril in einem so biedermeierlichen Klima wie es heute nach der Tyrannis vorherrschen muß.“

Taubes kam zu seinen Paulus-Vorlesungen nach Heidelberg geist ohne eine Zeile schriftlichen Konzepts. Er hatte an der FU Paulus-Vorlesungen gehalten, Anfang der achtziger Jahre und auch im letzten Semester seiner Lehre, im Sommersemester 1986. Zu diesen Veranstaltungen, die sich vor allem auf den Korintherbrief bezogen, existieren weder Manuskripte, Notizen noch Nachschriften. Dieser schriftlose Umgang mit seinen Themen entsprach der üblichen Arbeitsweise von Jacob Taubes. Je intensiver er mit den Themen lebte, desto weniger schrieb er nieder. Er schrieb nicht über seine Themen, er verkörperte sie.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich das editorische Problem der Paulus-Vorlesungen: Wie kann man einen derart verkörperten Text verschriftlichen? Wir haben es mit gesprochener Sprache, mit Sprech-Texten zu tun. Sie im nachhinein zu verschriftlichen kann nicht heißen, sie in Schrift-Texte zu verwandeln. Schrift muß hier zur Dokumentation von Mündlichkeit eingesetzt werden. Für diese Form der Transkription gibt es noch keine verbindlichen Modelle. Modelle gibt es für die Tonband-Philologie, wie sie von Linguisten, Psychologen und Soziologen entwickelt wurde, um Originaltöne aufs Papier zu bannen. Modelle gibt es auch für die kritische Edition nicht-redigierter schriftlicher Aufzeichnungen wie Entwürfe, Notiz-Zettel, Nachlaß-Papiere. Beide Modelle lassen sich auf unseren Fall nicht anwenden, wo es um einen Kompromiß von Ohr und Auge geht. Er besteht darin, sowohl dem authentisch gesprochenen Wort als auch den Anforderungen der Lektüre gerecht zu werden. Aus dieser Zielsetzung ergeben sich unter anderem folgende editorische Richtlinien:

- Nur sinnvolle und keine entstellten, unverständlichen Sätze wurden gedruckt.
- Unvollständige Sätze, elliptisches und suggestives Schweigen mußten aufgefüllt werden.
- Beim Hören verständliche, aber beim Lesen behindernde Umstellungen wurden normalisiert.
- „Pathosformeln“ (Beleidigungen, Schimpftiraden und sotto voce artikulierte Beiläufigkeiten) wurden weggelassen, sofern sie die Argumentation stören und nicht stützen.

In die Anordnung des Textes wurde unter folgenden Bedingungen eingegriffen:

- Die Diskussionspassagen wurden auf Wunsch der FEST mit Rücksicht auf die betroffenen Personen gestrichen.
- Wiederholungen, Nachträge und Rückbezüge wurden am entsprechenden Ort in die Argumentation eingearbeitet.
- Die ursprüngliche (allzu)kurze Eröffnung mit Spinoza und Nietzsche ist vom Anfang ins vierte Kapitel des zweiten Teils versetzt worden.

Als Illustration dieser Probleme und Verfahren sei hier in synoptischer Gegenüberstellung von Transkription und Redaktion eine längere Passage abgedruckt. Jeder Nachmittag gliedert sich in zwei Phasen, die Präsentation am Stück und nach einer Pause die Diskussion. Die folgende Textprobe gibt die Eröffnung der zweiten Phase am Donnerstag wieder. In der Diskussion spricht Taubes besonders schnell und beiläufig.

Zur Überprüfung der vorliegenden Edition können sowohl die originalen Tonbänder als auch die Transkription der Taubes-Texte konsultiert werden, die in der FEST archiviert sind.

Heidelberg, am 24. 3. 1993

*Aleida Assmann*

### Transkribierte Fassung

*Ich halte erstens Ihren Vergleich mit Korinther XIII richtig. Und – aber es müßte genauer gezeichnet werden dort – das kann ich heute nicht –, wieso Liebe besser ist als Glaube und Hoffnung. Und das ist 'ne komische Sache. Es steht: menein, und nun bleiben alle drei: Glaube, Liebe und Hoffnung. Aber die Liebe ist die Größte. Können Sie sich da irgend etwas dazu denken? Warum ist die Liebe die Größte? – Weil wir so romantische Liebes –? Das wird ja wohl dem Paulus nicht zu unterstellen sein, solch ein 12. Jahrhundert: Love in the Western World, Denis de Rougemont, ist ein ganz anderer – (Zwischenfrage: „Wegen des Bleibens?“) Bitte? Was heißt: wegen des Bleibens? Was heißt das? („Unter dem Aspekt des Bleibens ist die Liebe das Größte.“) Ja. – Das stimmt. Es ist eben nicht –. Der Text wird gewöhnlich falsch gelesen: Es bleiben alle drei. – Es bleiben gar nicht alle drei! Wieso kann Hoffnung bleiben? Wenn man sieht von Angesicht zu Angesicht, braucht man doch keine Hoffnung. Dann seh' ich! Solange ich warte auf den Bus, –. Wenn er gekommen ist, steig' ich ein. Und Glaube schon sicher. Daß ich glaube, heißt: ich gehe in der Finsternis. Es gibt Korinther-Stellen: Wir wandeln im Dunkeln oder in der Finsternis des Glaubens usw., im Glauben, nicht im Schauen. Wenn man schaut, brauch' ich nicht glauben! Prüfen*

### Redigierte Fassung

Wieso – muß man fragen – ist Liebe besser als Glaube und Hoffnung? Das ist eine komische Sache. Es steht dort: *menein* [1. Kor. 13, 13], es bleiben alle drei, Glaube, Liebe und Hoffnung, aber die Liebe ist die Größte unter ihnen. Warum ist die Liebe die Größte? Weil wir so romantische Liebesansichten haben? Das wird ja wohl dem Paulus nicht zu unterstellen sein, so ein Zwölftes-Jahrhundert-Gefühl à la Denis de Rougemont, *Love in the Western World*.

