

Kapitel 10 Rosenzweigs Antikonversion und die neuen Pauliner – revolutionäre Treue zum Gesetz¹

In der Literatur zu Rosenzweig ist die Bedeutung seines Briefnachlasses unumstritten. Von seiner Mutter früh als sein „Hauptberuf“ ironisiert², waren die Briefe, die er an seine Freunde schrieb, oft Vorüberlegungen zu seinen späteren Werken, zu denen die Freunde ihm Anlass gegeben hatten. Die Frage von Konversion und Antikonversion entfaltet sich zuerst im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock in der frühen Zeit ihrer Wiederbegegnung nach dem Leipziger Nachtgespräch. Im Kapitel über die „selbständige Anlehnung“ habe ich das schärfste Stück von Rosenzweigs Briefen schon einmal zitiert. Hier gibt es dem ersten Unterkapitel den Titel:

I. „Wir würden es jederzeit wieder tun“ – eine klare Ansage

1916 schrieb Franz Rosenzweig über den ewigen Judenhass der Christen: „Sie wissen so gut wie ich, dass alle seine realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind um den einzig wahren metaphysischen Grund zu verhüllen, der metaphysisch formuliert lautet: dass wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist (und fiat veritas, pereat realitas, denn ‚Du Gott bist Wahrheit‘), und gebildet formuliert (von Goethe in Wilhelm Meister): dass wir die Grundlage der gegenwärtigen Kultur verleugnen (und ‚fiat regnum Dei, pereat mundus‘), denn ‚ein Reich von Priestern sollt ihr mir sein und ein heiliges Volk [Namen 19,6]‘ und ungebildet formuliert: dass wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie mir, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt (und fiat nomen Dei Unius, pereat homo, denn ‚wem dürft ihr mich vergleichen, dass ich gleiche‘ [Jeschajahu 40,25]).“³

Schärfer kann die Zurückweisung der „weltüberwindenden Fiktion des christlichen Dogmas“ kaum ausfallen. Es lohnt sich freilich, sich den Gestus, mit dem sie geschieht, etwas genauer anzusehen. Denn es handelt sich in diesem ganzen Briefwechsel sowie in Rosenzweigs Bearbeitung des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum im *Stern der Erlösung* um etwas, das mit dem Ausdruck „Antikonversion“ vielleicht noch zu schwach bezeichnet ist. Was Rosenzweig gelingt, scheint genau das zu sein, woran Nietzsche und andere, die sich an der „Umwertung aller Werte“ durch Paulus mehr oder weniger vergeblich abgeplagt haben, scheiterten. Er rühmt sich dessen nicht einmal, obwohl er sonst keineswegs immer übermäßig bescheiden ist. 1916 ist er noch dabei, die Waffen zu schmieden – oder seine Technik zu trainieren, die vielleicht eher einem aus den östlichen Nahkampftechniken bekannten Prinzip folgt: er nutzt die Energie des Gegners für seine eigenen Zwecke. Das will ich kurz an drei Pauluszitaten erläutern.

¹ Das Thema dieses Kapitels beschäftigt mich seit einigen Jahren. Veröffentlicht habe ich dazu bisher zwei Texten im Rosenzweig Jahrbuch: „Thinking to Stay. Franz Rosenzweig’s Anti-Conversion and the New Pauliners“ (Heft 3, *Die Idee Europa*, Freiburg/München 2008, S. 157-164) und „Wir würden es jederzeit wieder tun. Einige Überlegungen zu Rosenzweigs Anti-Konversion im Kontext der neueren Paulusrezeption“ (Heft 4, *Paulus und die Politik*, Freiburg/München 2009, S. 25-58). Hier entwickle ich die Sache etwas weiter.

² „Mutter sagt von mir: Beruf: Briefschreiber. In der letzten Zeit stimmt wirklich.“ Brief an Margrit Rosenstock-Huessy vom 11.11.1919, in: Inken Rühle and Reinhold Mayer (Hgg.), *Franz Rosenzweig, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, Tübingen 2002, S. 472.

³ Rahel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann (Hgg.), *Franz Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* Bd. 1, S. 252. An dieser Stelle möchte ich auf die eigentümlich rhythmisierte Rhetorik dieser Flammrede hinweisen. Die gegenwärtig allgegenwärtigen Reden junger, deutschstämmiger Islamisten hat (nur unter diesem Aspekt) eine ähnliche Struktur, bedient sich desselben Effekts. In diesen mehr oder weniger banalen Videopredigten wird kein Satz gesprochen, ohne dass zwischendurch arabische Formeln eingesetzt werden, die dem Ganzen einen verblüffenden Anschein von Strukturiertheit, Halt und Opakheit geben. Der Unterschied besteht natürlich darin, dass diese jungen Prediger Kämpfer für ihre Sache rekrutieren wollen und dabei bewusst auf Opakheit setzen, während Rosenzweig sich darauf verlassen kann, dass sein Gesprächspartner alle von ihm verwendeten Zitate ganz genau kennt und jede Entwendung des Textfragments aus einem völlig anders intendierten dogmatischen Zusammenhang genau nachvollziehen und nach dem Willen seines Gegners sicher auch erleiden kann und soll. Es handelt sich bei den beiden gerade in diesen Jahren um einen wirklich harten dogmatischen Kampf.

Das *corpus Paulinum*, jene sieben Briefe, die wir als authentisch ansehen und als wichtigste Quelle der christlichen Religion zu verwenden gewohnt sind, gehört sicher zu den am gründlichsten studierten und am häufigsten ausgelegten Textsammlungen der Geistesgeschichte. Je mehr es gelesen und ausgelegt wird, desto mehr Neues kann offenbar darin gefunden werden.

In Gal 2,11 rühmt Paulus sich, dass er Petrus „ins Angesicht widerstanden“ habe. Es ist eine der Stellen, die in der Auseinandersetzung zwischen Juden und insbesondere protestantischen Christen immer wieder zur Streitfrage geworden ist, denn sie endet mit jener berühmten Formulierung Gal 2,21: „Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist Christus vergeblich gestorben.“ Sinn und Bedeutung der klassischen Rechtfertigungs- und der Sühnopferlehre haben hier ihren Textbezug. Und es scheint klar, dass das Ende des Gesetzes – verstanden als Torah oder auch, ein bisschen übertragen, als „Gesetzlichkeit überhaupt“ – zu den Grundvoraussetzungen des christlichen Glaubens gehört. Das Tückische an dieser Passage Gal 2,11-21 ist, dass sie für jeden das Neue favorisierenden, also prinzipiell für den aufbrechenden Geist der „Sohnesreligion“ enorm attraktiv ist. Der Sohn Gottes ist gestorben, gekreuzigt worden. Das darf nicht umsonst gewesen sein. Es war ein Opfer, das seine Nachfolger stark macht. Stark genug, um den Vertretern des alten Gesetzes entgegenzutreten und ins Angesicht zu widerstehen. Eben deswegen ist Gal 2,11-21 gerade für das rebellische Pathos aller Reformbewegungen, und natürlich auch für das der postmodernen Philosophie so interessant. Und eben deswegen ist diese Stelle immer schon so anstößig für diejenigen gewesen, die als Nachfolger des rabbinischen Judentums für „das Gesetz“ eintreten und, wie Freud es in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* so eindrucksvoll erläutert hat, den christlichen Juden Hass ausbaden mussten: „Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde das Christentum eine Sohnesreligion. Dem Verhängnis, den Vater beseitigen zu müssen, ist es nicht entgangen. Nur ein Teil der Juden 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, endlich auch Germanen aufgenommen hat, den Vorwurf hören, dass sie Gott gemordet haben. Unverkürzt würde der Vorwurf lauten: ‚Sie wollen nicht wahrhaben, 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 schwer dafür büßen lassen.“⁴

Anders als die Juden, die Freud im Sinne hatte, nimmt Rosenzweig also den Vorwurf an – und zwar gleich stellvertretend für alle anderen, und sogar noch mit der Ankündigung, die ungeheuerliche Tat zu wiederholen. Indes: welche Tat genau? Festzuhalten ist hier erst einmal: Rosenzweig macht die empfindlichste Stelle des christlichen Angriffs auf das jüdische Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt seiner Verteidigung – ganz so, wie er es später in der Schrift über apologetisches Denken überhaupt empfehlen wird. Nichts von ängstlicher Abwehr des Vorwurfes, sondern stolzes Akzeptieren. Damit hat er die erste paulinische Geste schon einmal zu seiner gemacht. Im Konflikt in Antiochien kam Petrus, um die Einhaltung der Speisegebote einzufordern – und Paulus leugnete das unterstellte Vergehen nicht etwa, sondern trat Petrus entgegen, indem er ihm sagte, dass nicht seine Gemeinde etwas falsch mache, sondern diejenigen, die kamen, um sie zurechtzuweisen. Nun erscheint der Vorwurf, die Speisegebote nicht einzuhalten, gering, vergleicht man ihn mit dem weit schwereren des Gottesmordes. Eben drum wird es so lange gedauert haben, bis sich ein Jude zu einer derart kühnen – und von aller Notwendigkeit, irgendetwas zu verdrängen, befreienden – Widerrede aufschwingen konnte.

„Wir haben ihn getötet, und wir würden es, glauben Sie mir, jederzeit wieder tun!“

Das ist eine nietzscheanische Geste ohne Nietzsche – eine Anmaßung eines Jüngeren gegen einen Älteren, aber aus der Position der älteren Religion. Eine verletzende Unverschämtheit, wenn man in Termini gegenwärtiger Etikette denkt. Natürlich sind in der Zeit, in der dieser Satz geschrieben wurde, die Hemmschwellen niedrig. Sowohl Rosenzweig als auch Rosenstock waren im Kriegsdienst, 1916, mitten im Ersten Weltkrieg. Da war das Töten von Feinden keine ferne Sache. Und wie tödlich der Ernst des christlichen Judenhasses werden würde, als das eigentlich Christliche in ihm, die Lehre von Jesus Christus, keine Rolle mehr spielte, war noch nicht klar. Tatsache ist, auch in jener Zeit hielten allzu viele Christen das Schicksal der Juden für irgendwie „verdient“.

Erst nach der Shoah ist in christlichen Kreisen – und oftmals immer noch gegen erheblichen Widerstand – die

⁴ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion (III)*, Studienausgabe Bd. 9, S. 503-581, hier S. 580f.

Einsicht gewachsen, dass der Vorwurf des Gottesmordes an die Adresse der Juden als wesentlicher Teil der furchtbaren Verfolgungsgeschichte vor allem den Glauben der Judenverfolger beschmutzt hat. Erst nach dem Entsetzen über bis zur systematischen Vernichtung von Juden durch Deutsche unter der NS-Herrschaft unvorstellbar grausamen Folgen des Antijudaismus und Antisemitismus haben Theologen intensiver auch nach systematischen Ursachen für den Judenhass geforscht, die das sozialpsychologische Sündenbockschema nicht ignorieren, aber über es hinausgehen. Dabei ist die Rechtfertigungslehre zentral. Einer der strittigsten Punkte und Hauptgründe für das falsche Überlegenheitsgefühl der Christen gegenüber den Juden wird seit einigen Jahrzehnten im Gegensatz zwischen Bundestheologie und der mit ihr einhergehenden Gesetzlichkeit einerseits, einer partizipatorischen Glaubenstheologie andererseits gesehen. Ed Parish Sanders hat sein Schlüsselargument für diese anti-antinomistische Wende in der protestantischen Theologie des christlich-jüdischen Konflikts unter anderem auf die Auslegung von Gal 2,21 gegründet. Es lautet knapp zusammengefasst: „Erst die Lösung - dann das Problem“.⁵ Damit der Justizmord an Jesus von Nazareth nicht einfach nur das Scheitern eines weiteren Messias-Prätendenten war, musste er selbst einen Sinn haben. Es musste also ein Problem gefunden werden, das nur durch diesen Tod zu lösen gewesen wäre. Dieses Problem, so Sanders, fand Paulus im Gesetz.

Die Arbeit von Sanders stellt für die Theologie einen großen Sprung dar. Von der neueren philosophischen Paulusinterpretation ist sie freilich eher ignoriert worden. Denn Taubes, Badiou und Agamben interessierten sich eher für neuere Definitionen des Glaubensbegriffs in Verarbeitung der Vorgaben von Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Buber, Rosenzweig, Heidegger und Derrida. Die von der protestantischen Theologie unternommenen Versuche, jene Gleichschaltung von „Vaterreligion“, „Gesetzesreligion“ und verschiedenen Varianten der Zwanghaftigkeit, die dem Kontext des jüdischen Gesetzes zugeschrieben werden, aufzubrechen, würden – wie immer schon – die Verfertigung des negativen Bildes, dem gegenüber mehr Offenheit (die man dem Judentum selbstverständlich als eine ihm inhärente Möglichkeit absprach) zu predigen wäre, stören. Vor allen weiteren Detailstudien ist deswegen als ein erstes Problem das folgende festzuhalten: Die traditionell christlichen Lesarten der Hebräischen Bibel und der neutestamentlichen Tradition sowie des auf dieser basierenden Konflikts zwischen Judentum und Christentum haben verblüffend wenig kritisiert Eingang in die neueren philosophischen Paulusstudien gefunden. In Übereinstimmung mit den Traditionen christlicher Polemik gegen das Judentum beleuchten sie das Gesetz und mit ihm jeden Begriff von Normativität etwas „unterkomplex“ bzw. unter einem Systemzwang, der ihnen von vornherein seine „Überwindung“ aufgibt. Den Glauben und den Messianismus betrachten sie hingegen „überdifferenziert“ bzw. unter dem Systemzwang, sie als Rettung vor der Bedrückung durch das Gesetz herauszustellen. Sanders und ihm folgend eine Reihe selbstkritischer Theologen entdecken demgegenüber eine andere, positivere Komplexität des Gesetzes und verhalten sich dem Glaubensbegriff gegenüber etwas weniger positiv voreingenommen.⁶

Was Rosenzweig mit seinem „Wir würden es jederzeit wieder tun“ macht, ist nun nicht allein eine Annahme des Vorwurfs des Gottesmordes (womöglich bis zu Hellingers Sinn) – sondern eine darin mitgegebene Bestätigung der unumstößlichen Voraussetzung aller klassischen Kreuzestheologie, die auf Gal 3,13 und seiner Zitation von Dtn 21, 22f beruht: „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt.“ In seiner Arbeit *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie* analysiert Christoph Türcke: „Die Affirmation dieses alttestamentlichen Zitats ist die notwendige Bedingung aller

⁵ Ed Parish Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, aus dem Amerikanischen von Jürgen Wehnert, Göttingen 1985. Kapitel 5.2 (S. 415-421) ist so überschrieben und sagt deutlich: „Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich das Denken Pauli nicht von der Situation des Menschen zu ihrer Lösung hin bewegte, sondern eher von der Lösung hin zu ihrer Situation...Die Schlussfolgerung, dass alle Welt – Juden wie Griechen – gleichermaßen eines Heilands bedürfen, entspringt anscheinend seiner vorausgehenden Überzeugung, dass Gott einen solchen Retter entboten habe. War dies der Fall, so folgt daraus, dass ein solcher Heiland erforderlich gewesen sein muss und, konsequenterweise, dass alle anderen möglichen Heilswege falsch sind. Gal 2,21 wird dieser Gedanke ausdrücklich formuliert: Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommen könnte, dann ist Christus vergeblich gestorben...Die eigenen brieflichen Hinweise des Paulus auf den Inhalt seiner Predigt sind nicht eindeutig genug, um uns in dieser Frage ein endgültiges Urteil zu erlauben, doch geben sie einige Anhaltspunkte dafür, dass Paulus nicht die Not des Menschen, sondern die Tat Gottes zum Ausgangspunkt nahm“ (S. 416f). Man kann an Umfang, Absicherung und innerer Defensivität dieses Werkes gut erkennen, wie schwer es jemand innerhalb der protestantischen Theologie zu der Zeit noch hatte, mit so einem Gedanken ernst genommen zu werden.

⁶ Die Merkwürdigkeit, dass ausgerechnet positiv christliche Theologie des Dialogs hier stellenweise rücksichtsvoller und in ihrer Rücksichtnahme in gewisser Weise avantgardistischer ist als die sportlichste philosophische Himmelstürmerei, ist eine meine Studien seit vielen Jahren, mindestens aber seit Beginn der Arbeit an der Dissertation in den frühen 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erstaunende Beobachtung, vgl. Gesine Palmer, *Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristentums*, Berlin 1996, bes. S. 174-190. Ich habe einige der darin mitgeteilten Gedanken zum Thema Rechtfertigungslehre weiter entwickelt in meinem „Das seltsame Erbe der Sünde“, APuZ 52, 2014.

weiteren paulinischen Bestimmungen des Kreuzes....Der von den Römern hingerichtete Jesus ... ist auch im Sinne des jüdischen Gesetzes ein todeswürdiger Verbrecher, nicht etwa Opfer eines Justizirrtums oder richterlicher Willkür. In seiner Exekution stimmen – anders als bei den zelotischen Kämpfern für die jüdische Sache – römisches Recht und jüdisches Gesetz überein. Erst unter der Voraussetzung, dass Jesus *tatsächlich* im Sinne der Anklage schuldig war, ist das christliche Evangelium mehr als das Bekenntnis zu einem Propheten und Märtyrer für eine gute Sache.“⁷

In einem entscheidenden Schritt seiner Antikonversion nimmt Rosenzweig also die Position des jüdischen Gesetzes ein, das diesen Gottessohn zum Tode verurteilt. Allerdings tut er das, nachdem schon über viele Jahrhunderte hinweg Juden „zur Strafe für dieses Todesurteil“ von Christen ermordet worden waren, und in einer Situation, in der er selbst unter schwerer Anklage durch seinen aus Überzeugung zum Christentum konvertierten Freund steht. In dieser Situation stellt er sich dadurch nicht nur mit paulinisch-rebellischer Geste gegen den Freund, sondern er eignet sich auch eine weitere paulinische Geste an:

II. „Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit“ – eine raffinierte Entwendung

Was ich als Rosenzweigs Antikonversion bezeichne, ist natürlich eine Konstruktion, die ich anachronistisch und eher im Sinne dessen, was er selbst ein „Jagen im Stoff“ genannt hat, aus seinen Schriften aufbaue.⁸

Chronologisch ist der Ausgangspunkt Rosenzweigs für seine Auseinandersetzung mit einer paulinisch geprägten Theologie ja eher seine Auslegung von 1. Kor 1,23 im Ich-bleibe-also-Jude-Brief. Der ganze Stolz des Christentums – und der ganze Grund des Ärgers z. B. für den „Antichristen“ Nietzsche – ist seine Umwertung aller Werte im „Wort vom Kreuz“ bzw. vom gekreuzigten Messias. „Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“, schreibt Paulus da. Die traditionell protestantische Auslegung dieser Aussage mit Blick auf die Rechtfertigungslehre fasst Christoph Türcke unter Berufung auf Wolfhart Pannenberg wie folgt zusammen: „Die Behauptung, dieser Gekreuzigte sei der auferstandene Messias und Gottessohn, ist dann nicht nur Torheit, weil sie den elementaren griechischen Bestimmungen des Göttlichen widerspricht, sondern auch Ärgernis: Sie versucht nicht, den Angeklagten zu rehabilitieren, sondern klagt die Anklage selbst ein und begreift das ihn verfluchende Gesetz selbst als Fluch.“⁹ Die mit dieser Umkehrung gegebenen Verhältnisse, in denen ein ermordeter oder „nach Recht und Gesetz“ zu Tode gebrachter Mensch als dieser bestimmte Mensch zugleich zu einem Gott erklärt wird, erschienen ihren Gegnern weitgehend unüberwindbar. Denn nun wurde jeder getötete Anhänger dieses Glaubens zu einem weiteren Beweis seiner Wahrheit, zu einem Märtyrer. Sowie auch jede Sünde, jeder Fehler eines Menschen, der den Glauben insgesamt nicht auslöschte, zu einem weiteren Beweis seiner Wahrheit wurde, während alles, was einfach gut und schön zu sein versuchte, seiner Sterblichkeit und Fehlbarkeit überführt war.

Der Pastorensohn und erklärte „Antichrist“ Nietzsche versuchte sein Leben lang, die heroischeren Kulturen, wie er sie in der griechischen Antike zu finden meinte, gegen die durch ein niedrig genommenes Christentum des Ressentiments verübte Schändung aller höheren Strebungen wieder zur Geltung zu bringen. Er bediente sich zu diesem Zweck freilich einer grundchristlichen, einer jesuanischen Geste, indem er immer zuerst sich selbst zum Beispiel nahm. Aufreizende Überschriften wie „Warum ich ein Schicksal bin“, tragen noch die Züge der Selbstverklärung zum „Menschensohn“ oder „Gottessohn“, mit denen nach den Evangelien Jesus den Zorn der

⁷ Christoph Türcke, *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie*, 2Lüneburg 1989, S. 81.

⁸ „Was ich neulich Eugen als seine Methode an der Sprachschrift deduzierte, ist auch meine, z. B. dem Begriff Offenbarung gegenüber. Statt ihn in seine Entwicklung aufzulösen, nehme ich ihn als ein Fixum, das ich nun aber in die (soweit möglich) Totalität seiner *Beziehungen* hinstelle. Meine Denkform ist da der *Vergleich*, ich jage im Stoff nach *Symptomen*. Z. B. der Islam ist mir nicht wichtig als wesentliches *Stück* der Kirchengeschichte, sondern weil er die Kirchengeschichte durchsichtig macht. Die Geschichte selbst ist mir Aufhellerin des Begriffs. Ich lese an der Kirchengeschichte ab, was Liebe, Glaube, Hoffnung ist“, schreibt Rosenzweig (Vgl. *Innerlich bleibt die Welt eine. Texte von Franz Rosenzweig zum Islam*, hg. v. Gesine Palmer gemeinsam mit Yossef Schwartz, Berlin 2003, S.44f. Diese methodologische Selbstauskunft Rosenzweigs, über die sich schon andere Gedanken gemacht haben, vgl. etwa das Kapitel „Sociology and History“ in Robert Gibbs’ Buch *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton 1992, S. 105-128, S. 116, nehme ich hier einmal für mich in Anspruch.

⁹ Christoph Türcke, a. a. O., S. 81f, der fortfährt: „Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm 10,4). Diese Einsicht machte Paulus sowohl zum Christenverfolger als auch zum Heidenapostel [und im folgenden zitiert er Wolfhart Pannenberg *Grundzüge der Christologie*]: ‚Entweder ist Jesus ein Gotteslästerer gewesen, oder das Gesetz der Juden ... ist abgetan.‘ Jede dritte Möglichkeit – etwa die Verehrung Jesu als eines bedeutenden Lehrers oder Propheten – ist durch das Kreuz ausgeschlossen.“

jüdischen Eliten seiner irdischen Umgebung auf sich zog.¹⁰ Nietzsche wird gewusst haben, was er tat: Es musste ein anderer exemplarischer Mensch mit seinem Leiden her und für die Wahrheit seiner Ideen einstehen, wenn der gekreuzigte Menschensohn der Christen besiegt werden sollte. Dionysos, so sehr er sich im übrigen zum Gegenbild zu Christus anbieten mochte, war an dieser Stelle nicht stark genug. Der Wille zum Sieg musste sich an stärkeren Willen brechen – und keine Empörung, keine noch so scharfsinnige Bloßstellung des christlichen Geniestreichs schien gegen dessen siegreiche Beanspruchung und Umdeutung der Niederlage zum Sieg aufkommen zu können. Überflüssig zu sagen, dass Nietzsche selbst später in seinem Leben das Gefühl gehabt haben muss, gescheitert zu sein. Dass sein Werk eine große Nachwirkung erlebt, dass es heute sogar weitgehend von der intentionswidrigen Verwendung der Nazis wieder gereinigt ist und in der Philosophie der Postmoderne große Beachtung genießt, ändert nichts daran, dass der Anspruch seines Schöpfers, die Umwertung der Werte rückgängig zu machen oder ein weiteres Mal umzudrehen, nicht gelungen ist.¹¹ Dass ausgerechnet er Nietzsche selbst seine letzten Jahre mehr oder weniger als Haustier seiner Familie verbracht hat, dazu als Person noch nachträglich zur Beute psychoanalytischer Studien über den narzisstischen oder schizoiden Charakter geworden ist, kann man unbeschönigt nur als eine persönliche Katastrophe ansehen – und als einen Sieg der auf der Basis von Ressentiments funktionierenden Gesellschaft über den Außenseiter, der gegen das Ressentiment focht. Sie wurde zum Tag für Tag erlittenen und der Nachwelt eben *auch* hinterlassenen Schicksal, das *ihn* hatte, wenn man es so ausdrücken will. Eben dieses Schicksal freilich macht auch aus Nietzsches Person *keine* Gegenfigur zum gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie er sie gern sein wollte: Er hatte sich diese Gegenfigur sieghafter vorgestellt.

Rosenzweig hat eine andere Schwierigkeit als Nietzsches. Dieser wollte Gott für tot erklären und zugleich zeigen, was diese Todeserklärung der Menschheit antut.¹² Die antichristliche Geste des jungen Rosenzweig gegenüber dem Christentum ist von ähnlicher Aggressivität wie die Nietzsches – aber er entwickelt eine völlig andere Strategie. Wo Nietzsche heroisch kämpft und immer wieder den Sieg vorweg nimmt, wo er den Ekel ausspricht und mit der Verve der Verzweiflung auszumalen versucht, wie es wäre, wenn die Umwertung der Schwäche in Stärke die Menschen nicht verdorben und ins Ressentiment gebannt hätte, da eignet sich Rosenzweig den letzten Trumpf der Christenheit – den Gekreuzigten, und mit ihm die Umwertung aller Werte – auf eigenwillige Weise an. Er kann das vielleicht nur, weil er, anders als Nietzsche, eben wirklich nicht selbst aus der christlichen Kultur kommt – so eng er auch durch sein Elternhaus und seine Studien mit ihr verbunden gewesen sein mag. Sein Ausgangspunkt ist die radikalste Abwehr der Konversionsforderung, nachdem er schon versprochen hatte, sich ihr zu ergeben. Paradoxerweise beginnt sein bewusstes Bekenntnis zum Judentum also nicht nur mit einem Wortbruch gegenüber seinem bereits konvertierten Freund Eugen – sondern dann auch gleich mit der Annahme aller weiteren Vorwürfe, die je von Christen gegen Juden erhoben wurden, schließlich sogar der des Hauptanklagepunktes, des Gottesmordes. Er akzeptiert den Vorwurf – und entschuldigt sich nicht, sondern aktualisiert ihn für sein Volk oder seine Religion oder beides: „Wir würden es jederzeit wieder tun“. Erst im Laufe der langjährigen Auseinandersetzung verändert er die Koordinaten entscheidend. Einmal in der Ecke des vom christlichen Vorurteil hartnäckig in seiner originären Schaffenskraft in Frage gestellten Juden, schaut er nun tatsächlich dem Gegner dessen Strategien ab¹³: Die Umwertung der Werte macht er sich zu eigen und überbietet damit noch die „Geste der überbietenden Aneignung“,

¹⁰ Die Bedeutung des Menschenohntitels ist in der Religions- und Bibelwissenschaft des 20. Jahrhunderts Gegenstand heftigster Auseinandersetzungen gewesen, an denen sich mein Doktorvater Carsten Colpe mit seiner Habilitationsschrift engagiert beteiligt hat. Für die Zwecke dieses Textes genüge es, auf die reiche Literatur (und für schnelle Leser z.B. auf folgende Einführung: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/menschensohn-2/ch/eba8b89276743f2bd7ff65b23b741174/>, zuletzt aufgerufen am 3.1.2016) hinzuweisen. Im Kontext meines Werkes spielen diese historischen Fragen nur vermittelt eine Rolle: Entscheidend für die jüdische Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts und die Auseinandersetzung mit den christlichen sowie den nichtmehrchristlichen Gegnern ist die Fortwirkung der Idee, dass mit Jesu Kreuzestod und seiner geglaubten oder als Fabel mitgeführten Auferstehung etwas in der Welt unhintergebar anders geworden sei. Diese Idee bleibt auf vielfältige Weise mit dem Menschenohntitel verknüpft – und wird in dieser Verknüpfung von Christen wie von ihren Gegnern weiter variiert.

¹¹ Den Ruhm nennt Nietzsche in seinen Dionysos-Dithyramben bekanntlich „diese Münze, mit der alle Welt bezahlt, Ruhm -, mit Handschuhen fasse ich diese Münze an, mit Ekel trete ich sie unter mich“, vgl. *Dionysos-Dithyramben*, I.6.2. Was für Stoiker und Anhänger einer Opferideologie, die erst dann ein Werk anerkennen können, wenn dafür das Opferblut der Schöpfer eines Werkes geflossen und kräftig gelitten worden ist, ein Sieg wäre, hatte natürlich auch für Rosenzweig wenig Bedeutung.

¹² Vgl. zu diesem Zweck wiederum Christoph Türcke und sein *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt am Main 1989, der in seinem „Prolog: Person und Mensch“ auch kluge Erwägungen zur methodologischen Bedeutung der Selbststilisierung anstellt (a.a.O., S. 7-15).

¹³ Er verwendet damit tatsächlich ein römisches Verfahren, das durch Sallust (der es Caesar in den Mund legt) zum geflügelten Wort „imitari quam invidere bonis malebant“ geworden ist, vgl. Sallust, *De coniuratione Catilinae/ Die Verschwörung des Catilina*, Lateinisch/ Deutsch, Stuttgart 1972, S. 78. (Von den kleptokratischen Schwundstufen gegenwärtiger Industriespionage mag man in anderem Zusammenhang sprechen – hier geht es einfach um die seinerzeit bekannten und den Kombattanten bekannten Hintergründe der Taktik, mit der Rosenzweig seinen Kampf um die Legitimität des Judentums führt).

die in der Ideengeschichte und sicher auch von Rosenzweig selbst lange in der christlichen Haltung zur jüdischen Tradition gesehen wurde (nämlich bis die Arbeiten Boyarins und andere klarer gemacht haben, wie sehr die beiden Konstruktionen von Judentum und Christentum sich aneinander ausgebildet haben).¹⁴ Dazu muss er zunächst einmal, wie schon gesagt, die Geschichte des Christentums als ihr Wesentliches nehmen. Der Siegeszug des Christentums mit all seinen grausamen Gesteungskosten ist dann also nicht ein Ausrutscher, ein Vergehen gegen das Wort vom Kreuz, sondern ihm wesentlich. Diese Erkenntnis (sowie das Eingeständnis seiner eigenen Missgunst gegenüber dem Sieg des Christentums) war das Leitmotiv von Rosenzweigs Ich-bleibe-also-Jude-Brief.

Der Grund, aus dem das Christentum sich insbesondere dem Juden immer schon feindselig präsentiert, ist folgerichtig, dass es als einzigen möglichen Weg zu Gott die Annahme der „Fabel“¹⁵ vom Tod des Sohnes für die Sünden und das gläubige Bekenntnis zu diesem Ereignis postuliert. Allein die Tatsache, dass auch nach dem für Paulus entscheidenden Ereignis Juden behaupten, bei Gott zu sein, dass sie ferner darauf beharren, diesem Gott gerade mit ihrer Gesetzestreue zu dienen, wird für Paulus selbst, vor allem aber dann für seine Nachfolger zu einem Stein des Anstoßes. Aus dem „antiochenischen Zwischenfall“ (Gal 2,11-21), der zunächst nur eine „innerchristliche“ Auseinandersetzung (nämlich zwischen Judenchristen und Heidenchristen) zu sein schien, wurde im Laufe der Jahrhunderte ein unerschöpfliches Waffenlager der christlichen, antijüdischen Polemik.¹⁶ In den folgenden Jahrhunderten war das Judentum (aus biblischen Zeiten lange vertraut mit politischen und ideologischen Bedrängnissen) mit einer geistig besonders gefährlichen neuen Macht konfrontiert. Die zur Macht gelangten Christen verfolgten alles, was sie ihrer Lehre nicht einverleiben konnten, mit Polemik, Feuer und Schwert. Das Judentum – wie Rosenzweig es sah – reagierte insbesondere auf den geistigen Angriff mit einem Prinzip der Erhaltung durch Bildung immer neuer Reste. Für sein die christliche Selbstwahrnehmung störendes „Übrigbleiben“ hatte es bereits ein Konzept: das des „Rests Israels“. Das war selbst ein polemisches Konzept, entworfen von jüdischen Aussteigern, die den jeweiligen Kompromiss der jüdischen Eliten mit den jeweiligen Besatzern als dekadent empfanden und sich selbst als „heiliger Rest“ in die Wüste begaben, um die je aktuell als „reiner“ geltende Lehre (wieder) zu (be-)leben. Es ist dies also ursprünglich ein durchaus radikales, sektiererisches Konzept.¹⁷ In Auseinandersetzung mit dem Machtchristentum, das sich als neue Religion gegen die alte stellte, veränderte es sich aber.

Während es sich selbst noch als von Griechen wie Juden gleichermaßen angefeindet imaginierte, wurde das Christentum mit seinem Dogma vom Kreuz im Zentrum allmählich zu einer Siegerreligion. Der etwas blassen Leibfeindlichkeit der Stoa hatte es den leidenden Leib des Gottessohnes hinzugegeben. Die relativ diesseitige Lebensweise des im historischen Rahmen gesetzestreuen Mehrheitsjudentums der Zeit des zweiten Tempels hatte es mit einer griechisch zugespitzten Logotheologie etwas universalisierbarer gemacht und mit der Lebensweise der nichtjüdischen Hellenisten versöhnt. Und für den – gewöhnlichem Verständnis einfach nur sinnlosen und ungerechten – Kreuzestod des Jesus von Nazareth hatte es in der Verstrickung von Gesetz und Sünde ein schönes Problem gefunden, das durch diesen Tod gelöst werde. (Dabei war es der Spätantike wahrhaftig kein fremder Gedanke, dass solche Opfer große Kraft entfalten könnten, und Religionen, die *kein* Opfer im Zentrum hatten und dieses womöglich noch konsequenter als das Christentum ablehnten, mussten es natürlicherweise schwerer haben). Um seine dogmatischen Entwicklungen herum entfaltete das Christentum eine Kirchenstruktur, die sich über lange Zeit als zählebig erwies – und mit allen inneren Kämpfen ältere und jüngere gleichermaßen überlebte.