Der Text wird gewöhnlich falsch gelesen: Es bleiben alle drei. Aber es bleiben gar nicht alle drei. Wieso kann Hoffnung bleiben? Wenn man sieht von Angesicht zu Angesicht, braucht man doch keine Hoffnung. Dann seh' ich. Solange ich warte auf den Bus, hoffe ich. Wenn er gekommen ist, steig' ich ein. Und Glaube heißt: Ich gehe in der Finsternis. Sie kennen die Stelle: Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen.

Wenn man schaut, braucht man nicht zu glauben.

Sie diese Stelle nach(!)

Und was ist nun mit der Liebe? – Kann man ja sagen: Liebe auch! Was heißt denn Liebe? – Also verzeihen Sie, daß ich so blöde Fragen stelle, aber man muß es doch herauskriegen können. – Liebe heißt, daß ich nicht in mir – denken Sie ans Symposium – nicht in mir sozusagen das Zentrum habe, sondern: ich habe ein Bedürfnis. Der andere ist nötig. Es geht gar nicht ohne den anderen. Der andere ist nicht sozusagen eine Konstruktion, wie bei Husserl – ich weiß nicht mehr – sozusagen aus dem Selbst-Ego bla bla bla bla, oder Fichtes –. – Verzeihen Sie, alles, was ich so unterrichten muß die ganze Zeit, kommt mir jetzt hoch. Na ja, gut. – Sondern die Liebe ist das Zugeständnis meiner Bedürftigkeit. – Nun kann man ja sagen: wenn dann das Reich Gottes da ist und wir alle auferstanden, was brauch' ich dann Liebe? Dann sind wir doch perfekt! Der Witz ist bei Paulus, daß auch in der Perfektion bin ich kein Ich, sondern sind wir ein Wir. Und das heißt: Die Bedürftigkeit ist in der Perfektion selber. So, wie es heißt im 2. Korintherbrief etwa: In deiner Schwäche, teletai genug sei dir in deiner Schwäche, en astheneia. Vollendung, telos, teleos, ein Begriff aus der Mystik, aus der Mysteriensprache, aber auch aus der –. Und die Pointe ist: en astheneia, in der Schwäche.

(...)

Und was ist nun mit der Liebe? Was heißt denn Liebe? (Verzeihen Sie, daß ich so blöde Fragen stelle, aber man muß es doch herauskriegen können.) Liebe heißt, daß ich nicht in mir das Zentrum habe – denken Sie an das Symposium –, sondern: ich habe ein Bedürfnis. Der andere ist nötig. Es geht gar nicht ohne den anderen. Der andere ist nicht irgendeine Konstruktion, wie bei Husserl, sozusagen aus dem Selbst-Ego bla bla bla bla, oder Fichtes ... Verzeihen Sie, alles, was ich so unterrichten muß die ganze Zeit, kommt mir jetzt hoch. Sondern: Liebe ist das Zugeständnis meiner Bedürftigkeit. Nun kann man ja sagen: Wenn dann das Reich Gottes da ist und wir alle auferstanden sind, was brauch' ich dann Liebe? Dann sind wir doch perfekt! Der Witz ist bei Paulus, daß ich auch in der Perfektion kein Ich bin, sondern wir ein Wir sind. Das heißt: Die Bedürftigkeit ist in der Perfektion selber. So wie es im zweiten Korintherbrief heißt: deine Kraft vollendet sich in deiner Schwäche. Telos, Vollendung ist ein Begriff aus der Mystik, aus der Mysteriensprache, aber auch aus der Physik. Und die Pointe ist: en astheneia, in der Schwäche.

(...)

Nun, Herr Tödt, Paulus hat zwei Ausgänge. Den Ausgang in die Kirche, von der Petrus sagt: Unser Bruder ist sehr schwer zu verstehen. – Sie kennen die Stelle. – Und dann diese konformistische Clemens-Tradition, also die – Paulus ..., 1. Clemens-Brief, usw. sozusagen wirklich Verballhornung – nicht Verballhornung, verniedlicht. Und die Pastoralbriefe – brauchen wir heute nicht mehr.

Aber es gibt einen anderen Ausgang von Paulus, den Sie sozusagen nicht mit einem Lächeln –, obwohl er der, sozusagen der entscheidendste ist und der nicht an nichts anknüpft, sondern der an etwas anknüpft in Paulus: nämlich Marcion. Sie kennen das Buch von Harnack, das bedeutendste, das er geschrieben hat, fünfzig Jahre daran gearbeitet hat, mit einem schauerlichen – Thesen am Ende, da so – Sie wissen das alles: man müßte also das Alte Testament raus aus der ganzen –. Gibt es den Harnack hier? Dann würde ich das gerne vorlesen, das Ende. (nicht vorhanden) – Aber gibt's den überhaupt? Na, dann kann ich ihn ja morgen hierherbringen lassen.

Marcion ist nämlich auch ein –, versteht sich ja als Schüler des Paulus, und zwar als der richtige. Presbyteros(?) sagt er von sich selber, und alles andere sind Fehler. Und was ist denn der point von Marcion? – Daß der Vater Jesu Christi nicht identisch sein kann mit dem creator coeli et

Paulus hat zwei Ausgänge. Den Ausgang in die Kirche (Petrus,

die konformistische Clemens-Tradition, die Pastoralbriefe).