¹⁴ Die Geste der überbietenden Aneignung findet ihrerseits ihre Überbietung im Koran, der (wie Rosenzweig in seinem Wort vom „Plagiat“ nur hervorhebt) nicht einmal mehr das durch sein eigenes Zeugnis als überboten geltende Textcorpus mit führt, wie es die christliche Bibel mit der hebräischen noch tut (vgl. dazu Kap. 7 dieses Werkes). Selbst wenn man heute die gegenseitige Radikalisierung und den wechselseitigen formativen Einfluss der religiösen Strömungen aufeinander ernst nimmt, wird man nach wie vor nicht umhin können, in den eigenen Texten der „Nachfolgereligionen“ des Judentums, die sich ja selbst immer in dieser Position imaginiert haben, die Probleme solcher Rivalitäten mit zu bedenken. Jan Assmann hat diese in seiner Bearbeitung des Theorems von den „Gegenreligionen“ einschlägig gewürdigt und darin viele Nachfolger gefunden. Vgl. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003 und die Debatte um dieses Werk.

¹⁵ Darauf reduziert Badiou den Inhalt der Sühnopferlehre, um sich ausschließlich auf die Beschreibung der Folgen der Annahme dieser Fabel zu konzentrieren, ich komme weiter unten darauf zurück.

¹⁶ Freilich hat es, wie nicht nur das Werk John Tolands zeigt, immer auch auf christlicher Seite Interpretationen gegeben, die die Sache auf ein innerchristliches Problem zurückbringen wollten und nicht nur für Judenchristen, sondern auch für Juden die Geltung der Tora als unanstößig für Christen empfahlen, vgl. dazu „Der ursprüngliche Plan des Christentums“ (S. 73-93) und „Nazarenus und die theologische Diskussion über Paulus und das Gesetz“ (S. 149-179) in *Ein Freispruch für Paulus*, Berlin 1996.

¹⁷ Es kommt von den Exilspropheten (Jes 4,3) bis zu Paulus selbst (Röm 11,5) vor, es wird von den Pharisäern wie von den Essenern und auch von den frühen Judenchristen beansprucht.

Mit dem Widerspruch zwischen dem Dogma von der Ohnmacht und der realen Verbindung mit der Macht aber wuchsen die „kognitiven Dissonanzen“. Und aus ihnen erwuchs eine immerwährende Motivation, insbesondere diejenigen, die tatsächlich in ihrem Leben viel näher am gepredigten christlichen „Ideal“ lebten und mehr Unterdrückung und Anfeindung zu erleiden hatte, als Schuldige an ihrem eigenen Schicksal oder, wenn das nicht reichte, als Aggressoren gegen das Christentum anzufinden. Und hier ist nun der zweite geniale Aspekt von Rosenzweigs Verteidigung:

Noch einmal: Mit seinem ersten Argument (der Annahme der Anklage wegen Gottesmordes) hatte Rosenzweig – wie er es später in der Schrift zum apologetischen Denken empfehlen wird – den schwächsten Punkt seiner Religion zur *Basis* seiner Verteidigung gemacht. Mit seiner zweiten wichtigen Aussage über das Christentum – der Identifizierung dieser Religion mit ihrem historischen Leib und ihrer Siegerkarriere – beginnt die eigentliche Verteidigung: Nicht das Christentum hat sich daran gehalten, einen Stein des Anstoßes zu bilden und aus seiner historischen Schwäche eine geistige Stärke zu gewinnen, wie es für sich beansprucht. Nein, wenn eine „Religion“, dann hat das Judentum (spätestens nach der konstantinischen Wende) diese Umkehrung, die Verwandlung einer angegriffenen Position in eine *friedliche* Stärke und geistige Überlegenheit, vollzogen. Obwohl man es immer wieder eliminieren und ihm in der Taufbewegung die Besten abjagen wollte, hat das Judentum sich in seiner Gesetzestreue erhalten. Sein Gesetz konnte – anders als das christliche Bekenntnis – nicht mit der Hilfe der „Staatsgewalt“ rechnen, wenn es gegen Apostaten durchgesetzt oder auch nur vor Angriffen geschützt werden sollte. Vielmehr war es die Lehre von der Überwindung des jüdischen Gesetzes durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, die gegen den Widerstand der Nichtbekenntenden immer wieder als Sieger von allen Kampfplätzen ging.

Während also die Verkehrung des Starken in ein Schwaches für das Christentum nichts weiter war als eine dogmatische Monstranz, die es in seiner historischen Kraft und Siegerpose vor sich her trug, war das Judentum wirklich schwach. Zugleich war es in seiner Schwäche wirklich stark. Während sich das Wort vom Kreuz aus den Kirchen immer mehr zurückzog, je mehr es bloßes Wort war, *verkörperte* es sich regelrecht in den gemarterten Juden, die es gar nicht verkörpern wollten. Im selben Maße verkehrten sich in der historischen Wirklichkeit die Verhältnisse von „Glaube“ und „Gesetz“: Der *Glaube* der Christen führte dazu, dass die Christen taten, was sie (ihrer bekannten Lehre nach) nicht tun wollten, und nicht taten, was sie angeblich tun wollten (vgl. Röm 7). In den Juden hingegen wurde das Wort (jedenfalls das Wort vom Kreuz) Fleisch, je härter sie um ihres *Gesetzes* willen angefeindet wurden. Während Ritualmordbeschuldigungen sich regelmäßig als (vermutlich sogar pseudo-) paranoide Phantasien erwiesen, die lediglich einen Anlass bieten sollten, um wieder einmal ein (immerhin für die Plünderer zumeist auch einfach einträgliches) Pogrom zu organisieren, war das Leiden der Juden wirklich und stand den Christen als solches vor Augen. Allerdings bejahten die Juden ihr Leiden nicht systematisch und versahen es nur in Einzelfällen ernsthaft mit höherem Sinn. Die Christen hingegen schrieben das Leiden, das sie selbst über die Juden in ihrer Mitte brachten, als Beweis für Gottes Zorn gegen die Juden – oder als Anschauung darüber, wie es denen geht, die *nicht* den „wahren Glauben“ annehmen – ihren eigenen Lehren gut.

Rosenzweig hat insofern mit seiner Annahme des Vorwurfs ebenso wie mit seiner Betonung der „Resthaftigkeit“ des Judentums als der Kraft, die in den Schwachen mächtig ist, schon zwei Schallmauern durchbrochen. Etwas macht er – freilich vor allem im Briefwechsel mit seinen Freunden, nicht so sehr in seinen veröffentlichten Schriften – ähnlich wie Nietzsche: er nimmt sich selbst als Beispiel und bietet auf diese Weise auch dem fleischgewordenen Wort noch die Stirn oder versucht, auch dieses Dogma „an seinem eigenen Fleisch“ zu verkörpern. Und hier macht er es kurioserweise, wie es christlicher Lehre (und also doch nicht unbedingt Nietzsche selbst?) entspricht: Er deutet sein Leben und sein Werk nicht als Scheitern, sondern als Sieg.¹⁸ Ich werde darauf im folgenden Kapitel zu sprechen kommen. Für diesen Abschnitt – und zum Abschluss der Erwägung seines zweiten wichtigen Schrittes in der Entwendung des christlichen Angriffs für die jüdische Verteidigung im Moment der „Inkarnation“ – mag der Hinweis genügen, dass Rosenzweig seine gesamte Beziehung zu Eugen Rosenstock-Huussy und dessen Frau zu

¹⁸ Nietzsches Weg ist ihm sehr bewusst, vgl. z. B.: „Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft – wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen der Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter mehr gab, er selber ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann.“ Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, S. 10.

Zeiten als eine Art Inkarnation der dogmatischen Auseinandersetzung inszeniert und empfunden zu haben scheint.¹⁹ Er hat auch damit

III. *Das sei ferne!*

Im dritten Schritt seiner „Antikonversion“ ist Rosenzweig nicht mehr „geschickt“ und nicht mehr „entwendend“, sondern (nach Grundlegung und eigener Umkehrung des christlichen Dogmas) blank antithetisch. Nicht einmal eine Übernahme der Figur der „überbietenden Aneignung“ kann man ihm nachsagen, wenn er den Ursprung und die entwickelte Form der Rede von messianischem Ereignis und damit letztlich von *Liebe* als dem treibendem Geschehen des Offenbarungsglaubens für das *Judentum* reklamiert. Denn vom biblischen Judentum ist diese Rede ja tatsächlich ausgegangen. Und ungeachtet der spezifischen Wendungen, die sie in der christlichen Tradition genommen hat, hat sie sich eben auch im Judentum weiterentwickelt. Im Alltagsverständnis (oder im vulgären Vorurteil) ebenso wie in partiell gelehrten Werken findet man noch heute die Ansicht, dass die Liebe recht eigentlich erst mit dem Christentum in die Welt gekommen sei, während das Judentum eine Religion der Rache, der Berechnung und des gesetzlichen, oberflächlichen Kalküls sei. In Rosenzweigs Generation wurde über die Frage, ob das Gebot der Nächstenliebe zum Neuen Testament, zur Hebräischen Bibel, zum Talmud oder ohnehin in die Grundausrüstung der gesamten Menschheit gehöre, wieder einmal eine lebhaftige Debatte geführt. An dieser Stelle geht die Liebeslehre des *Stern der Erlösung* durchaus über das Rosenzweig Bekannte hinaus.²⁰ Immer wieder nimmt er in seinem Dialog mit den Rosenstocks den Gestus des Liebenden an, der zwar scharfe Worte für seine Gegner findet, diese aber gleichwohl mit unendlicher Liebe liebt. Dabei erinnert seine Rhetorik zuweilen an die paulinische. Auch Paulus formuliert immer wieder starke Thesen, konfrontiert sie anschließend mit rhetorischen Fragen, die sie ad absurdum führen, und leitet mit dem kraftvollen Ausruf „me genoito“, „das sei ferne!“ weitere Erklärungen ein. So auch in der besonders scharfen Polemik gegen die fortdauernde Geltung des jüdischen Gesetzes für die Christusgläubigen in Gal 2,18 und 3,20. Etwas von dieser Struktur – ob zufällig, aus Gewohnheit oder innerer Verwandtschaft, sei dahin gestellt – finde ich im folgenden Ausschnitt aus einem Brief Rosenzweigs an Gritli Rosenstock-Huessy vom 19. August 1919 wieder. Ich setze in eckigen Klammern und kursiv die Kontrapunkte oder die Anknüpfungsmöglichkeiten, wie ich sie wahrnehme:

„Liebes liebes Gritli, habe ich denn so trübetrostig geschrieben? [*erste fast rhetorische Frage*] Aber es wird wohl so gewesen sein. [*Ergebung statt Einspruch*] Die scheinbare Antwortlosigkeit Eugens drückte eben auf mir. [*Da wird so viel an die Juden hin gepredigt, aber sie antworten nicht – hier ist es umgekehrt. Eugen antwortet nicht wirklich. Er hat zwar geschrieben, aber das war keine Antwort. Ein Dialog findet nicht statt. Rosenzweig aber lässt nicht locker.*]

Ich habe seinen Brief nun wieder und wieder gelesen und laufe immer mehr auf gewissen Stellen auf; [*die wieder und wieder gelesenen Briefe des Apostels, mit den immerselben Steinen des Anlaufens, wie Luther Röm 9,33 übersetzt*] ich habe ihm wohl noch nicht deutlich genug geantwortet. [*Rosenzweig nimmt die Verantwortung auf sich: er war wohl noch nicht deutlich genug*]. Manches, was ich beim ersten Lesen nicht verstand, verstehe ich auch erst jetzt. Er verlangt ja wirklich Unmögliches [*Im Diskurs der Umwertung der Werte kann das durchaus erst einmal wie ein Kompliment klingen, übrigens auch in der Struktur dieser Auseinandersetzung, in der Rosenzweig sich oft für die Herausforderungen des Gegners bedankt*]. Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es – 1916 [*als er dann den ganz wilden, oben schon zitierten Brief schrieb*] - ganz durchgelesen habe, denke ich mit gradezu physischen Übelkeitsgefühlen zurück. [*Nichts könnte ihm ferner liegen als das, was Rosenstock als selbstverständlich voraussetzt: dass das NT eine geläufige und Freude bereitende Lektüre wäre, wenn man es nur richtig verstünde*]. Ich [*aber ... hier ist das „Ich“, wie er selbst im Herzbuch des Stern geschrieben hat, besonders stark ein „ich*

¹⁹ In einer Rezension der Gritli-Briefe („Ein Editionsskandal“, FAZ vom 3.6.2002), berichtet Friedrich Wilhelm Graf: Eugen Rosenstock sprach 1960 von einer „damals gelebten leiblichen Trinität“. Eine sehr nüchterne Klärung der „angriffslustigen“ Rezension Grafs und der gesamten Rezeptionsgeschichte der Buchausgabe der Gritlibriefe bei Sonia Goldblum, „Die ‚Gritli‘-Briefe: Forschungs- und Editions Perspektiven“, *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 179-189.

²⁰ Hermann Cohen hatte sich in dieser Frage u.a. mit seinem Gutachten zum Fenner-Prozess in Marburg eindeutig positioniert. Der Text ist außer in der Sammlung seiner kleinen Schriften seit 1992 auch im Sammelband von Almut Loycke (Hg.), *Der Gast, der bleibt*, Frankfurt/ New York, veröffentlicht. Vgl. zu dem Hintergrund ferner mein: „The Case of Paul de Lagarde“, in *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion. Anti-Semitism, Paganism, Völkisch Religion*, hg. v. Hubert Cancik u. Uwe Puschner, München 2004, S. 37-53. In seinem herausragenden Beitrag „Die Radikalität des Paulus“ fasst Lukas Bormann in aller Gelassenheit noch einmal diejenigen antijüdischen theologischen Positionen zusammen, von denen die „Nachkriegsexegese“ mit viel Mühe und guten Gründen abgerückt ist. Auch er staunt darüber, dass man ähnliche wie die für überwunden gehaltenen Positionen in der neuen philosophischen Paulusexegese nun mehr oder weniger unangefochten wieder findet, vgl.: Lukas Bormann, „Die Radikalität des Paulus“, *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 134-155, bes. S. 145f.

aber²¹] kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen, - aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‚Christus‘ gegenüberstelle, so graut es mich. [Die Ablehnung des Dogmas ist klar; Rosenzweig macht nun die persönliche Liebe in ihrer bestimmten Unmittelbarkeit stark und reklamiert sie für sich als die ihn treibende Kraft. Das Christentum hingegen partikularisiert er als „ein Stück von ihnen“. Es ist selbst der Rest des Restes (und nicht etwa die große bestimmende Kraft, der gegenüber die einzelnen Menschen in ihrer Einzigkeit nur ein Rest wären): Er liebt den konkreten Menschen in allem, was von diesem übrig ist, wenn man seine christliche „Identität“ abzieht. Er hat also den Rest auch im anderen gegen den religiösen und ideologischen Existenzkampf, den beide als Vertreter ihrer jeweiligen Religion führen, zur Geltung gebracht. Das aber, was dem eifervoll überzeugten Christen die Hauptsache und alles, wodurch er lebt, ist, wird damit zu einem Objekt der Duldung, der Toleranz gemacht]. Dies alles muss ich nun wohl sagen, denn Eugen weiss es immer noch nicht recht. Seinen Glauben kann ich lieben, weil er sein Glaube ist. [Und hier scheint es schon mehr um den Glauben im Sinne der Struktur einer Beziehung zu etwas zu gehen als um das geglaubte Etwas selbst].²² Aber abgesehen von meiner Liebe zu ihm ist mein Gefühl gegenüber seinem Glauben kaltes Entsetzen, ein ‚wie kann man nur!‘ [In der folgenden Abgrenzung zu Cohen bekräftigt er, dass es ihm hier schon um den Akt des Glaubens selbst (also nicht mehr um dessen Inhalt) geht und darum, welche Rolle der dann in der Beziehung auch zwischen den Menschen zu spielen hat:].

Cohen half sich leichter aus der Affäre; er nahm subjektive Unwahrhaftigkeit an (‚es hat noch nie einer dran geglaubt‘). Ich kann das nicht. Ich glaube an die subjektive Wahrhaftigkeit von Christen. [Hier kann man sich mühelos die rhetorische Frage: „Glaube ich also doch an Christum“? dazu denken, und ihr folgend ein „das sei ferne!“:] Aber objektiv bleibt mir das Christentum, was es ist und was ich nicht immer wieder sagen mag. Aufgeben kann ich diese wie Eugen es nennt ‚mörderische‘ Stellung nie. [Eugen nennt die Haltung Rosenzweigs zum „objektiven Gehalt“ des Christentums weiterhin mörderisch. Ob wegen des Gottesmords oder wegen seiner eigenen Identifikation mit seinem christlichen Glauben, die ihn jeden Satz gegen diesen Glauben als einen persönlichen Anschlag auf ihn, den Glaubenden, empfinden lässt, bleibt offen.] Der Geist wird uns immer scheiden. Das habe ich immer gewusst. [Welchen Geist Rosenzweig hier genau meint, ist nicht ersichtlich; die Rede vom „Geist“ war ihm meist ein Graus.²³] Aber ich habe auch immer gewusst, dass uns die Liebe einigt. Ich habe eben Eugen immer geliebt [man ist gerührt. Immerhin schreibt er das an Eugens Frau, mit der er gerade vor Eugens Augen eine Liebesbeziehung hat – dennoch könnte dies fast außerhalb der Polemik gesprochen sein, wenn nicht hinterherkäme:], auch zu der Zeit wo ich ihm noch nichts anderes bedeutete als ein Schrank voll Ansichten [das knüpft an alte Klagen an, dass Eugen ihm, Franz, seine Existenz nicht geglaubt habe, bis er sie ihm nicht durch die drastische Beanspruchung seiner Frau klar gemacht hatte]. Ich habe immer ihn selbst gesucht [und hier erhebt wieder der Jude den Anspruch, den ganzen Menschen als solchen zu sehen, während der Christ nur einen „Schrank voll Ansichten“, etwas wie einen Bekenntniskatalog abfragen kann]. Deshalb habe ich seinen Glauben ihm glauben müssen. Und daher hat er zu mir freier sprechen dürfen als ich zu ihm. [Dieses ist wiederum für die Dialogphilosophie und das Thema der wechselseitigen Verwiesenheit eine zentrale Stelle. Denn hier wendet Rosenzweig alles, was er im Stern über das „Beim Namen Nennen“ geschrieben hat, glatt an. Er, Franz, hat Eugen beglaubigt. Darum ist Eugen frei. Ihm gegenüber.] So frei wie ich zu dir sprechen darf. Eben weil auch du mich ansiehst und immer wieder mich. [Er sagt nun also, er habe diese selbe Freiheit von Gritli empfangen. Das ist unerhört und sprengt den gesamten dogmatischen Kontext]. Du siehst mein Judentum, aber ich bin dir nicht ‚der‘ Jude. [Sie – die geborene Christin und nach allen Sitten und Gebräuchen öffentlich und geduldet „sündige“ Frau – macht es richtig, nämlich wie er es oben für sich in Anspruch genommen hat. Sie sieht den anderen Geist in ihm, durch den er von ihr getrennt ist, sie erkennt seinen Namen und den ‚Juden‘, also den Mann, der ihr der bekannte Repräsentant des Judentums ist, aber sie reduziert ihn nicht auf diese Repräsentantenfunktion und lässt ihn nicht ganz darin aufgehen.] Kann Eugen denn das nicht auch? [Abschließende rhetorische Frage].²⁴

²¹ Die Stelle wurde schon einmal in Kap. 8.IV zitiert: „Ich ist stets ein laut gewordenes Nein. Mit ‚Ich‘ ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein ‚Ich aber‘.“ (Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, S. 193).

²² Zum Verhältnis von Glauben als Akt und Glaubensinhalten ist – nicht erst seit Martin Bubers 1950 erschienenen Werk *Zwei Glaubensweisen* – zwischen Christen und Juden und innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaften viel debattiert worden. Etwas davon greift Georg Tamer in seinem Beitrag zum Rosenzweig Jahrbuch 4 auf, vgl. ders.: „Faith and Knowledge Revisited“, *Rosenzweig Jahrbuch 4, Paul and Politics*, Freiburg/ München 2009, S. 156-175.

²³ Es gibt im *Stern* recht eindeutige Ausführungen, von denen mindestens eine auch in unmittelbarem Kontext mit dem Streit zwischen Christentum und Judentum steht: „Dass Gott Herr der Geister ist, nicht Geist, Spender der Leiden und nicht Gekreuzigter, Einer und nicht Alles in Allem – wer möchte solche Einwände einem Glauben entgegenwerfen, der siegreich durch die Welt seinen Weg nimmt und dem die Götter der Völker ... nicht standhalten. Wer möchte es! Und dennoch: der Jude tuts. ... Mit seinem schweigenden Dasein. Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt.“ (Rosenzweig, *SE*, S. 459). An dieser vielzitierten Stelle fällt natürlich eine weitere Entwendung auf: Der Christ bleibt immer auf dem Weg. Der in der christlich-antijüdischen Polemik „ewig rastlose Jude“ hingegen ist immer schon am Ziel.

²⁴ Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe*, 2002, S. 390.

In diesem Brief setzt Rosenzweig sich selbst – den Juden – zum Richter über die Liebesfähigkeit der Christen ein: und erkennt den Preis für die richtige Auffassung von Liebe der christlichen Frau zu, mit der gemeinsam er soeben das jüdische Gesetz bricht, und deren Mann er als christlichen Gegner der Unfähigkeit in allen diesen Fragen auf alle nur denkbare Weisen überführt. Das ist wiederum mehr als antithetisch. Dieser Krieg gegen den, der ihm einmal das Versprechen der Konversion abgenommen hatte, lässt nichts aus. Was einer durch feministische Studien gegangenen Lektüre heute zuerst ins Auge springen muss, ist natürlich, dass hier zwei Männer eine Rivalitätsbeziehung durch den Leib einer Frau austragen, die, bei allem Lob, das sie hier empfängt, selbst für sich nicht ernsthaft damit rechnen sollte, persönlich gemeint zu sein. Auch darauf wird zurück zu kommen sein.

Im folgenden soll es aber, ausgehend von allem, was bisher an Rosenzweigs rhetorischen Bewegungen schon gezeigt worden ist, erst einmal um die Rolle gehen, die Rosenzweigs Werk in der *neuen*, in der *philosophischen* Paulusrezeption spielt. Da Rosenzweig sein Denken als ein „erfahrenes Denken“ zugleich ein „neues Denken“ und ein „Sprachdenken“ nennt, beginne ich mit einer Betrachtung der Sprache.

IV. *Sprachschulen und interdisziplinäre Paulusexegese*

Zwischen der theologischen und der philosophischen Paulusinterpretation gibt es bisher relativ wenige Übergänge. Das ist eine natürliche Folge der Differenzierung der Forschungslandschaften in Disziplinen und Schulen. Es gibt da eben eingefahrene Sprachspiele, gut abgeschottete Sprachbezirke, in denen Idiome wie „Postmodern-Philosophisch“ oder „Pragmatisch-Philosophisch“ oder „Soziologisch“ oder „Theologisch“ oder „Pädagogisch“ gesprochen werden, und das muss in einem hochdifferenzierten Wissenschaftssystem auch durchaus so sein. Wäre es anders, könnten sich keine Spezialgebiete entwickeln, jeder würde immer wieder bei Null anfangen, immer aufs Neue erklären, was *Über-Ich* im Unterschied von *Ich* und *Es*, was *Unterbewusstsein* im Unterschied von *Unbewusstem* und was *differance* im Unterschied zur *Differenz* bedeutet usw. – das wird man nicht wollen können. Zu fordern bleibt freilich, dass man innerhalb jeder Disziplin und jeder Schule sich der Vielheit der Disziplinen und Schulen bewusst bleibt und zumindest die Ideologie, die im naiven Glauben an die Möglichkeit eines „direkten Zugriffs auf die Sachen“ durch eine „rein“ beschreibende Sprache besteht, der rigorosen Überprüfung preisgibt.

Innerhalb der Konsequenz eines differenzierten Systems von Geisteswissenschaften liegt es, dass jede sogenannte philosophische oder theologische Innovation (und letztlich auch jede naturwissenschaftliche) mit Sprachkritik beginnt: sie befragt aufs Neue die Begriffe, die für selbstverständlich geklärt zu halten man sich angewöhnt hat, und sie ordnet sich einer bestimmten Schule nur insofern ein, als sie ein bestimmtes, begrenztes *Set* von Begriffen immer neu wendet, während sie andere unbekümmert liegen lässt, unbehelligt von skrupulöser Präzisionsanstrengung mitnimmt oder nur für die bestimmte eine Schule, in der sie entsteht, neu besetzt.²⁵ Man macht sich das nur in der Regel nicht so bewusst.

In der vierten Nummer des Rosenzweig Jahrbuches haben wir versucht, ein paar neue Grenzübergänge zu schaffen. Von den in dem Buch versammelten Autoren versäumt keiner, sich an irgendeiner Stelle Gedanken über die Sprache zu machen. Und von den „neuen Paulinern“ versäumt auch keiner, das Griechisch zu bedenken, in dem die sieben Briefe des Apostels geschrieben wurden. Die Frage der Sprache gehört schließlich genau dahin, wo Rosenzweig sie stellt: In die Mitte des Problems. Das wird schon klar, wenn man sich ganz „innerhalb der evangelischen Theologie“ Zugang zu Paulus-Lektüren, die außerhalb dieser Theologie entstanden sind, zu erarbeiten sucht.²⁶ Stets ist dem, der innerhalb einer speziellen Schule lebt, die Versuchung groß, die eigene „Sprachschule“ für absolut zu halten und Fehler, die jemand, der sie streift, hier macht, für ein Zeichen seiner generellen

²⁵ Ein Ähnliches gilt übrigens für die Beziehungen literarischer, musikalischer oder bildnerisch künstlerischer Erzeugnisse untereinander: Hier zitieren wir nicht nur, sondern wir wenden im Zitieren Dinge häufig bis zur Unkenntlichkeit anders, aber immer mit Bezug zu schon Vorhandenem. Als eine Einübung in alle Gedanken der postmodernen Philosophie zum Problem der Sprache empfiehlt sich überhaupt und immer wieder der mit Recht gerühmte Essay von Walter Benjamin *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* von 1916. Nicht so sehr, damit man sich nun selbst zu falsch verstandenen Qualifikationszwecken in die entsprechende Sprache einübt, auch nicht zur andächtigen Dauerzitation, sondern weil man hier vielleicht die Stelle finden kann, an der auch ein „völlig säkularer“ Denker bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts die „Namensprache“ mit der „Reinheit des Namens“ im Kontext einer Theologie und mit dem „Überbenanntsein“ der Dinge in der Menschensprache erörtert hat. Slavoj Žižek kommt in *Die Puppe und der Zwerg*, FfM 2006, S. 136f, explizit auf diesen Essay zu sprechen.

²⁶ Hochreflektiert dazu Lukas Bormann, „Die Radikalität des Paulus,“ *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/München 2009, S. 134-155.

Unverlässlichkeit zu halten; dabei bemerkt er oft gar nicht, wie retardiert in anderer Hinsicht er selbst sich aufführt, sofern er mit eigenen Überlegungen die hochkomplexen Gedankengewebe der je anderen Sprachschule streift.²⁷

Genau in dieses Problem schlägt zu seiner Zeit die Lehre des Apostels Paulus blitzartig ein, wenn Paulus einerseits behauptet, allen alles zu werden, andererseits mit sich und seinem Evangelium am liebsten allen einen Stein des Anlaufens vorzulegen. Das Risiko der Selbstzerstörung (das mit der Provokation etablierter symbolischer Ordnungen immer verbunden war und ist) nicht fürchtend, forderte er mit seiner Erzählung von Tod und Auferstehung des Gottessohnes gleich zwei geistig-sprachliche Ordnungen seiner Zeit (die mit ihren Konflikten schon genug zu tun zu haben glaubten) bei klarem Bewusstsein und mit voller Absicht heraus (und er weiß, wie besprochen, dass seine Verkündigung den Griechen eine Torheit, den Juden ein Ärgernis ist). Von diesem zunächst und im Kern erst einmal sprachlichen Heroismus ist alle spätere Paulusrezeption, die etwas taugt, tief beeindruckt. Unwillkürlich oder absichtsvoll versuchen auch die neueren philosophischen Pauluslektüren entsprechend, sich den Gestus der radikalen Konversion zu eigen zu machen. Angeödet oder enttäuscht vielleicht von der Gott-ist-tot-Philosophie (jener Philosophie, deren Stunde Heinrich Heine in der Publikation der Kritik der reinen Vernunft sah, und die schon für Max Weber in einer unerträglichen Seichtigkeit von „rationalem Fachmenschentum“ und „stählernem Gehäuse“ endete, um vom Überdruß unserer Tage zu schweigen), gehen sie weit zurück durch die Jahrhunderte bis zur Geburtsstunde dieses bestimmten Gottes, der die Werte der griechischen Antike angeblich umkehrte. Erschüttert mehr von Nietzsches „tollem Menschen“²⁸ als vom Gejammer irgendwelcher christlicher Apologeten, angezogen weniger von der traditionell verkitschten Bethlehem-Stunde als vom Damaskus-Erlebnis des Paulus, suchen die neuen Philosophen nach dem Ende des Sozialismus und mitten im nicht endenden Spätkapitalismus mit seinen religiös aufgeladenen Weltbürgerkriegen die Kraft zu einem neuen Anfang.

Und sie suchen sie in der Geste der „Unterbrechung“ eher als im verworfenen Kontinuum, in einer charismatischen Gestalt eher als in einer neuen Ordnung. Diesem Eindruck jedenfalls kann man sich nach Lektüre der neuen Pauliner kaum entziehen. Auf Paulus müssen sie verfallen sein, nachdem sie innerhalb der Grenzen der eigenen wissenschaftlichen Disziplinen nichts wirklich Neues mehr gefunden haben? Gegen die Überschreitung der Grenze zur Theologie spricht natürlich nichts. Eine solide und reflektierte Missachtung der Grenzen mancher Disziplinen kennzeichnet jede geistige Innovation. Ihr verdanken sich innerschulische, manchmal ein wenig über die jeweilige Schule, in den seltenen Glanzfällen auch über die jeweilige Disziplin hinausleuchtende Tätigkeiten, die den mit ihr beschäftigten Individuen gelegentlich Ruhm und Ehre, in anderen Fällen das Gegenteil, und manchmal nichts davon einbringen – und ohne die nichts geht in der Wissenschaft. Die gezielt gesetzte interdisziplinäre Forschung sucht genau danach – setzt freilich erst einmal etwas wie geschlossene Disziplinen voraus. In diesen wird es wiederum in einigen Fragen etwas wie eine *opinio communis* geben – die entweder durch Innovation innerhalb der Disziplinen oder durch Austausch zwischen Disziplinen herausgefordert und revidiert oder weiter entwickelt wird. Aber auch ohne gezielte interdisziplinäre Forschung setzt eigentlich jede Innovation, innerhalb oder außerhalb der engen Grenzen einer Disziplin, bereits eine Skepsis derer, die eine bestimmte Begriffsapparatur verwenden, gegen diese voraus. Giorgio Agamben verkehrt die Verhältnisse in eine Aktivität der Sprache, wenn er in Zusammenfassung einer Briefstelle von Gershom Scholem über „das religiöse Vermögen jener Sprache“ schreibt, „die sich gegen ihre

²⁷ Indem ich hier wie an anderer Stelle Überkomplexität in der Beschreibung des Glaubensaspekts einer religiösen Konstruktion bei gleichzeitiger Unterkomplexität in der Beschreibung ihrer gesetzlichen Aspekte thematisiere, setze ich die eingeführten Unterscheidungen Niklas Luhmanns voraus – ohne ihnen wiederum in alle Differenzierungen zu folgen. Das versteht sich zum Beispiel „von selbst“ – aber manchmal schadet es nicht, es wenigstens in einer Fußnote noch vorauszusetzen und wenigstens ein Zitat als weiteren Lesehinweis zu geben: „Unter Komplexität wollen wir verstehen, dass es stets mehr Möglichkeiten gibt, als aktualisiert werden können. [...] Komplexität heißt also praktisch Selektionszwang“. Vgl. Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen 1987, S. 31. Eine ausgezeichnete Gegenüberstellung der verschiedenen Schulen bei Dominik Finkelde, „Paulinisches Ereignis und das Subjekt der Politik. Slavoy Zizeks Kritik an Jürgen Habermas“, *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 107-133. (Mit diesem Zitat bleibe ich wiederum brav im Bezirk der Rosenzweigforschung und knüpfe an andere an, die darüber hinausblicken; man nennt das Wissenschaft, sofern hier der Versuch gemacht wird, die eigenen Grenzen auch für andere überschaubar zu machen).

²⁸ Vgl. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, hg. u.

eingeleitet von Wolfgang Harig, Frankfurt a. M. 1966, S. 162f: „Immanuel Kant hat bis hier den

unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung

über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem

Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr...“ Über die Folgen, wie Nietzsche sie sah, s. wiederum das überaus elegante *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft* von

Christoph Türcke, Frankfurt a. M. 1989.

Sprecher wendet.²⁹ Wo das Vermögen, sich gegen ihre Sprecher zu wenden, der Sprache zugeschrieben wird, ist das Attribut „religiös“ vielleicht tatsächlich am Platz.