Aber es gibt einen anderen Ausgang von Paulus, der für mich

der entscheidende ist,

nämlich Marcion. Sie kennen das Buch von Harnack, fünfzig Jahre hat er daran gearbeitet, mit schauerlichen Thesen am Ende,

man müßte das ganze Alte Testament aus der Bibel herauswerfen.

Marcion versteht sich ja auch als Schüler des Paulus, und zwar als der richtige. Presbyteros sagt er von sich selber, und alles andere sind Fehler. Und was ist denn der point von Marcion? Daß der Vater Jesu Christi nicht identisch sein kann mit dem creator coeli et terrae.

*terrae. Daß das Alte Testament vollkommen in Ordnung, nämlich literal in Ordnung: es beginnt mit der creatio dieser Welt durch den Creator – sieh' mal an, was für 'ne miserable creatio das ist, wo so viele Mücken da sind! – ich zitiere –, und der Vater Jesu Christi ist mit dem überhaupt nicht identisch! Sondern er ist der fremde Gott, deus alienus, der andere Gott. Sie können die ganze Begrifflichkeit bei – sozusagen die Vokabeln, diese – Vokabular – bei –.*

*Natürlich, die Kirche hat zurück-, aber zunächst mal gab's ja kein Neues Testament – ich brauch' Ihnen das nicht sagen, steht bei Campenhausen, jeder Student kann das nachlesen, daß die Entstehung des christlichen Kanons eine Antwort auf den Kanon, den Marcion geschaffen hat aus einem Evangelium und aus – also Lukas eben, die Variante von Lukas – plus purgierte Paulus-Briefe – die natürlich nicht purgiert sind aus philologischen Gründen, sondern aus – sozusagen, er sagt: Da ist hineingemogelt worden! – Ein harmonistisches Verständnis, während in Paulus – und da trifft er etwas! Das haben wir ja schon in VIII am Ende getroffen: die ungeheure Angst des Paulus, von der Liebe Gottes abgeschnitten zu werden. – Wer schneidet da ab? Dieser Gott muß doch ein, ein – dämonische Züge haben! Sie müssen mal den Vater Jesu Christi mal, sozusagen –: er ist mächtig – also jetzt paulinisch, paulinisch-marcionitisch gesehen – ist aber mit dem, was mit Erlösung zu tun hat,*

Das Alte Testament ist vollkommen in Ordnung, nämlich literal, es beginnt mit der Schöpfung dieser Welt durch den Creator – sieh' mal an, was für eine miserable creatio das ist, wo so viele Mücken da sind (ich zitiere Marcion). Aber der Vater Jesu Christi ist mit dem überhaupt nicht identisch. Sondern er ist der fremde Gott, deus alienus, der andere Gott. Sie können das ganze Vokabular bei Harnack nachlesen.

Es steht bei Campenhausen, jeder Student kann das nachlesen, daß die Entstehung des christlichen Kanons eine Antwort ist auf den Kanon, den Marcion aus einem Evangelium geschaffen hat: Lukas plus purgierte Paulus-Briefe.

Purgiert natürlich nicht aus philologischen Gründen, sondern weil er sagt: da ist hineingemogelt worden, ein harmonistisches Verständnis macht sich breit, das keine Berechtigung hat. Und da trifft er etwas in Paulus! Denken Sie nur an die ungeheure Angst des Paulus, von der Liebe Gottes abgeschnitten zu werden. Wer schneidet hier ab? Dieser Schöpfer-Gott muß doch dämonische Züge haben:

Er ist mächtig, also jetzt paulinisch-marcionitisch gesehen, aber mit dem, was mit Erlösung

*schlecht – also hat er nichts im Sinn! Die Erlösung kommt von dem Vater Jesu Christi, das ist der Gott, der unbekannt ist, der in den, in den fremden, sozusagen jenseits der Äonen ist, ein transzenderter, ein wirklich transzenderter Gott – nicht so transzendent wie mit der Schöpfung da, das ist also für – Marcion kleine Nüsse. – Einfach Schöpfer, Schöpfer dieser Welt heißt Schöpfer aller Schlechtigkeiten dieser Welt, die abzulesen sind an seinen Werken. Und so ist er: eifersüchtig, zornig, also alles, was protestantische Theologie später, wenn Sie also, gegen den jüdischen alttestamentlichen Gott ...*

zu tun hat, hat er nichts im Sinn. Die Erlösung kommt von dem Vater Jesu Christi, das ist der Gott, der unbekannt ist,

der jenseits der Äonen ist, ein wirklich transzenderter Gott. Nicht so transzendent wie der mit der Schöpfung da, das sind für Marcion kleine Nüsse. Schöpfer dieser Welt heißt Schöpfer aller Schlechtigkeiten dieser Welt, die abzulesen sind an seinen Werken. Und so ist er: eifersüchtig, zornig, also alles, was protestantische Theologie später dem jüdischen alttestamentlichen Gott vorzuwerfen hat.

## Namenregister

- Abahu, Rabbi 44  
Abajje 45  
Abraham 32, 44 f. 68, 70, 154  
Adorno, Th. W. 97, 103–106,  
133, 170  
Akiba 47  
Anschütz, G. 89–91, 142  
Arendt, H. 17  
Aristoteles 61, 111, 113 f., 178  
Arndt, H.-J. 136  
Assmann, J. 56, 176  
Augustin 121, 145, 167, 174  
  
Babeuf, F. 122  
Baeck, L. 15  
Baermann, M. 82 f.  
Ball, H. 89  
Balthasar, H. U. v. 55, 115  
Barnabas 148 f.  
Barth, K. 58, 73, 86 f., 89, 96,  
104–106, 140, 145, 163 f.,  
168–170  
Bauer, B. 27, 147 f.  
Benjamin, W. 13, 16–18, 62, 89,  
97 f., 100–106, 116, 133, 163,  
169 f.  
Bertram, E. 116, 120  
Betz, H. D. 149  
Bidermann, Sh. 35  
Billerbeck, P. 16  
Bismarck, O. v. 138  
Blanke 33  
Bloch, E. 73, 98 f., 103, 116, 163  
Blumenberg, H. 94 f., 97, 137,  
169  
Bolz, N. 96, 99  
Bonald, L. G. A. de 93  
Bornkamm, E. 41  
Bornkamm, G. 9, 28, 41, 56  
Brandes, G. 115  
Breschnew, L. 65  
  
Breuer, J. 124  
Buber, M. 16–18, 21 f., 88 f., 94,  
153 f.  
Bultmann, R. 37, 65, 67, 91, 146  
Burckhardt, J. 120  
  
Calvin 85, 120, 140  
Campenhausen, H. v. 79  
Cancik, H. 180  
Cassirer, B. 98  
Cassirer, E. 140 f.  
Celsus 102 f.  
Charcot, J. M. 123  
Claudius 27  
Cohen, H. 86 f.  
Colli, G. 121  
Cyrill von Jerusalem 34  
  
Dante 120  
Descartes, R. 114, 117, 134  
Dibelius, M. 9  
Dionysos 116, 120  
Donoso Cortés, J. 93 f.  
Dostojewski, F. M. 115  
Dubois-Reymond, E. 119  
Duchrow, U. 73  
  
Ebeling, H. 62  
Ebner, F. 87 f., 91  
Einstein, A. 117  
Eleazar, Rabbi 43–45  
Elia 71  
Eliezer, Rabbi 45 f.  
Eliot, T. S. 135  
Engels, F. 148  
Erikson, E. H. 81  
Esau 68  
  
Feuerbach, L. 74, 122  
Fichte, J. G. 78  
Fischer, H. 114

Flusser, D. 22  
 Fraenkel, E. 96  
 Freud, S. 59, 62, 106, 112, 122–125, 127, 130 f., 160, 170–175  
 Friedländer, M. 37  
 Fuchs, H. 147

Gager, J. G. 35  
 Gamaliel 39  
 Gast, P. 115  
 Gastl 73  
 Georgi, D. 28, 33, 99, 149 f.  
 Gladigow, B. 180  
 Glückel von Hameln 19  
 Gobineau, J. A. Graf 138  
 Goethe, J. W. 100  
 Göring, H. 97  
 Gorki, M. 167  
 Grätz, H. 30  
 Guardini, R. 95

Habermas, J. 132  
 Hagar 68  
 Hammerskjöld, D. 94  
 Hanna 83  
 Harnack, A. v. 14 f., 78–81, 84 f., 87, 167 f.  
 Harnack, Th. 81, 166  
 Hegel, G. W. F. 59–62, 106 f., 111, 136, 167  
 Heidegger, M. 11, 16, 91, 97, 128, 135, 140–142  
 Hengel, M. 151  
 Henrich, D. 13  
 Hillel 179  
 Hitler, A. 109, 138, 140  
 Horkheimer, M. 133  
 Hosea 69  
 Hübener, W. 96  
 Humboldt, W. v. 141  
 Hussler, E. 78

Isaak 44 f., 68, 154, 158  
 Ismael 68  
 Jakob 44 f., 68, 72, 85  
 Jakobus 149  
 Janet 123  
 Jaspers, K. 115 f.  
 Jay, M. 133  
 Jellinek, A. 37  
 Jeremia 24, 68, 147  
 Jesaja 70  
 Jesus 14 f., 17, 24 f., 31, 34, 57, 74, 79, 81, 109, 112, 147 f., 157, 167  
 Jesus Christus 25, 31, 42, 58, 83, 85, 111, 113, 120, 149, 155  
 Jismael, Rabbi 47  
 Jizchak s. Isaak  
 Jizchak, Rabbi 47  
 Jochanan, Rabbi 47  
 Johannes 149  
 Johannes der Täufer 19  
 Jona 158 f.  
 Josephus 36, 39  
 Jung, C. G. 88, 172  
 Jünger, E. 135  
 Juvenal 31

Kafka, F. 40, 102, 105  
 Karl der Große 138  
 Kelsen, H. 89, 92, 142  
 Kennedy, E. 132  
 Kephias 149  
 Kerényi, K. 88  
 Kierkegaard, S. 91, 96, 107, 123, 140, 154  
 Kippenberg, H. G. 147  
 Kissinger, H. G. 135  
 Klausner, J. 14  
 Kodalle, K. M. 96  
 Koester, H. 40  
 Kojève, A. 74, 136 f.  
 Koselleck, R. 132

Latte, K. 12  
 Lenin, W. I. 108, 114  
 Lévinas, E. 141  
 Löwith, K. 96

Lukács 105  
 Lukas, G. 79  
 Luria, I. 155  
 Luther, M. 62, 67, 81, 85, 121, 138, 140, 144 f., 167, 174