Wie man diese „religiöse“ Fähigkeit der Sprache auch immer sehen mag: das Sprachproblem zieht sich in der einen oder anderen Weise durch alle Beschäftigung mit den sieben Briefen des Paulus. Der Apostel wirft es selbst auf. Viel theologische Mühe ist darauf verwendet worden, es zu entdramatisieren, einzuhegen, in ein festes Bekenntnis oder in einen vertrauten Forschungsgegenstand zu verwandeln, bei dem n sich beruhigen könnte, wer seine Fragen nur innerhalb der vorgegebenen Bahnen abarbeitete. Es tut insofern auch der institutionalisierten Paulusforschung gut, dass das paulinische Sprachproblem von neuem und von außen aufgestört wird: einerseits von der postmodernen Philosophie, andererseits unter einem jüdischen Gesichtspunkt, den Rosenzweig in eigentümlicher Vorwegnahme etlicher postmoderner Ideen definiert. Mir selbst, von klein auf gefüttert mit einer lutherischen Variante der paulinischen Lehren, ist Paulus nach frustrierenden Semestern des Studiums der Evangelischen Theologie tatsächlich erst durch die Vorlesungen eines jüdischen Philosophen wieder interessant geworden.

V. *Leben und Werk von Jacob Taubes als Anstoß*

Für Juden war Paulus lange „anathema,“ denn auf ihn beriefen sich antijüdische und antisemitische Christen von der Antike an besonders gern. Es ist denn auch kein Zufall, dass gerade ein unter Juden selbst als durchaus unkoscher geltender jüdischer Philosoph, Jacob Taubes, derjenige war, der sich ihm besonders nachhaltig näherte.³⁰ Bei Taubes ging das Interesse an Paulus zeitweilig bis zur Identifikation, wie durch einige in der Ausgabe seiner letzten Vorlesung mitgeteilten Anekdoten bezeugt ist. Wie ernst das alles war, darf man von außen nicht beurteilen, und ich werde mich aller auch weiter zirkulierenden Klischees vom Dämonischen bis zum Tragischen bis zum Scharlatanischen enthalten und nur folgendes feststellen: Taubes liebte das Spiel mit dem tabuisierten Gegner oder Feind seiner „eigenen Leute.“ Er ließ sich von Carl Schmitt faszinieren, er interessierte sich für Gnosis – und er fand dann doch in allen diesen etwas grenzüberschreitenden und immer mit dem Gestus der Ungehörigkeit und Ungezogenheit begonnenen Beschäftigungen gerade in Paulus „seinen Juden:“ einen Juden, der aus dem Dilemma der unüberbrückbaren Gegnerschaft zwischen Juden und Heiden ebenso wie aus dem Dilemma der unüberbrückbaren Gegensätze zwischen Gesetz und Evangelium, Leben im Imperium und Leben in Freiheit, so etwas wie einen messianischen Ausweg zu finden schien.

Was Taubes über Paulus geschrieben hat, ist unvollendet geblieben, und ich meine, das konnte auch gar nicht anders sein. Denn Paulus musste erst einmal eingefahrenen Lesarten entwunden und für den von Taubes halb vorgefundenen, halb gesetzten neuen Kontext außerhalb der in ihren Sprachgewohnheiten sehr engen Enklaven der christlichen Theologie zu einem verständlichen Autor mit einem verständlichen Problem werden. Eben als einen solchen Autor hat Taubes ihn in seinen (dankenswerterweise von Jan und Aleida Assmann in Zusammenarbeit mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte sorgfältig mitgeschrieben und edierten) Vorlesungen den staunenden Studierenden präsentiert.

Er nahm sich dafür einerseits Texte von Walter Benjamin, andererseits jenen berühmten Text von Freud aus dem Mann Moses vor, mit dem seine letzte Vorlesung endet.³¹ In der Mitte seines Textes aber scheint außer einer

²⁹ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, S. 15.

³⁰ Die Liste der jüdischen Autoren, die sich vor und nach Taubes mit Paulus beschäftigt haben, ist lang, und das, was ich hier abkürzend und Taubes zitierend als „anathema“ bezeichne, äußert sich real in der Literatur durchaus differenziert, und wenn man mit Josef Klausner und Schalom Ben-Chorin beginnt, weiß man eigentlich nicht, wo man wieder aufhören soll. Hier mögen sich Leser ihren eigenen Weg suchen. Als besonders „nachhaltig“ weil auch philosophisch folgenreich erweist sich die Annäherung Taubes', nicht so sehr wegen seiner Kritik am Inhalt dessen, was man als paulinische Theologie studieren kann (Kritik an den verschiedenen Paulusauslegungen gibt es innerhalb und außerhalb der zuständigen Theologien reichlich), sondern vor allem durch seinen Versuch, sich selbst die aggressiv zerstörerische und neu zusammensetzende Geste des Paulus gegenüber seinen Kulturen jüdisch anzueignen. Eben hierin hat Taubes seinen – bei ihm nur halbherzig gewürdigten – Vorläufer in Rosenzweig.

³¹ Mit den vatermörderischen Aspekten dieses Textes habe ich mich zuletzt beschäftigt in „Anathema. Die Austreibung Rabbi Eli'esers,“ in: *Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte*, hg. v. Peter Friedrich und Manfred Schneider, München 2009, S. 67-90.

beachtlichen Talmudinterpretation wiederum Franz Rosenzweig zu stehen,³² dem wir auch bei den späteren und auf Taubes bewusst zurückgreifenden Lektüren immer wieder mit dem einen oder anderen Hinweis begegnen. Der Kraftakt, der zur Herstellung der von Taubes gezogenen Verbindungen zu diesen Texten und zum Talmud nötig war, ist enorm – und ließ sich vermutlich nur in einer so unorthodoxen und bei aller gewaltigen Bildung um das, was uns als wissenschaftliche Korrektheit gilt, herzlich unbekümmerten Form vollführen. Immer noch ist jedes – auch dieses – Werk über Paulus unendlich viel „ordentlicher“ und „systematisch ausgeführter“ als jene (rhetorisch gleichwohl glanzvollen) sieben Briefe selbst, von denen sich alle diese Werke nähren. Die Pauluslektüren von Alain Badiou und Giorgio Agamben und jenen, die diesen mehr oder weniger folgen, haben von Taubes' Werk einen wesentlichen Anstoß erhalten und führen die bei ihm begonnene Bewegung der philosophischen Relektüre auf je eigene Weise weiter.

VI. *Alain Badiou*

Wie Jacob Taubes macht Badiou sich Gedanken über die Frage, wie man Paulus gängigen kirchlichen Interpretationen entwinden könne, wie er beginnt er dieses Unterfangen mit einer Reflexion über die Sprache. „Man muss den Worten des Paulus, die in ihrer Übersetzung durch jahrhundertelangen Obskurantismus abgenutzt sind (dieser ‚Glaube,‘ diese ‚Liebe,‘ dieser ‚Heilige Geist‘ – welchen Verlust an Energie!) ihren gängigen und geläufigen Wert zurückgeben und sich hüten, in ihnen ein kirchliches Patois zu sehen.“³³ Allerdings ist für Badiou das Griechisch des Paulus kein „Jiddisch“ wie für Taubes, sondern „das Griechisch der Händler und Romanciers“; jedoch: „Wenn Paulus von den Feinheiten des Griechischen spricht, muss man zweifellos bedenken, dass die Sprache der Gebildeten, der Philosophen, erstarrt und fast schon tot ist, aber auch, dass die Diskussion nicht von außen kommt, mit dem schwierigen Transit der Idiome nichts zu tun hat, sondern dass der Konflikt im Inneren derselben lebendigen Sprache stattfindet.“

Und dann kommt bei Badiou etwas, das man mit Taubes wohl als die „messianische Konzentration auf das Paradoxale“ begreifen könnte – denn Badiou schreibt über den Konflikt, der innerhalb der Sprache stattfindet, durchaus so, als komme etwas von außerhalb der Sprache hinzu, und nebenbei würdigt er, der Philosoph, philosophisch den Antiphilosophen. „Der rhetorisch gerüsteten Weisheit setzt Paulus eine ‚Erweisung des Geistes (pneuma, der Atem) und der Kraft (dynamis)‘ entgegen. Die Menschenweisheit steht gegen die Kraft Gottes. Es kommt also darauf an, *ouk en sophia logou,*‘ ohne die Weisheit der Sprache zu intervenieren. Diese Maxime enthält eine radikale Antiphilosophie, denn ein solcher Satz ist für eine philosophia unannehmbar. Im Hintergrund steht, dass das Auftreten eines Subjekts sich nicht als die rhetorische Konstruktion einer persönlichen Anpassung an die Gesetze des Universums oder der Natur darstellen kann.“³⁴ (Man muss bereits hier eine wichtige Feststellung treffen: Das „Gesetz des Universums oder der Natur“ ist etwas völlig anderes als „das normative Gesetz,“ gegen das es bei Agamben schwerpunktmäßig gehen wird). Badiou selbst fasst den Gedanken des Antiphilosophen – und kann dann nicht anders als diesen Gedanken noch einmal durch eine Erzählung zu erläutern: Noch einmal erzählen, wie Paulus sich gegen alles stellt, was er vermutlich gelernt hat, vor allem aber immer wieder gegen das Gesetz.

„Die Bilanz des Paulus scheint nicht geschönt zu sein. Bei den Griechen ist er gescheitert. Die Juden stellen die Frage nach dem Gesetz, die Griechen die nach der Weisheit, der Philosophie. Dies sind die beiden historischen Referenten von Paulus' Unternehmen. Zu finden ist der Weg eines Denkens, das den einen ebenso wie den anderen Referenten vermeidet. Im Licht der Öffentlichkeit ist diesem diagonalen Versuch nur wenig Erfolg beschieden, kann er nur wenige und vereinzelt Anhänger um sich sammeln. So beginnt jede Wahrheit.“³⁵

³² Vgl. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, hg. von Aleida und Jan Assmann u.a., München 1993, S. 50-55.

³³ Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, aus dem Französischen von Heinz Jatho, München 2002, S. 55.

³⁴ Ebd.

³⁵ A. a. O., S. 55f. Hier stimmt natürlich vieles zwar mit gewissen Klischees überein, aber vermutlich historisch nun gerade sehr viel weniger als Badiou anzunehmen scheint. Wie sehr und in welcher Weise die Juden mehr als die Griechen nach dem Gesetz fragten – um nur ein Detail zu nennen – ist durchaus unklar. Immerhin dreht sich ein zentraler Streit zwischen Platonikern und Sophisten um die Frage der verschiedenen Gesetze und die Verbindlichkeit, die ihnen zukommt. Umgekehrt beschäftigen die Juden sich sicher nicht weniger mit Fragen der Weisheit (im Sinne von Wissen über die Welt und ihre physische und metaphysische Ordnung) als die Griechen; sie tun das nur auf sehr verschiedene Weisen, und den Gegensatz dieser Weisen finde ich immer noch besonders deutlich zum Ausdruck gebracht in einem Aufsatz von Albrecht Dihle, „Aufklärung in der Antike?“ in: *Die Vernunft und ihr Gott*, hg. von Enno Rudolph, Stuttgart 1992, S. 13-32. Ich erwähne diesen Aufsatz wegen seines

Badiou's Nacherzählung vom Gegensatz des Paulus gegen die judenchristlichen Säulen der Gemeinde scheint sehr konventionell zu sein. Eingebaut ist sie in eine nicht ganz so konventionelle Erzählung: Der alte Paulus gilt ihm als der neue Lenin, und die Idee, dass gegen den universalen Kapitalismus nur eines helfe, nämlich ein anderer Universalismus – das ist der Schwung, mit dem Badiou eröffnet (S. 16). Paulus ist bei Badiou Kämpfer gegen jede Konformität, jegliche Subsumption und gegen alle Festlegungen, die das Ereignis, das Einbrechen eines Unvorhersehbaren, durch Vorabberechnungen festlegen wollen und damit in seiner Ereignishaftigkeit verhindern: So liest er Röm 5,2-5: „Und wir rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben wird. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, dass Trübsal Geduld bringt; Geduld aber bringt Bewährung; Bewährung aber bringt Hoffnung, Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden“. Die subjektive Dimension, die ‚Hoffnung‘ heißt, ist die bestandene Probe, nicht das, in dessen Namen sie bestanden wurde. Die Hoffnung ist ‚Bewährung‘, Beharrlichkeit der Liebe in der Probe, und keineswegs die Vision der Belohnung oder der Züchtigung. Die Hoffnung ist Subjektivität einer siegreichen Treue, ist Treue zur Treue, nicht die Vorstellung ihres künftigen Ergebnisses³⁶. An dieser kleinen Interpretation kann man nun schon die annihilierende Nebenwirkung von Badiou's Hauptargument erkennen. Ganz zu Anfang seines Buches benennt Badiou als seine „zentrale Operation“ die folgende: „Jeden Wahrheitsprozess unbarmherzig von der ‚kulturellen‘ Historizität, in der die gängige Meinung ihn auflösen will, zu trennen: dies ist die Operation, in der wir Paulus folgen“³⁷.

Sie ist bei Badiou unbegrenzt und unbegrenzbar. Badiou subtrahiert nicht nur mit Paulus alle irrelevanten partikularen Beimengungen der Wahrheitsprozesse, sondern er subtrahiert auch aus den paulinischen Texten jene Teile, die er als „Fabel“ bezeichnet, praktisch die ganze Lehre von Kreuz und Auferstehung Christi. Schon Rosenzweig hatte diese Lehre als eine Widerwärtigkeit für den jüdischen Leser bezeichnet. Allerdings hatte er völlig andere Konsequenzen daraus gezogen – und mit seinem A=A-Schema etwas ganz anderes im Sinn als das, was nun bei Badiou passiert.

Anders als bei Rosenzweig, der mit seinem A=A die irreduzible Wirklichkeit der bezeichneten Größen (Gott – Mensch – Welt) bezeugen wollte (A ist eben nicht auf B reduzierbar usw.), um diese dann aufeinander zu beziehen, läuft die zunächst ähnlich anmutende Operation bei Badiou auf eine eigenartige Logik der Reduplikation hinaus: Da ist die Treue nicht mehr die Treue zu etwas oder jemandem oder auch nur zu einer Wahrheit, sondern die „Treue zur Treue“. Es ergibt sich eine tendenziell annihilierende Selbstverschränkung, zu der weiter unten mehr gesagt werden wird. Auch mit dem Konzept der „Treue zum Ereignis“ kommt Badiou kaum über die ursprünglichen Paradoxe jener traditionskritischen Tradition hinaus, die beim Apostel Paulus ihren Anfang nahm: die Schwierigkeit, in die jede Tradition gerät, die sich auf den Bruch der Tradition als solcher – also nicht auf den Bruch irgendeiner bestimmten Tradition, die dann durch eine andere Tradition abgelöst werden könnte, sondern auf den Bruch mit dem Prinzip der Tradition selbst – gründet. Eine in diesem absoluten Sinne traditionskritische Tradition kann sehr dynamisch sein. Zugleich aber bleibt sie immer auch substanzlos und schließlich sogar sich selbst gegenüber potentiell destruktiv. Man könnte die Geschichte des paulinischen Christentums bis zur Aufklärung in diesem Sinne als die Entfaltung des autodestruktiven Potentials des Traditionsbruchs und des Prinzips der Konversion bezeichnen. Wenn Rosenzweig darauf bestand, dass das Christentum, sobald es auf das Judentum gänzlich verzichtet, immer in Gefahr ist, sich völlig zu verlieren, so muss er dabei das jüdische Theorem des Rests im Blick gehabt haben – das sich noch der Subsumption unter eine reduplikative Struktur widersetzt.

Badiou wendet das Prinzip der grundsätzlich traditionskritischen Tradition so, als bestünde tatsächlich eine neue Hoffnung darin, alles Alte hinter sich zu lassen und nur den leeren Gestus der Treue selbst übrig zu lassen. Die Gedankenfigur der Treue zur Treue kann man insofern entweder als die große Errungenschaft oder als die „Krankheit“ des gesamten „postmodernen Diskurses“ ansehen.³⁸ Indem diese Spaltung (ein Komplex, der bei

exemplarisch die Gegensätze herausstellenden Ansatzes. Inzwischen relativiert eine reiche Literatur über Athen und Jerusalem den Gegensatz eher.

³⁶ A. a. O., S. 177.

³⁷ A. a. O., S. 14.

³⁸ In seiner Gegenüberstellung von Zizek und Habermas stellt Dominik Finkelde in seinem oben schon erwähnten Beitrag zum *Rosenzweig Jahrbuch 4* die gegensätzlichen Strukturen eines sich auf den lacanianischen „split“ gründenden Diskurses im Unterschied zu einer auf der Einheit des Subjekts bestehenden Diskursethik sehr deutlich heraus. Ich kann mich in dieser Gegenüberstellung auf keine Seite schlagen. Denn ich kann die Einheit des Subjekts nicht als etwas Bestehendes behaupten noch die dynamische Struktur jener entscheidenden theoretischen Figur des Splits leugnen – ziehe aber völlig andere Konsequenzen aus dieser Ausgangslage als Zizek oder Habermas, insofern ich weder die traumatischen Unmöglichkeiten des Split feiern oder auch nur priorisieren kann (wie Zizek), noch auch ihre Macht verleugnen kann oder will, (wie Habermas es zu tun scheint). Ich meine, man muss mit dem Wissen um die Realität des *split* leben, ohne sie zu feiern. Ich meine, man muss gerade seinetwegen und

Badiou ja ausführlich entfaltet wird) in den Begriff eingeführt wird, wird zugleich jede über eine solche Selbstreferenzialität des Begriffs hinausgehende Bedeutung eliminiert.³⁹ Es scheint sich hier, insofern sämtliche Philosophen des postmodernen Paulus mehr oder weniger von Rosenzweig zehren, um ein „Missverständnis“ der großen Rede von Franz Rosenzweig zugunsten des Bleibens und zum Problem der inneren Umkehr der Begriffe zu handeln. Wie das?