Maimonides 179  
 Maistre, J. de 93  
 Maleachi 68  
 Mann, Th. 85, 116  
 Marcion 77, 79–81, 83–85, 165–168  
 Marx, K. 59, 62, 107, 111, 113, 122, 148, 160  
 Matthäus 57  
 Maurras, Ch. 138  
 Meier, H. 176–178, 180  
 Michelangelo 124  
 Mohammed 35  
 Mohler, A. 135  
 Montinari, M. 121  
 Mose 11, 23, 43–47, 53–59, 66 f., 70, 123 f., 158–161, 173  
 Moshe s. Mose  
 Müller, A. 93  
 Munck, J. 26, 147  
 Müntzer, Th. 85  
 Murray, G. 87 f.  
 Mussolini, B. 97

Napoleon 61  
 Nase, E. 174  
 Nathan von Gaza 19, 22, 156, 157  
 Needham, R. 176  
 Nero 27  
 Newman, J. H. Kardinal 93  
 Nichtweiß, B. 177  
 Niethammer, F. J. 61  
 Nietzsche, F. 40, 59, 62–64, 66, 100–103, 106–122, 127, 148, 151 f., 160 f., 167, 170–172, 175  
 Noah 70  
 Novalis 93, 106

Origenes 102  
 Overbeck, F. 27, 33, 84, 89, 120

Pappenheim, B. 124  
 Pascal, R. 114  
 Pépin, J. 65  
 Peterson, E. 137 f., 168 f., 177  
 Petrus 31, 78, 149  
 Philo 36 f.  
 Pines, J. M. 30, 32  
 Pines, S. 35, 36  
 Picht, E. 9  
 Plato 114  
 Platon 111  
 Plotin 102  
 Pufendorf 119

Raba 45  
 Radbruch, G. 91, 141  
 Rade, M. 87  
 Rahel 83  
 Reagan, R. 58  
 Rebekka 68, 83  
 Reicke, B. 75  
 Reitzenstein, R. 78  
 Renan, E. 112, 119  
 Rengstorff, K. H. 15  
 Riegl, A. 16, 17  
 Robertson Smith, W. 127  
 Rosen, P. 134  
 Rosenzweig, F. 50, 52 f., 55, 88, 91, 107  
 Rothschild 30  
 Rougemont, D. de 77  
 Rudolph, E. 112

Sabbatai Zwi 155 f., 175  
 Sachs, M. 48 f.  
 Salomon, König 106  
 Samuel 83  
 Sarah 68, 83  
 Scharfberg, J. 174  
 Scharfstein, B. A. 35  
 Schelling, F. W. J. 60, 93  
 Schestow, L. 115

- Schindler, A. 177  
 Schleiermacher, F. 167  
 Schmitt, C. 10, 18, 46, 58, 72,  
 86, 89, 91–97, 105, 118, 128,  
 132–142, 162–164, 168 f.,  
 175–177, 179–181  
 Schmucl 45  
 Schmucl b. Nachmani, Rabbi 46  
 Schoeps, H. J. 16, 35  
 Scholem, G. 17–19, 22, 36 f., 70,  
 97 f., 155–157  
 Schürer, E. 37  
 Schweitzer, A. 27  
 Sedlmayr, H. 95  
 Seneca 27  
 Shaked, Sh. 35  
 Simon, R. 62  
 Smith, M. 71  
 Sokrates 108 f., 114  
 Sophokles 11  
 Sorel, G. 108  
 Spann, O. 135  
 Spinoza, B. 60, 62 f., 106 f., 110,  
 134, 170  
 Staiger, E. 11  
 Stendahl, K. 59, 149  
 Strack, H. L. 16
- Strauß, D. F. 119  
 Strauss, L. 107  
 Strecker, G. 35  
 Stroumsa, G. G. 34, 150
- Taubes, J. 11, 12, 22, 96, 98 f.,  
 133, 143–149, 151–154, 157,  
 159, 160–167, 169–177, 179–  
 181  
 Theissen, G. 9  
 Themistokles 107  
 Theunissen, M. 61  
 Tishby, J. 18  
 Tolstoj, L. 167  
 Troeltsch, E. 58, 87, 140
- Voltaire 85
- Weber, M. 63, 90, 108, 113, 169  
 Weizsäcker, V. v. 89, 117  
 Wellhausen, J. 154  
 Wenschkewitz H. 65  
 Wilamowitz, 11, 15  
 Wilckens, U. 40  
 Wittig, J. 89
- Yerushalmi, Y. Ch. 173

## Sachregister

- 18-Gebet 34  
 Agape 73  
 Ägypten 46  
 alle 67, 113  
 Allegorese 65, 160  
 allegorisch 160  
 alles s. *pan*  
 All-Versöhnung 157  
 Anathema 45, 66, 160  
 Anathema von Christus 42  
 Angst 41  
 Anti-Cäsar 38, 102  
 Anti-Symbol 44  
 antiägyptisch 46  
 Antinomismus 20  
 antinomistisch 156  
 Antisemitismus 126  
 Antisemitismus, kirchlicher 72  
 Antitypus 159  
 Apokalypse 139  
 Apokalyptik 9, 17, 98  
 Apokalyptiker 139  
 apokalyptisch 9, 46, 74, 177  
 Apostel 24, 25, 31, 54  
 Apostel von den Juden zu den  
 Völkern 68  
 Apostelgeschichte 39, 40, 70,  
 150, 153  
 Apostelkonzil 149  
 Apostolat 150  
 Apotheose des Frühen 16  
*aqedah* 65, 154, 157  
 assimiliert 48  
 Aufhebung der Vernichtung 67  
 Auserwähltheit 127  
 Ausnahme 118  
 Ausnahmezustand 89, 92, 180
- Barrabas 119  
 Begriffe, politische 70  
 Bekehrung 23, 24, 67, 146, 147
- Bergpredigt 57  
 Berufung 23, 24, 54, 67, 147  
 Beschneidung 32, 33, 127  
 Bewegung, messianische 19  
 Bibelkritik 67  
 Bibelkritik, moderne 62  
 Bibelkritik, protestantische 160  
 Bildungssystem, deutsches 13  
 Buch Jona 159  
 Buch Kohelet 106  
 Bund 32, 159  
 Bürgerkrieg 132
- Cäsarenkult 24, 27, 36, 102  
 Cäsarenreligion 24  
 Chaos 96, 181  
 chaotisch 96  
*chosrim bi-tschuva* 39  
 Christ 34, 56, 113  
 Christentum 57, 109, 111, 114
- Damaskus 23, 118  
 Damaskus-Erlebnis 118  
 Décadence 108, 109, 114, 115,  
 171  
 Denken, rabbinisches 46  
 deus absconditus 163  
 Diaspora-Juden 40  
*dikaioisyne* 69  
*din* 45  
 Doppelgebot 74, 77, 83, 127, 164  
 Drama, sabbatianisches 18
- Einsamkeit 52  
*emunah* 16, 18, 154, 158, 160  
 Entscheidung 93 f., 119, 180  
 Erbarmen Gottes 45, 155, 157–  
 159, 165  
 Erbsünde 174  
 Erfahrung 47, 117 f., 144, 154  
 Erfahrung der Erlösung 20  
 Erfahrung, innere 47

- Erfahrung, innerjüdische 43  
 Erinnerung 174  
 Erkenntnis 38  
 Erlösung 127  
 Erschütterung 55  
 erwählt 31, 158  
 Erwählte 158  
 Erwählung Israels 38, 43, 67 f.,  
 117, 162  
 Ethnos 146  
 Evangelium 144, 166  
 Evangelium der Liebe 166  
 Exegese, talmudische 47  
 Exodus 32 43  
 Exodus 32-34 43  
 expressionistisch 116  
 Fakultät, philosophische 13  
 Fakultäten, theologische 12  
 Fasttage 44  
 Feind 136, 162, -164  
 Feinde 72, 162 f.  
 Feinde Gottes 72  
 Feindesliebe 163, 164  
 Feindschaft 162  
 Formel 49, 161  
 Formel, polemische 46  
 Frankfurter Schule 133  
 Freund 136  
 Freund und Feind 162  
 Fromme 44  
 Fromme der Völker 32  
 Fromme Jerusalems 44  
 Galater 1,15 23  
 Galaterbrief 25 f., 36, 54, 67, 147  
 Gedächtnis 173  
 Geist 59-62, 160  
 Geisteswissenschaften 60 f.  
 Gekreuzigter 38, 120  
 Gemeinden, judenchristliche 29,  
 33 f.  
 Gemeinden, jüdische 34  
 Gemeinschaft, ethnische 146  
 gerechtfertigt 122  
 Gerechtigkeit 32, 69, 158  
 Gerechtigkeit aus dem Glauben  
 167  
 Gerechtigkeit aus den Werken  
 167  
 Gerechtigkeit Gottes 163  
 Gericht 45, 158, 159, 166  
 Geschichte 13  
 Gesetz 36 f., 54, 74, 124, 144,  
 151 f., 159, 166, 174  
 Gesetz der Moral 167  
 Gesetz, bürgerliches 124  
 Gesetz, rabbinisches 18  
 Gesetzeskritik 144, 151 f.  
 Gesetzgeber 110  
 Getto, Warschauer 41  
 Gewissen 121  
 Gewissen, schlechtes 128  
 Glaube 20 f., 70, 144, 147, 149,  
 152-154, 160, 175  
 Glaube an den Messias 70, 153,  
 156, 160  
 Glaube, paradoxer 70  
 Glaube statt Werke 144  
 Glaubensparadox 154  
 Glaubensweisen 16  
 Gnosis 78, 166  
 gnostisch 80, 83, 165  
 Goethe-Religion 105  
 Gott, der fremde 84  
 Gottesfürchtige 31  
 Gottesvolk 23, 55, 59, 158, 161,  
 164, 166, 179  
 Gottesvolk, neues 42, 160, 162  
 Griechentum 21  
 Griechisch 12, 21  
 griechisch 12, 17, 154  
 Grunderfahrung 122, 123  
 Grunderfahrungen 127  
 Gründer des Gottesvolkes 157,  
 164  
 Gründung 42  
 Gründung eines neuen Gottes-  
 volkes 157, 164  
 Gründung eines universalen  
 Gottesvolkes 161