Der Impuls, das Bleiben zu denken, ohne darin einer programmatischen Festlegung der Zukunft anheimzufallen, ist, was die Idee der Treue zum Ereignis antreibt. So weit ist das natürlich ein ganz großes und von vielen Philosophen des 20. Jahrhunderts behandeltes Thema, das sich nahezu notwendig aus der Erfahrung von zu schlimmen Traditions- und Zivilisationsbrüchen ergibt. Problematisch am Punkt der Treue zur Treue bleibt dabei folgendes: Wo immer in einer philosophischen Operation eine bloß reduplizierende Rückwendung auf den in ihr gemeinten Begriff stattfindet, ist die – logisch – notwendige Folge einer solchen Operation, dass das Gegenteil herauskommt. Wenn ich unter allen Umständen treu zur Treue sein will, dann bewirkt jede Störung dieses Gedankens durch die differenzierenden Wirklichkeiten (Wirklichkeit also als eine dritte Größe verstanden, die von außen an die harmonische Homöostase der Treue zur Treue herantritt, üblicher- oder traditionellerweise vertreten durch ein Etwas, dem man in der Treue mehr oder weniger treu ist), dass das unterscheidende Potential des reduplizierten Begriffs verloren gehen muss. Denn um die Störung der Treue zur Treue zu verhindern, muss gegebenenfalls auch Verrat mit Treue gleichgesetzt werden und recht eigentlich als Treue gelten. So kann man es denn auch munter hören und in hübschen Erzählungen realisiert finden. Sie alle folgen einer eigenen Auffassung des zu überwindenden Gesetzes, die – ganz im Sinne der traditionellen Paulusliteratur – seine dem Leben dienenden Funktionen kunstvoll ausschließen muss.

Paradoxerweise bringt aber gerade dieser zwanghafte Ausschluss und sein konsequentes Ende in dieser seltsam reduplizierenden theoretischen Figur erst an den Tag, was eigentlich mit jener lebenspendenden Funktion des Gesetzes gemeint sein kann, gegen die Paulus so verzweifelt den gekreuzigten Christus glaubt setzen zu müssen. Und es erweist sich, dass genau das, was nach biblischer Tradition zur Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies führte, nun auch die Wegzehrung der Vertriebenen in ihrer außerparadiesischen Existenz ist: Die Fähigkeit, mithilfe eines offenbarten Gesetzes („das moralische Gesetz in mir“, das Kant als Wunder wie den „gestirnten Himmel über mir“ ansah) zwischen Gut und Böse, zwischen Treue und Verrat, zwischen einer verantwortbaren und einer unverantwortlich barbarischen, zwischen einem einheitlich verantwortlichen und einem in der Spaltung sich suhlenden Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Im Stand der Unschuld waren die Menschen ohne belastende Unterscheidungen, im Augenblick ihrer Unterscheidungsfähigkeit waren sie der Unschuld enthoben – und auf ein Gesetz angewiesen, um Entscheidungen für die Zukunft zu treffen und vergangene Entscheidungen zu beurteilen.

Das Missverständnis, das immer wieder in die allgemeine Kritik am normativen Gesetz als solchem treibt, ist aber die Verwechslung von Gesetz und Urteil und vom Urteil mit dem zu diesem hinführenden Prozess. Die Vorstellung, ein normatives Gesetz könne jemals „vollständig verwirklicht“ oder gar mit dem Leben, für das es Regeln definiert, identisch sein, ist von verblüffender Schlichtheit. Das Rechtsdenken, das Cohen als die „Mathematik“ der Ethik etablieren wollte, geht ja mit einem viel dynamischeren Schema alltäglich um. Das Urteil ist nur ein Punkt, der hinter einen je bestimmten Konflikt gesetzt wird. Dem Menschen, der im „normalen Lebensfluss“ mit dem Gesetz nicht in Konflikt gerät, erscheint dieses eher als eine relativ stabile Uferbefestigung. Und nur, wo etwas über die Ufer getreten ist, setzt ein juristischer Prozess ein. Da wird dann Anklage erhoben, es wird von einem Ankläger eine andere Gleichung von Gesetz und Übertretung vorgetragen als vom Verteidiger, und erst wenn nach Anhörung von Anklage und Verteidigung ein Urteil ergangen ist, ist die je verurteilte einzelne Handlung mit dem Gesetz so weit in Übereinstimmung gebracht, dass das Leben im Flussbett weiterfließen und die Uferbefestigung wieder vergessen kann. Mit anderen Worten: Das Gesetz beansprucht nicht, das Leben zu sein oder alles im Leben zu regeln. Wo es das doch zu tun scheint, überschreitet es seine eigenen Kompetenzen, ist es selbst seiner eigenen gesetzlichen Struktur bzw. seiner Gesetzhaftigkeit untreu geworden. Darüber, ob und inwiefern dies in der rabbinischen Tradition

um seines guten Potentials willen an der Idee (oder auch der Zielvorgabe) eines einheitlichen und verantwortlichen Selbstbewusstseins festhalten und sich mit diesem Rückgrat dann immer wieder offen in die Fluten dessen stürzen, was aus den unberechenbaren und unwägbareren Abgründen der fundamentalen Gespaltenheit jedes sprachlichen Ich aufsteigen und zur Beziehung mit dem je bestimmten Du treiben und in ihr halten kann.

³⁹ Mit dem „split“ ist Lacans Unterscheidung zwischen dem *sujet de l'énonciation* und dem *sujet de l'énoncé* gemeint, vgl. dazu mit weiterführenden Hinweisen Finkelde, a. a. O., S. 122ff. Wenn man sich allein auf die aus diesem Split *folgende* Situation konzentriert, bleibt man in einer Figuration der totalen Abhängigkeiten von je absoluten Herrnsignifikanten stecken, die einander in allenfalls nachträglich verständlichen Prozessen ablösen.

geschehen ist, kann man sicher streiten – und tut es auch in den verschiedenen religiösen Gruppierungen. Aber den grundsätzlichen Unterschied zwischen Gesetz und Wirklichkeit zieht gerade nicht die jüdische (halachische) Tradition in Zweifel. Verwischung der Unterschiede kann man eher der hellenistischen Herrscherideologie vom Herrscher als dem *nomos empsychos* und den ihr folgenden Inkarnationslehren anlasten.⁴⁰

Möglicherweise ist die letzte Inkarnation des „hellenistisch“ missverstandenen Gesetzes (also die Idee eines Gesetzes, das restlose Identifikation und ein Aufgehen seiner selbst im Leben oder ein Aufgehen alles Lebens in ihm fordert) eine bestimmte Interpretation der lacanianischen Figur des „Herrensignifikanten“. Dieser beendet bei Lacan die unaufhörlichen Bedeutungsverschiebungen und Erklärungen eines Begriffs/ Signifikanten aus einem anderen – und bezeichnet eine Identifikation innerhalb eines bestimmten Kontexts. In seinem Psychose-Seminar hatte Lacan seine Funktion (da noch „Polsterstich“ genannt) am Beispiel eines bestimmten Augenblicks in Racines Tragödie *Athalie* erläutert: Der unentschlossene Abner schließt sich Joads Aufruf zum Aufstand in dem Augenblick an, in dem Joad sagt, er fürchte Gott und sonst niemanden.⁴¹ Lacan beschreibt den Signifikanten „Gottesfurcht“ als den Fixpunkt, an dem weiteres Fragen ein Ende hat, so dass von diesem (Signifikant und Signifikat „vernähernden“) Punkt aus in alle anderen Signifikate eine Ordnung kommt. Das „jüdische“ Gesetz setzt nach der rabbinischen Tradition solche Punkte eher selten – und wäre innerhalb der vier Diskurse des Herrensignifikanten bei Lacan insofern am ehesten dem „universitären Diskurs“ vergleichbar, der nur ein verheimlichtes Absolutes kennt, nämlich den Befehl zum Weitermachen. Das „Christusereignis“ setzt sich selbst als ein alles veränderndes Ereignis – und wäre insofern innerhalb des Lacanschen Schemas nach dem „Diskurs des Herren“ zu verstehen.

Der entscheidende Moment ist die Konversion, das entscheidende Moment ist die Unterbrechung eines peinigend unendlichen Weiterfragens. Während die rabbinische Tradition sich gerade nach der Katastrophe des Zweiten Tempels in unendlicher Debatte fort schreibt, in der die nicht mehr praktisch realisierten Tempelrituale minutiös erörtert werden, verkünden Paulus und seine Anhänger den Gekreuzigten und seine Auferstehung als das eigentlich entscheidende Ereignis, das alles ändert. Nüchtern betrachtet, sind beide Verhaltensweisen mögliche Verwandlungen der Erinnerung an ein traumatisches Ereignis in eine neue Quelle von Handlungsfähigkeit: Im fortgesetzten Diskutieren über die richtige Weise, den Tempeldienst zu verrichten, symbolisieren die Rabbinen ihre Tradition weiter und erschaffen sich ein „portatives Vaterland“, wie Heine das genannt hat, oder einen Rahmen, der ihrem Volk einen Zusammenhalt unter unwahrscheinlichsten Bedingungen ermöglicht. In der Unterbrechung und der imaginären Verwandlung der Katastrophe in den Sieg des Neuen an sich, „umarmen“ die Christen, wie man es im heutigen nichtmehrchristlichen Coach-Jargon sagen würde, die Veränderung, und gehen darum siegreich aus der Niederlage des ersten Anführers ihrer Bewegung hervor. Bedauern über das Verlorene wird umgedeutet, indem die Vergangenheit als „Gefangenschaft unter dem Gesetz“ ausgelegt wird. Bis heute: „An und für sich ist der Christus das, was uns geschieht“, schreibt Badiou. „Und was ist es, was uns so geschieht? Dass wir des Gesetzes enthoben sind.“⁴²

Daran, ob die Paulusbriefe dieser Operation in die Hände arbeiten oder ihr Widerstand leisten, bemisst sich ihre Tauglichkeit für die postmoderne Philosophie – oder, aus der Sicht einer sich auf Paulus gründenden Theologie, die Tauglichkeit der postmodernen Philosophie für eine Neuinterpretation der Paulusbriefe. An dieser Frage entscheidet sich aber auch das Verhältnis von Judentum und Christentum. (Interessanterweise sind die neuen Rezipienten des Paulus alle männlich und entweder jüdisch oder katholisch, was den Akzent durchaus beeinflusst; Žizek ist katholisch oder nichtmehr-katholisch, falls das möglich ist, ebenso Agamben, Badiou ist jüdisch, aber Lacanianer und insofern auf eine bestimmte Weise „katholisiert“, Boyarin und Taubes sind bzw. waren praktizierende Juden, Kenneth Reinhard ist liberal jüdisch). Während Rosenzweig, den die christlichen unter diesen Philosophen in ihren „Subtexten“ in gewisser Weise und mehr oder weniger bewusst „taufen“, von Gott, Welt und Mensch als drei festen, aufeinander in den Prozessen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zu beziehenden und bezogenen Größen ausgeht und so eine stabile Triangulierung der zwei einander korrelierenden semantischen Felder voraussetzt,

⁴⁰ Vgl. zu diesem Problemkomplex das Kapitel „*Corpus Imperii* und *Corpus Christi*. Überlegungen zur Geschichte der Entpolitisierung des Gesetzesbegriffs“, in *Ein Freispruch für Paulus*, Berlin 1996, S. 118-133.

⁴¹ Jacques Lacan, Seminar 3, Sitzung vom 6.6.1956, Version Miller/ Turnheim, S. 310-317. Eine kurze und prägnante Erläuterung der Entwicklung vom Polsterstich zum Herrensignifikanten in den vier Diskursgraphen bei Rolf Nemitz, *Lacan Entziffern*, Lemma „Herrensignifikant“, <http://lacan-entziffern.de/ichideal/herrensignifikant-s1-die-identifizierung-psychoanalyse/> (zuletzt aufgerufen am 11.1.2016).

⁴² Alain Badiou, Paulus. *Die Begründung des Universalismus*, aus dem Französischen von Heinz Jatho, München 2002, S. 93.

löschen die lacanianischen Nachfolger die Triangulierung ebenso wie die Korrelation, indem sie Gott sozusagen „nichten“ lassen und der traumatischen Struktur der identitätsstiftenden Ereignisse als (wenn auch nur gedachte oder in einem Gesetz gegebene oder sonst mit irgendwelchen der Vernunft zugänglichen Attributen versehene) stabile Bezugsgröße entziehen. Auf diese Weise können die Beziehungsbegriffe nicht eine innere Umkehr durchlaufen, wie bei Rosenzweig, sondern sie klappen in sich zusammen wie die innerhalb einer Symbiose verbleibenden emotionalen Identitäten. Bei dem, was aus dem Zusammenbruch hervorkommt, weiß man dann, um im Bild zu bleiben, nie, ob es Gott oder der Teufel ist.⁴³ Ebendies liegt aber nicht am Paulus, den sie lesen, sondern daran, dass sie, wie nun schon mehrfach festgestellt, das Gesetz im selben Maße unterkomplex lassen, in dem sie die Struktur des bei Paulus dargestellten begrifflichen Geschehens überkomplex interpretieren.

Im Unterschied zur naheliegenden christlich theologischen Kritik an den neuen Paulinern sehe ich das Problem dieser Interpretationen also weniger darin, dass der „Inhalt“ der „Fabel“, wie Badiou das ausdrückt, weggelassen wird, oder in der Abwesenheit des Messias im Messianismus der Derrida-Schule. Das Hauptproblem besteht vielmehr darin, dass der immer mitgenannte „exemplarische Gegner“ der „Wahrheitsoperation“, „das Gesetz“, den Differenzierungsgrad eines Pappkameraden hat, während der „Schütze“, die „Theorie“ des Paulus, filigranartig ausgearbeitet und nachgezeichnet ist. Da lässt sich dann freilich großartig schießen.

Badiou fängt groß an, indem er für die Gegenwart (das Buch erschien 1997 auf Französisch) die Suche nach einer „neuen militanten Figur“ konstatiert.⁴⁴ Zur Begründung für seine Beschäftigung mit Paulus als einer möglichen solchen Figur bringt er viele wichtige Themen zur Sprache. Er kritisiert die Verirrungen eines Universalitäts- und wahrheitsvergessenen Multikulturalismus⁴⁵ und deckt dessen mögliche Indienstnahme durch das, was man so Kapitalismus nennt, auf. Er hilft Nietzsche gegen Paulus, indem er ihm vor Augen führt, dass sie eigentlich als Brüder oder Rivalen dasselbe Anliegen haben, und so hilft er schließlich Paulus auch gegen Nietzsche.⁴⁶ Mit beiden großen „Umwertern“ aller Werte besteht Badiou darauf, dass die letzte Wahrheit eines jeden Menschen und aller Menschen niemals in den argumentierbaren Zeichen aufgeht, wie dies eine „nominale Inanspruchnahme“ suggeriere: „Dort wo der Name einer Wahrheitsprozedur stehen müsste, steht ein anderer, der ihn verdrängt. Der Name Kultur verdrängt den der Kunst, das Wort Technik das Wort Wissenschaft, das Wort Verwaltung das Wort Politik, das Wort Sexualität das Wort Liebe.“⁴⁷ Gegen die „nominale Inanspruchnahme“ setzt Badiou seine Hoffnung auf den Zwischenraum zwischen den Zeichen und dem durch sie Bezeichneten als den Ursprungsraum der Freiheit. Anders als in halachischen Diskussionen, anders auch als im juristischen Prozess (der ja nur im Übertretungsfall überhaupt in Gang gesetzt wird und nur in diesem Fall Sachverhalt und Tatbestand „gleich-macht“) erscheint dieser Zwischenraum nun aber von einem beständigen „Erwartenmüssen“ des „Ereignisses“ wiederum besetzt zu werden. Während die halachischen Diskussionen oftmals einen spielerischen Charakter zeigen, muss das Einbrechen des nicht planbaren, nicht vorwegnehmbaren Realen oder des Allesverändernden offenbar durch Erzeugung der entsprechenden subjektiven Haltung sehr ernsthaft vorbereitet werden:

„In Zarathustra sagt Nietzsche, dass die größten Ereignisse uns ‚in den stillsten Stunden‘ überraschen, dass Gedanken, die ‚mit Taubenfüßen kommen,‘ die Welt lenken. In diesem Punkt wie in so vielen anderen hätte er seine Schuld gegenüber Paulus, den er mit Verachtung straft, einbekennen müssen. ‚Der Tag des Herrn,‘ heißt es im Ersten Brief an die Thessalonicher (5,2), ‚wird kommen wie ein Dieb in der Nacht‘.“⁴⁸ Mit diesem Satz endet der Text Badiou's. Er stellt Nietzsche, der sich Zeit seines Lebens just dagegen gewehrt hatte, also zurück in die Schuld des Paulus. Diesen hat er auf den mehr als zweihundert Seiten zuvor als denjenigen herausgestellt, der ein solches Ereignis vollgültig und übertragbar auf so ziemlich alle Fälle beglaubigt habe. Nach der Lektüre bleibt man tief beeindruckt und kann sich nicht gleich zur Kritik entschließen.⁴⁹ Aber einige kritische Fragen sind mir ja geblieben.

⁴³ Badiou benennt durchaus drei Punkte, die man brauche, um den „Prozess der Wahrheit“ zu denken, wo er von der Treue zum Bekenntnis spricht, a. a. O., S. 30f, aber diese bleiben begrifflich, das Verhältnis zur Realität hat damit erst einmal wenig zu tun (was natürlich wieder seinen Grund in der lacanianischen Lehre von der bleibenden Entzogenheit der Realität hat – diese ist in sich plausibel, kann aber dann den von ihr selbst geforderten „Polsterstich“ nur leisten, indem sie aus sich selbst herausspringt und sich noch dabei zuguckt). Rosenzweig behauptet drei aufeinander bezogene Realitäten – und weiß so sicher wie er diese zu wissen behauptet, dass er sie nicht „hat“.

⁴⁴ Badiou, a. a. O., S. 8.

⁴⁵ A. a. O., S. 21ff.

⁴⁶ Die Auseinandersetzung mit Nietzsche zieht sich durch das ganze Buch, die Wörter „Bruder“ und „Rivale“ in diesem Zusammenhang auf S. 136.

⁴⁷ A. a. O., S. 24f.

⁴⁸ A. a. O., S. 204.

⁴⁹ Eine vorzügliche und umsichtige Würdigung Badiou's bei Kenneth Reinhard, „Forcing the Messiah. Paul, Rosenzweig, and Badiou“, *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 79-106.

Eine von ihnen betrifft die Beschreibung der Erschütterungen, der Umwälzungen in den einzelnen Menschen und in gesellschaftlichen Stimmungen: gewiss, sie kommen oft auf leisen Sohlen. Auch für Rosenzweig, der sein persönliches Leben immer dabei hat, wenn er philosophiert, war die „kleine“ oder „leise“ Erschütterung angesichts der Tatsache, dass jemand wie Eugen allen Ernstes Christ wurde und an alles Erforderliche glaubte, wohl nachhaltiger als die große allgemeine Erschütterung der Fronterfahrung.⁵⁰ Die Tatsache, dass wir uns an schwere Erschütterungen stärker zu erinnern scheinen, widerspricht diesem Befund nicht unbedingt. Seltsam bleibt freilich jedem, der einmal unter den Folgen zu starker Erschütterungen zu leiden hatte, die ausschließlich positiv erscheinende Besetzung der Erschütterung als solcher bei Badiou. Die eigentümliche Leere in seinem Ereignisbegriff hat zumindest das Potential, in eine Idealisierung der reinen Erschütterung umzuschlagen. Das unterscheidet sein Ereigniskonzept von dem Rosenzweigs.

Das Wort vom Ereignis dürfte in den meisten Menschen Erinnerungen an Begebenheiten wachrufen, die ihn aus einer vorgegebenen Bahn geworfen haben. Nicht nur Menschen früherer Generationen die allmähliche Entwicklung einer „Vorkriegsstimmung“ und die rückblickende Suche nach den Punkten, an denen sie eintrat, wenn es schließlich zu Krieg und Nachkrieg gekommen ist. Aber auch, wer auf so etwas nicht achtet, kennt meist die im guten Sinne erschütternde Erstbegegnung mit jemandem, an den sich Liebesgefühle heften, oder an den Durchbruch von Erkenntnissen. Jedenfalls meinen wir rückblickend in der Regel, so etwas erkennen zu können. „Ereignisse“ dieser Art lassen sich von denen, die durch sie betroffen werden, nicht planen und nicht vorwegnehmen. Dennoch sind sie, einmal geschehen, absolut konkret. Als konkrete sind sie freilich einer Beurteilung zugänglich. Es gibt dann gute und schlechte Ereignisse, Erschütterungen, die schlimme Folgen hatten, und Erschütterungen, die Gutes bewirkt haben. Aber in welcher Verfassung ist eigentlich jemand, der sich nach einer solchen Erschütterung, die alles verändert und der er dann treu bleiben könnte, sehnen will, ohne sie zu spezifizieren? Und in welcher Verfassung ist erst jemand, der anderen zu solchen Erfahrungen unbedingt verhelfen will?⁵¹

Die Idee ist wieder, das Ereignisartige am Ereignis zu erfassen, jedenfalls aber die Stelle anzugeben, die dann nur vom Ereignis selbst näher bestimmt werden könnte. Von denjenigen, die unter dem Gesetz einer ungunstigen Routine zu leben glauben, käme der Wunsch nach einer Unterbrechung, der das Ereignis herbei drängte – und das Ereignis, es sei welches es will, definiert dann, wie die Unterbrechung aussieht? Das Subjekt, der Mensch, dem etwas widerfahren ist, gewönne dadurch die Freiheit, die Risse wieder zu „vernähen“ und so mehr zu gestalten als vorher?

Dass starke Erfahrungen zuweilen Routinen unterbrechen können, die eine scharfe Kritik verdient haben, ist sicher richtig – und die Klage über eine „nominalen Inanspruchnahme“ von subjektiven Erfahrungen würde ich eher noch schärfer fassen, indem ich so manche Denk- und Diskursgewohnheiten des „Spätkapitalismus“ als „emotionale Planwirtschaft“ verwerfe. Aber zwei Einwände bleiben:

1. Um die Wirklichkeit der Anderen und die Begrenzung der subjektiven Allmacht oder der absolut wirkenden Routinen zu erfassen, genügt die bedachte Erfahrung der Andersheit der Anderen. Sie ist die konkrete Erfahrung, die in der Dialogphilosophie dazu führt, dass man Liebe „als Ereignis“ auffasst. Bei Cohen und Rosenzweig ist damit aber gerade nicht die völlige Infragestellung eines Ich und seiner so oder so an geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen orientierten Lebensweise verbunden, sondern die Offenbarung dieser Andersheit ist Teil der lebendigen, immer schon unvorhersehbaren, zugleich immer schon auch ein bisschen gestaltbaren Beziehung. Erfahrungen schwerer, realer Traumatisierungen führen eher in die narzisstische Selbstbeschränkung und gerade nicht in eine

⁵⁰ Gleichwohl kann man den Anfang des *Stern der Erlösung* mit seiner starken Geste gegen jeden Versuch, sich über den Tod metaphysisch hinweg zu trösten, auch weiter mit den konkreten Begegnungen Rosenzweigs mit dem Tod in Verbindung bringen, ohne einen Fehler zu machen.

⁵¹ Hier sehe ich bei Badiou etwas wie einen Vorschein dessen, was ich bei Žižek dann eine „Brachial-Traumatologie“ nenne: Ihre Brachialität besteht vor allem darin, dass sie wegen der wundervollen Identität, die ein Mensch gewinnt, wenn er, einmal richtig durchschüttert, seine traumatische Wunde vernäht und in Treue zu seinem Trauma weiter lebt, jedem, der allzu gleichmäßig dahin zu leben scheint, erstmal ein Trauma anempfiehlt. Als wäre nicht das bloße Aufwachsen in aller Regel bereits ein von vielen kleineren und größeren Traumatisierungen begleiteter Prozess, als genügen nicht erste Liebe oder erstes schweres Zerwürfnis vollauf, um dem jung erwachsenen Bewusstsein ausreichend Gelegenheit zum Wundenvernähen zu geben, um von schwereren Ereignissen, die niemand wünschen kann oder sollte, zu schweigen. Was nun als unverbindliche Empfehlung für verschonte mitteleuropäische Kleinbürger noch hingehen und eine gewisse psychologische Plausibilität haben mag, ist als allgemeine philosophische Empfehlung, die auch bereits Volltraumatisierte auf sich beziehen könnten, eher desaströs, um es freundlich auszudrücken, mag es auch einem mehr als verständlichen Impuls der „Antiphilosophie“ gegen eine allzu geschmiert laufende allgemeine Akademie- oder Sinnmaschine folgen. Die Kehrseite insbesondere der Idee, nämlich die Vorstellung, man könne sich zum Herren der Erschütterungen anderer machen und das sei auch gut so, ist klar faschistisch und sollte keines weiteren Kommentars bedürfen.

Beziehung.⁵²

2. Der Diskurs der Erschütterung *als solcher* lässt nicht nur offen, wodurch sie ausgelöst werden soll, sondern auch, warum eigentlich das, was da erschüttert werden soll, erschüttert werden muss. Die Erschütterung kann eine gute Ordnung, ein freundliches Ich, eine wohlgeordnete Gesellschaft, ebenso treffen wie einen „Charakterpanzer“ oder eine wirklich erstickende totalitäre Routine. Es ist insofern nicht nur zweifelhaft, ob den schlechten Gepflogenheiten der Vereinnahmung und Vereinheitlichung mit einem durch Erschütterung loszutretenden „Wahrheitsprozess“ besser beizukommen wäre als mit einer ernsthaft kritischen Debatte unter Menschen, die der Selbstreflexion und der Beziehung auf andere gleichermaßen fähig sind – es ist vor allem mehr als zweifelhaft, ob wirklich jede Ordnung besser wird, wenn sie nur gründlich genug erschüttert wird.

Daniel Boyarin sieht denn auch in Badiou Paulus-Interpretation vor allem eine „Apotheose der leeren Geste der Radikalität“.⁵³ Vielleicht ist es etwas übertrieben, wenn Boyarin sagt, Badiou biete uns eigentlich nichts von Wert – aber richtig ist, dass die Vermeidung des *Wertens* überhaupt in der von Badiou mit Paulus verbundenen „Wahrheitsoperation“ in eine gefährlich leere Bewunderung der Erschütterung und der durch sie bewirkten Konversion *als solcher* führt – ohne dass überhaupt noch gefragt werden könnte, welche Konversionen wünschenswert, welche vielleicht hingegen vielleicht doch eher zu vermeiden wären. Offen bleibt für mich einstweilen die Frage, ob mit der von Badiou eröffneten Interpretation vielleicht dennoch – obwohl oder weil sie über die konkrete Verfasstheit der jeweiligen Menschen, Gesellschaftsordnungen und Ereignisse nichts sagen will – etwas gewonnen ist.

VII. Rosenzweigs Verrat

In seiner Kritik an Badiou philosophischer Verwendung seines *jüdischen* Paulus antwortet Boyarin nicht mit einem Insistieren auf dem „Turn to Religion“, in dessen Hoch-Zeit er diesen hauptberuflichen Briefeschreiber (der Paulus für die Nachwelt ja tatsächlich war) untersucht hatte, sondern mit einer eigenen philosophischen Positionierung. Ohne auf deren Inhalt hier näher eingehen zu wollen, glaube ich doch, in dieser Geste etwas von der Tradition der deutsch-jüdischen Philosophie des 20. Jahrhunderts wieder zu erkennen. Cohen und Rosenzweig haben ja Angriffe gegen das Judentum, die inkraft der Philosophie und also im Namen „des Allgemeinen“ geführt wurden, regelmäßig am effizientesten abgewehrt, wo sie sich nicht in Apologetik „verkämpften“, sondern selbst die Rede inkraft der Philosophie und namens „des Allgemeinen“ an sich rissen – oder unter der Hand an sich nahmen. Rosenzweig wird seit einigen Jahren auch deswegen gewürdigt, weil er im üblicherweise dem Allgemeinen reservierten Bezirk nicht nur das Recht des bestimmten Besonderen, sondern eines allein durch seinen Namen Bestimmten behauptete. Er stand dabei – unter anderem – auf Schultern seines Lehrers Hermann Cohen, und dies macht das Besondere seiner Würdigung der Singularität aus. Cohen hatte – wenig beachtet – aus der Gegenüberstellung des Besonderen und des Allgemeinen schon einmal den *konkreten* Einen und seinen konkreten Anderen herausgearbeitet und in ein dialogisch-vertraglich konturiertes Verhältnis gebracht.⁵⁴ Auch diese miteinander in eine Beziehung tretenden Einzelnen waren schon jeweils mehr als die Summe ihrer gattungsmäßigen Bestimmungen. Freilich wurden sie zu vertragsfähigen Subjekten immer erst in ihren einzelnen moralischen Entscheidungen, in denen sie ihr jeweiliges Selbstbewusstsein je und je neu erzeugten. Mit dieser Konsequenz aus Cohens Konstruktion der Ethik als Logik der Geisteswissenschaften ist die „wissenschaftliche“ Festschreibung von Attributen oder Substanzen an Einzelnen nicht mehr möglich – zugleich aber der je einzelne in seiner jeweiligen (Handlungs-)Zeit denknotwendig. Diese Theorie (die volle Allgemeingültigkeit für sich beanspruchte) war also nicht eigentlich eine „diskursive Verflüssigung“ (etwa als fest geltender dogmatischer Sätze) im Sinne von Diskursethik oder Kulturrelativismus. Vielmehr eröffnete sie auf

⁵² Etwas anders verhält sich die Sache im Werk von Emmanuel Lévinas – an dem ich, insofern er das Traumatische in der Begegnung mit dem Gesicht des anderen überbetont, dieselbe Kritik anbringen würde.

⁵³ Anders als Badiou sieht er in Paulus nach wie vor einen „radikalen Juden“ (so ausführlich in seinem bereits 1994 erschienen *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*) – aber auch einen Philosophen. Als Philosoph ist er bei Boyarin jedoch nicht, wie für Badiou, Platonist, sondern Sophist. Und als solche verfällt er nun wiederum der Kritik, zu sehr zu relativieren, indem er Schwäche in Stärke umdeutet und allen alles wird. Er ist also zwar immer noch radikal – aber erscheint nun auch Boyarin nicht mehr so radikal *jüdisch* wie in seiner früheren, gründlichst recherchierten Paulusstudie. Vgl. Daniel Boyarin, „Paul among the Antiphrasists; or Saul among the Sophists“, in: John D. Caputo u. Linda Martin Alcoff (Hgg.), *St. Paul among the Philosophers*, Indianapolis 2009, S. 109-141. „To my mind in the subtraction of everything but militance itself and fidelity, Badiou leaves us with almost nothing of value“ (a. a. O., S. 132).

⁵⁴ Dass er dabei auch zentrale Punkte der Dialogphilosophie, die üblicherweise Martin Buber gutgeschrieben wird, vorformulierte, ist Cohen-Lesern immer wieder aufgefallen, aber nur selten über den Kennerkreis hinaus bekannt geworden. Das zentrale Zitat (Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 21907, S. 248) wird in Kap. 7.I dieses Werkes hier erörtert.

unerwartete (und so vielleicht in christlich präformierten Kontexten nicht denkbare Weise) ein Beziehungsdenken durch Korrelation auf ein universalisierbares, aber partikular verwurzelttes Gesetz.⁵⁵

Bei Rosenzweig ist es nun nicht mehr der Vertrag, sondern ein Ereignis, das die Besonderung und Veränderung *initiiert* – aber diese können nur die Antwort auf das Ereignis sein, weil etwas *bleibt*, nämlich eben die Korrelation zwischen dem Einzelnen und seinem Anderen und die Korrelation zwischen dem Einzelnen und seinem Anderen mit dem Gesetz. So jedenfalls verstehe ich die berühmte Eröffnung des *Stern der Erlösung*, in der Rosenzweig dem abstrakten Schillerschen Menschen mit seinem Palmenzweig den lebenden, atmenden, aus Angst vor Schmerz und Tod brüllenden konkreten Menschen mit Namen und Adresse als das eigentliche Problem und „den einzig möglichen Philosophierenden der Philosophie“ entgegensetzt: mit allgemeinstem Anspruch und doch ganz bestimmt, wahrer Mensch und wahrer Philosoph.

In seinen eigenen Lebenskämpfen hat Rosenzweig dann wohl auch nicht so sehr etwas in seinem Werk nur Allgemeines „konkret bewährt“, wie in der „hagiographischen“ Literatur über ihn gern gesagt wird. Das wäre ja nur die alte Subsumption in neuen Kleidern. Er hat sich allerdings mit der ganzen Kraft seines Geistes, seines Leibes und seines Liebens gegen die Vereinnahmung gestemmt, die von den verschiedenen Seiten versucht worden ist. Und er hat sich für das „Bleiberecht“ nicht nur des einzelnen konkreten Menschen, sondern auch der Tradition, aus der er kommt, in einer Weise stark gemacht, die gerade in seinen Briefen an den Gestus des Völkerapostels immer wieder erinnert.