- Gründung eines Volkes 58  
 Gruppen, judenchristliche 29  
 Häretiker 34  
 Heidenchristen 26, 29, 33, 151  
 heidenchristlich 150  
 Heidenmission 149  
 Held 119 f.  
 Heldentum 41  
 Heldische 120  
 Heroenkult 119  
 Heros 119  
*hos me* 75, 100  
 Humanismus-Humboldt-Kultur-  
 Vorstellung 13  
 Humanum 111, 171  
 Idealismus, deutscher 105  
 immanent 117, 176  
 Immanenz 165  
 Immanenz der Wirklichkeit 170  
 Imperator 38, 102, 152  
 imperatorisch 24, 151  
 imperial 177  
 Imperium, assyrisches 159  
 Imperium Romanum 36 f., 58,  
 61, 100 f., 146, 164, 166, 179  
 Impuls, katechontischer 96  
 Individualisierung, moderne 166  
 Islam 20, 35  
 Israel, das ganze 72  
 Israel, neues 163  
 Israel, wahres 160  
 Jerusalem 28, 29, 31, 40  
 Jerusalemer Gemeinden 29  
*Jews and Gentiles* 32  
 Jiddisch 12  
 Jom Kippur 11, 47, 50, 51, 54 f.,  
 66 f., 144, 154 f., 157, 159, 165  
 Juden 11 f., 14 f., 29, 31, 33 f.  
 Juden, assimilierteste 47  
 Juden, deutsche 86  
 Judenchristen 26, 29, 33-35, 151  
 judenchristlich 35  
 Judentum 143, 150  
 Judentum, alexandrinisches 36 f.  
 Judentum, assimiliertes deut-  
 sches 49  
 Judentum, deutsches 15  
 Judentum, liberales 14, 36  
 jüdisch 14, 140, 141, 143  
 Kaiserkult 29, 75  
 Kanaan 46  
 Katechon 139, 181  
*Kavana* 48  
 Kierkegaardsche Ausnahme 91  
 Kirche, katholische 20  
 Knechte 45  
 Kollekte 28, 149 f.  
 Konsensus, protestantisch-  
 jüdischer liberaler 140  
 Konversion 153  
 Koran 35  
 Korinther 1 bis 14 38  
 Korinther 13 38, 80  
 Korintherbrief 9 f., 13, 24, 38,  
 57, 61, 100, 110  
 Korintherbrief, erster 9, 75, 77,  
 117  
 Korintherbrief, zweiter 28, 31,  
 57, 78, 150  
 Korintherbriefzitate 110  
 Kosmos, immanenter 117 f.  
 Kreuz 21, 38, 116, 118, 152, 155  
 Kritik an Mose 57  
 Kritik der Moderne 113  
 Kritik des Gesetzes 38  
 Kritik des Gesetzes-Begriffs 40  
 Kultur 141  
 kulturprotestantisch 87, 141  
 Kulturprotestantismus 86, 89,  
 94, 140  
 legitim 168, 176  
 Legitimation 25, 27, 30, 68, 75,  
 108, 146, 148, 161  
 Legitimation des neuen Gottes-  
 volkes 58  
 Legitimationsbedürfnis 31  
 Legitimations-Problem 31

- legitimieren 58, 139, 176  
 Legitimierung 29, 42  
 Legitimität 28, 152, 163  
 Leib Christi 73, 78, 157, 165, 174, 178  
 Leib in Christo 164  
 Leiden, messianische 19  
 Leidenserfahrung 154  
 Lektüre, allegorische 161  
 Leviticus, Kapitel 16 54, 157  
 Liberale 38  
 Liebe 38, 74, 77 f., 163 f., 167  
 Liebe Gottes 41  
 Liebesgebot 127  
 Links und Rechts 132  
 Literatur, apologetische 14  
 Literatur, sabbatianische 18  
 Liturgik 52, 55  
 Logik 21, 43, 45  
 Logik der Pneumatik 69  
 Logik, innere 21  
 Logik, messianische 17, 70, 153, 160  
 Logik, pneumatische 161  
 Macht des Staates 96  
 Marcionitismus 81, 85, 166, 167  
 Märtyrer 96, 123  
 Märtyrer-Theologie 99  
 Martyrien 154  
 Martyrium 116, 151  
 Martys 99  
 Matthäus-Evangelium 57  
 Mentalität '58  
 Mentalität, urchristliche 115  
 messianisch 21, 154, 177  
 Messianisches 21, 180  
 Messianismus 153, 155  
 Messianismus, politischer 147, 151  
 Messias 19, 54, 98, 103 f., 150, 155, 159, 179  
 Messias ben David 155  
 Messias ben Joseph 154  
 Messias, gekreuzigter 154  
 Metaphern 95  
 Moderne 109, 113, 117, 119, 165, 168, 171  
 Moral 171  
 Mord am Vater 126  
 Mystik, jüdische 17, 70  
 Nächstenliebe 164  
 Natur 102  
 nazi 116  
 Nazis 15  
 Neugründung des Gottesvolkes 159  
 19.-Jahrhundert 123  
 Nihilismus 100, 102, 169  
 Nihilismus als Weltpolitik 169  
 Nihilismus, eschatologischer 165  
 nihilistisch 101  
*nomos* 36, 38, 146, 152  
 Nomos-Liberalität 38  
 Nomos-Theologie 37  
 Numeri, 14–15 43  
 Ödipus-Komplex 122  
 Offenbarung 13 99  
 Opfer 121, 158  
 Opferlogik 157  
 Opferung Isaaks s. *aqedah*  
 Ordnung, natürliche 161  
*orgé theou* s. Zorn Gottes  
 orthodox 124  
*pan* 9, 40  
 Paradox 21, 144, 154 f., 157 f., 164  
 Parallelität von Mose und Paulus 57, 157  
*pas* 38  
*pas Israel* 38, 55, 72, 160, 163 f.  
 pathetisch 45  
 Phänomenologie 66  
 Phänomenologie der jüdischen Seele 55  
 phänomenologisch 144  
 Pharisäer 39, 151  
 pharisäisch 39

- Philosophie 110 f.  
 Philosophische Fakultät 13  
*physei* 113  
*pistis* 16, 153 f., 160  
*pneuma* 59, 61 f., 73, 153, 160 f.  
*pneuma tou kosmou* 62  
 Pneumatisches als Lebens-  
 erfahrung 62  
 Pneumatisierung 64  
*polis* 61, 164  
 politisch 11, 26 f., 31, 95, 146 f., 162–164, 169, 178, 180  
 Politisierung 148  
 Positivismus 89  
 Prädestination 106 f., 110  
 Prophet 67  
 Prophet der Heiden 159  
 Prophet für die Völker 24  
 Prophetie 17  
 protestantisch 140  
 Protestantismus 16, 52  
 Protestantismus, deutscher  
 liberaler 84  
 Protestantismus, liberaler 85  
 Proverbien 106  
 Psalm 2 24  
 quietistisch 27, 58  
 Qumram-Essener 22  
*rachamin* 45  
 Rationalität 108  
 Rationalität, bürgerliche 108  
 Rechtfertigung 36, 40, 144, 154, 156, 158  
 Rechtfertigungslehre 165  
 Rechtgläubige 29  
 Reich, römisches s. Imperium  
 Romanum  
 Reichsordnung, römische 146  
 Reinheit 19 f.  
*religio licita* 75  
 religionssymbolisch 58  
 Ressentiments 109, 127, 140, 171  
 Rest 55, 69  
 Revolution 29, 75  
 Ritual 47  
 Ritualismus 156  
 Ritus der Entbindung 45  
 Rom 23 f., 26 f., 102, 146, 151 f.  
 Romantik 52  
 Römer 7 121  
 Römer-8-Natur 102  
 Römer 9–11 11, 64, 68, 138  
 Römer 13 73, 77, 80, 99 f., 102  
 Römerbrief 9–11, 27, 36, 110  
 römisch 151  
 Sabbatianismus 18, 20, 22  
 Säkularisierung 89, 92, 94 f., 165  
 Schuld 121–123, 127, 129, 171, 174  
 Schuldbewußtsein 126, 128 f.  
 Schuldgefühl 128  
 Schuldkonflikt 160  
 Schwur 46  
 Schwurformel 48  
*sebomenoi* 32  
 Seele, jüdische 42  
*sensus allegoricus* 62  
*sensus historicus* 62 f.  
 Sohn Davids 21, 24, 26  
 Sohnesreligion 127  
 Solidaritätsgemeinschaft Israel  
 42, 66  
 Souveränität 91  
 Spiritualisierung 65  
 Staat 96 f.  
 Staat Israel 44  
 Sündenbock 155, 158, 160  
 Symbol 58  
 Symbolistik 96  
 Symbolon 110  
 Synagoge 31 f.  
 Synthese, liberale 140  
 Talmud 45  
 talmudisch 43  
 talmudistisch 26  
 Texterfahrung, allegorische 62  
 Theokratie 98 f., 163 f.

- theokratisch 151  
 Theologie, dialektische 86, 104 f.  
 Theologie, negative politische  
   151 f., 163 f., 169  
 Theologie, politische 27, 36,  
   144, 151, 176–180  
 Theologie, positive politische  
   163  
 theologisch 95  
 Theologische Fakultät 13  
 Tisch, gemeinsamer 33  
 Tischgemeinschaft 31, 149  
 Todfeind, politischer 159  
 Tradition 173 f.  
 Tradition, judenchristliche 35  
 Tradition, jüdische 14  
 transzendent christlich 118  
 Transzendenz 165, 170  
 Triebe 122  
 Typologie 65, 161, 165  
 Typologie Moses — Paulus 56  
 Typus des Priesters 108 f.  
 Überbietungsstrategie 57  
 Überheld 120  
 umgewertet 113, 171  
 Umwertung der Werte 21, 38,  
   40, 109  
 Unbewußtes 123  
 universal 38  
 Universalisierung 161  
 Universalismus 38  
 Unreinheit 19 f.  
 Unschuld des Werdens 121  
 Urchristentum 143  
 Urgemeinde 150  
 Urgemeinde, judenchristliche  
   150  
 Urvater 126  
 Vater 123, 128  
 Väter 44, 46  
 Vatergott 127  
 Vaterreligion 123, 127  
 Vaterverhältnis 127  
 Ver-Bund 146, 164 f., 179  
 Verdrängung 174  
 Vergleich Paulus — Mose 57  
 Verhältnis, typologisches 57  
 Vernichtung 45, 47  
 Vernichtungsdrohung 49  
 Versöhnung 47, 121, 129, 159  
 Versöhnungstag s. Jom Kippur  
 versus Israel 150  
 Verwerfung 43  
 Volk, ganzes 162  
 Volk, jüdisches 146  
 Volksgründer 11  
 Weimarer Republik 138  
 Welt, dionysische, immanente  
   120  
 Welt, säkulare 170  
 Weltbürgerkrieg 138  
 Weltgeist 61 f.  
 Weltgericht 157  
 Weltgeschichte 61  
 Weltherrschaft 125, 155  
 Weltimperialismus 146  
 Welt-Imperium 26  
 Weltmission 149 f.  
 Weltordnung, universale 164  
 Weltpolitik 102  
 weltpolitisch 164  
 Werke 21, 32, 153, 156, 160  
 Werte 110, 171, 175  
 Werte, antike 113  
 Wertsetzung 109  
 Wiederholung, unendliche 118  
 Wiederkehr 126  
 Wiederkehr des Verdrängten  
   172 f.  
 Wiederkehr, ewige 100, 116,  
   118, 120  
 Wochenfest 53  
 Zelot 38, 39, 71, 151  
 zelotisch 40  
 Zelotismus 151  
 Zorn Gottes 42, 44, 155–160,  
   163, 165 f., 174  
 Zwei-Reiche-Lehre 103