Wieder und wieder kommt er auf die Geschichte seiner Fastkonversion zu sprechen. Allein das würde schon rechtfertigen, über „Antikonversion“ in Parallele zu dem zu sprechen, was Badiou die „Antiphilosophie“ bei Nietzsche und Paulus nennt. Das Ereignis ist hier: er *bleibt* Jude. Er verweigert sich der geforderten Konversion, indem er schon ihre Voraussetzungen umdefiniert. Der Verlauf dieses Ereignisses und seiner Folgen scheint dem Schema der „Treue zur Treue“ oder der Vorstellung von „Treue durch Verrat“ zu entsprechen:

1. Nach einer Zeit des Ringens besiegt Eugen Rosenstock den Freund in jenem Leipziger Nachtgespräch 1913. Er mag sich schon gefühlt haben, als wäre er die Jesus-Vision, die den Saulus vor Damaskus vom Pferd geholt und zum Paulus gemacht haben soll. Rosenzweig gibt dem Freund das Versprechen, sich taufen zu lassen.
2. Rosenzweig geht nachhause – und möchte sich erschießen. Keine alles verändernde Vision hält ihn auf. Er tut es nur ganz einfach nicht. Stattdessen gibt er sich etwas Zeit, um das Judentum, das er aufgeben soll/will, kennen zu lernen.
3. Den erwartungsvollen Freunden gegenüber behauptet er, er könne nur als Jude Christ werden. Und dazu müsse er erst einmal richtig Jude werden. Also besucht er den berühmten Gottesdienst am Versöhnungstag.
4. Hier fällt die Entscheidung, vom Taufvorhaben Abstand zu nehmen.⁵⁶

Wie bei einer klassischen Konversion soll alles Weitere auf dieses Ereignis der Konversion, die versprochen wurde,

⁵⁵ Für die in mehreren einzelnen Bänden erscheinende Ausgabe dieses Werkes wiederhole ich hier das Zitat, da das Buch relativ schwer zugänglich ist: „Und nun wollen wir den Fortschritt betrachten, der sich für den Begriff des Nebenmenschen aus dem Gesichtspunkte des Vertrages entwickeln läßt. Bisher erschien das Nicht-Ich nur als der Andere zum Ich. Nicht als ein Anderer, sondern als der Andere. Aber die Änderung musste das Ich doch erleiden, um Selbstbewusstsein zu werden. Die Identität des Selbstbewusstseins scheint immerhin dadurch beeinträchtigt, dass eine solche Änderung aufgenommen, erlitten werden muss. Der Vertrag beseitigt dieses Misstrauen und diese Besorgnis; er zerstreut den Anschein des Fremden von dem Anderen.“

Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den Anderen erhebe. Ein solcher Rechtsanspruch, zum mindesten als Gerichtsanspruch, ist ja die Rechtshandlung überhaupt (*actio*). Der Vertrag macht aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich und Du. Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht Du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem Ich zu vereinigen.

Aber es liegt darin zugleich die gesteigerte Forderung: dass ich auch nicht ich denken kann, ohne dich zu denken. So hat der Andere im Selbstbewusstsein sich gleichsam in den Dualis des Ich verwandelt. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muss sie die Vereinigung von ich und Du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich; dich und mich. Diese Einheit bedeutet die Aufgabe des Selbstbewusstseins.“ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1907, S. 248.

⁵⁶ Was in der Literatur als Adele Rosenzweigs Interesse an seiner geistigen Entwicklung beschrieben wird, dürfte in der Realität Züge gehabt haben, die auch aus anderen Sohnesgeschichten bekannt sind – mit Augustin von Hippo Mutter Monnica als prominentestem Beispiel. Der Besuch der Synagoge am Versöhnungstag soll auf mütterliches Drängen hin zustande gekommen sein.

aber nicht stattfand, folgen. Das Wahrnehmungsschema von *typos* und *antitypos* lässt sich für den gesamten Vorgang verwenden. Wie in klassischen Konversionserzählungen kommt die Erschütterung von außen und führt zu einer massiven, selbstbewusst vorgetragenen Kehre gegen bisher anerkannte Autoritäten – nur ist hier derjenige, der zur Konversion drängt, selbst eine (von Rosenzweig bisher und auch weiterhin anerkannte) Autorität. Darum muss der aufständische Akt in einer *Verweigerung* der Konversion bestehen. Wie in klassischen Konversionserzählungen ist die alles entscheidende Einsicht (in die Notwendigkeit, Jude zu bleiben) das, was auf leisen Sohlen kommt – nur war sie in diesem Fall immer schon da. Erst die Aufforderung, ihr abzuschwören, brachte sie in den Vordergrund des Erkennenden und nun auch Bekennenden Bewusstseins. Wie in klassischen Konversionserzählungen ist die Sache mit einer lebensgefährlichen Verfassung verbunden – nur dass die Gefährdung des Lebens in diesem Fall von dem gefährdeten Lebenden selbst ausgeht. Wie in klassischen Konversionserzählungen wird alles Spätere auf die entscheidenden Augenblicke zurückbezogen – nur dass der Rückbezug in diesem Fall zugleich eine Wiederaneignung großen Stils ist, die das gesamte in Frage stehende gedankliche Gefüge betrifft.

Schon mit der Behauptung, er könne nur als Jude Christ werden, kehrt Rosenzweig alles um, was die paulinische Konversionserzählung so klassisch macht: Das vermeintlich Alte (das Judentum), das unbedingt abgetan werden soll, um dem vermeintlich Neuen (dem Christentum) die gesamte Definitionsmacht zu übergeben, definiert hier einerseits das Neue (erst, wenn das Alte „stimmt“ und wenn er es wirklich verstanden hat, kann er ins Neue gehen). Zugleich *erscheint* das Alte damit selbst als Neues, denn Rosenzweig hatte bis dahin ja von seiner „eigenen“ Religion kaum Kenntnis genommen.

Die Sache geht aber durchaus noch weiter: Es ist dies tatsächlich die Geschichte eines Wortbruchs, und zwar wirklich einmal die Geschichte eines Wortbruchs aus Treue und um der Treue willen. Aber hier verhält es sich anders als oben am Beispiel von Badiou's abstraktem Theorem der Treue zur Treue und ihrem notwendigen Ergebnis des Verrats aus Treue zur Treue entwickelt. Denn hier ist das Dritte, auf das derjenige, der treu sein will, seine Treue bezieht, vorhanden und macht den Unterschied: Dieser Verrat geht gegen ein Viertes, das die Treue zum Dritten aufheben sollte. Es geht also nicht um abstrakte Treue zur Treue, die stets einen allgemeinen Verrat am Bestimmten aus sich hervortreibt. Rosenzweig tritt von einem bereits fest geplanten Verrat an einem Bestimmten zurück: vom Verrat an der geschundenen und gedemütigten jüdischen Tradition, die Eugen Rosenstock mit Vehemenz und Überzeugung und Missionseifer zugunsten des Christentums selbst verlassen hatte, bevor er sich dann auch zum Seelenhüter seines jüngeren Freundes ernannte.

Im Konversionskampf zwischen Rosenstock und Rosenzweig hat – wenn auch stets prekär bleibend und nie wirklich respektiert – Rosenzweig für sich selbst das Leben durch seine Treue zum Gesetz gewonnen, indem er es erst verraten wollte, dann den Verrat verriet und schließlich ein Leben im Gesetz führte. Zu der Tragik, die damit dann wieder verbunden war, werde ich im folgenden Kapitel noch kommen. Hier sei zunächst einmal festgehalten, dass er mit seinem Verrat am Verrat das erkonvertierte Christentum seines Freundes empfindlich getroffen hatte. Jedenfalls dann, wenn man anerkennt, was John North große Zustimmung einbrachte, als er, wie oben schon zitiert, feststellte: dass das Christentum in der Spätantike aus dem Wettstreit der Religionen hervorging, eben *weil* es auf das Prinzip der Konversion selbst gegründet war.⁵⁷

Die Grundgeste der Konversion hatte das Christentum in seiner deutschen Gestalt zur Zeit Rosenzweigs keineswegs abgelegt, mag sie auch nicht so überdeutlich seinen ersten Eindruck bestimmt haben wie zu Zeiten der spanischen und portugiesischen Zwangstaufen. Macht man etwa die Gegenprobe bei Paul de Lagarde (Cohens anmaßendem Kontrahenten im Gutachterstreit des Fenner-Prozesses) und fragt, was ihm denn vom Christentum noch bleibt, wenn man alles abzieht, was er in seinen Polemiken gegen Kirche und Theologie zu Verfallsstufen erklärt, dann ist das in der Tat die „Wiedergeburt“ in einem konversionsartigen Akt.⁵⁸ Bei Lagarde geht das so weit, dass er pejorativ von „unwiedergeborenen“ Gedanken sprechen kann – eine Figur, die ihrerseits an Rosenzweigs Figur der „inneren Umkehrung“ geht, den alle Gedanken und Konzepte und Begriffe zu durchlaufen haben. Sie kehrt auf andere Weise wieder in den Versuchen der neuen Pauliner, die Dynamik der paulinischen Religion, das Ereignis der Konversion,

⁵⁷ John North, „The Development of Religious Pluralism“, in: *The Jews Among Pagans and Christians*, hg. v. J. Lieu, J. North u. T. Rajak, London/ New York 1992. (Der Hinweis erscheint im ersten Kapitel schon einmal, wird aber hier wegen der mehrbändigen Ausgabe ebenfalls wiederholt). Wer sich ein Bild von der bis heute andauernden Wirkung des Konversionsprinzips im Christentum machen will, braucht nur die „Umkehr“-Inszenierungen amerikanischer TV-Preachers anzuschauen.

⁵⁸ Mehr dazu im oben schon zitierten Text „The Case of Paul de Lagarde“, in *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion/ Antisemitism, Paganism, Voelkish Religion*, hg. v. Uwe Puschner, München 2004, S. 37-54.

„ohne die Fabel“ (also die Lehre von der göttlichen Heilstat) zu bekommen.⁵⁹ Tatsächlich scheint sich die Figur der reinen Konversion immer wieder als das Eigentliche des Christentums zu erneuern.

In Rosenzweigs Antikonversionsprozess wird die Idee der Konversion durchgearbeitet und nimmt dadurch eine andere Form und auch eine andere Bedeutung an. Bereits in seinem Brief von 1916 hatte Rosenzweig seine Gedanken so weit geordnet, dass er offenkundig wie selbstverständlich das Jüdische als Methode voraussetzt: Etwa wenn er im oben zitierten Brief an Gritli über Eugen schreibt: „Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen, - aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‚Christus‘ gegenüberstelle, so graut es mich. Seinen Glauben kann ich lieben, weil er sein Glaube ist. Aber abgesehen von meiner Liebe zu ihm ist mein Gefühl gegenüber seinem Glauben kaltes Entsetzen, ein ‚wie kann man nur!‘“⁶⁰

Das ist zu seiner Zeit und unter den ihm in ihr gegebenen Umständen fast ebenso unerhört wie in den frühen Zeiten der Aufklärung. Außer in völlig elitären freigeistigen Kreisen hatte man immer noch zu sagen hatte, wie gut und schön man das alles finde, zumindest, sofern Jesus selbst betroffen war, wenn man es auch nicht mehr glauben könne, und gerade als Jude hatte man wenigstens Jesus die Ehre zu geben. Rosenzweig hingegen füllt bereits hier seine eigene Perspektive völlig aus – und das heißt, er hat den gemeinsamen Grund mit seinen christlichen Freunden tatsächlich gründlicher verlassen als mancher säkularisierte Christ. Das Jüdische ist ihm nicht ein Gegenstand, auf den er mit den gemeinsamen Augen aller blickt, an deren Gemeinsamkeit oder Allgemeinheit angeblich die christlichen Augen immer schon den größeren Anteil haben. Er blickt vielmehr mit seinen jüdischen Augen auf dieses sich Allgemeinheit anmaßende Christentum des Freundes. Nur deswegen kann er diesem sagen: „Ich liebe dich *trotzdem*.“ Das ist nicht einfach zynisch, wie ein Christ in seiner Kränkung leicht denken könnte. Vielmehr löst Rosenzweig damit endgültig – soviel an ihm liegt, und also in selbst und individuell verantwortetem Bezug auf das universale Sittengesetz – ein, was er an vielen Stellen verzweifelt und vergebens von seinem Freund „vom anderen Glauben“ einklagt: Respekt auch bei völliger Verständnislosigkeit der dogmatischen Glaubensinhalte des anderen. Damit hat er sich (und mit sich das Judentum) auf die moralisch – selbst noch im Sinne des Christentums – überlegene Seite gerettet: Während Eugen seinem Freund Franz seine Existenz und seine wahrhaftige existentielle Verbundenheit mit seinem Glauben nicht glaube, glaubt Franz seinem Freund Eugen genau dieses, und zwar ausdrücklich, *obwohl* er den *Inhalt* (das, was Badiou „die Fabel“ nennt?) des anderen Glaubens selbst nur abstoßend findet.

Ich bin oft erstaunt, wie klar die Antikonversion Rosenzweigs im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts sich in eine Korrelation zur Konversion des Paulus in der späten Antike bringen lässt, und hoffe, bis hierher schon etwas verständlicher gemacht zu haben, warum ich sie auch für die neue Auseinandersetzung um Paulus außerordentlich erhellend finde. Innerhalb der neuen philosophischen Paulus-Rezeption wird die Antwort Rosenzweigs – wenn es denn eine ist – durch eine (wohl fast unbewusst) christliche Rezeption möglicherweise um die ursprüngliche Schärfe ihrer erklärtermaßen jüdischen Pointe gebracht. Ich will das am Beispiel von Agambens Text ein wenig zu erläutern versuchen.

VIII. Agambens Spekulationen um Reste und Bleibendes

Giorgio Agamben versucht von den hier diskutierten Autoren am deutlichsten, sich in die Nachfolge von Jacob Taubes zu stellen.⁶¹ Im Kontext dieses Buches beschäftigt mich dabei vor allem jener Grundgestus der „verehrenden, zugleich überbietenden Aneignung,“ wie sie dem „Christen“ mit dem „Juden,“ dem „Sohn“ mit dem „Vater“ nahezu zwangsläufig zu unterlaufen pflegt. An Taubes selbst könnte man diesen Gestus ebenfalls beobachten, insofern er sein Ich-Ideal Paulus dem zur Ordnung rufenden Vaternachfolger Scholem entgegenstellt. Als persönliche Dramen gehen uns diese Verhältnisse freilich nur dann etwas an, wenn sie von den jeweiligen

⁵⁹ Die „Fabel“ wird bereits auf der ersten Seite des ersten Kapitels (a. a. O., S. 11) von Badiou ausgeschieden und als ausgeschiedene bzw. als Leerstelle fortan mitgeführt.

⁶⁰ Vgl. oben, Kapitel 10.III, wo der ganze Brief interpretiert wird.

⁶¹ In diesem Sinne wird seine Arbeit auch von Lukas Bormann im zitierten Beitrag verstanden, vgl. Lukas Bormann, „Die Radikalität des Paulus,“ *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 134-155, bes. S. 139ff. Martin Brassler beschäftigt sich ausführlich mit Agambens Interpretation mit Blick auf dessen früheres Werk und im Vergleich mit Badiou, vgl. Martin Brassler, „Politisch man selbst sein. Badiou, Agamben, Zizek und Rosenzweig über Paulus,“ *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 59-78, bes. S. 67-72.

Autoren in den Fokus ihrer Arbeiten gerückt werden oder zu deren Erklärung substantiell beitragen.⁶² Für Agamben gilt das schon deswegen, weil die Beziehung zu Taubes das formale Prinzip seiner Arbeit über Paulus bildet. Er ordnet seinen Kommentar zum Römerbrief zunächst als einen indirekten Kommentar zu Jacob Taubes' Lektüre, indem er ihn nach Tagen gliedert, die jeweils unter einen Ausdruck aus der Präambel des Briefes gestellt sind. Er selbst beschreibt dieses Verfahren im Vorwort als einen formalen Kunstgriff, um ein Material zu ordnen, das sich in mehreren Seminaren angesammelt hat. Als einen *indirekten* Kommentar zu Taubes Römerbrief-Auslegung bezeichne ich diese Gliederung deswegen, weil damit zugleich die Behauptung Jacob Taubes' „Im Grund kann man, wenn man den Brief versteht, merken, dass alles bereits im Präskript steht,“ zum Formprinzip von Agambens Text wird.⁶³

Als eine weitere Anknüpfung an Taubes darf man die Verbindung verstehen, die Agamben zwischen Paulus und Carl Schmitt sowie Walter Benjamin zieht, und die er erheblich erweitert. Am originellsten dürfte dabei das sein, was seiner Arbeit auch den Titel gibt: Die Verknüpfung einer an Heidegger anschließenden Zeitspekulation mit dem Sprachproblem einerseits und dem Begriff des Messianischen nach Scholem und Benjamin andererseits. Damit, dass er Heidegger und Benjamin nicht einfach so zusammen liest, wie es inzwischen nicht mehr so ungewöhnlich ist, sondern diese Lektüre als einen „Kommentar zum Römerbrief“ präsentiert, hat er einen wesentlichen Beitrag zur philosophischen Relektüre der Paulusbriefe unternommen. Das Hauptthema, mit dem der italienische Titel und seine französische Übersetzung spielen können (*Il tempo che resta - Le Temps qui reste*), ist wiederum das Hauptthema von Franz Rosenzweigs Antikonversion: Das Bleiben als das Bleiben im Rest oder des Rests. Bereits Rosenzweig hatte sein eigenes Judebleiben im Stern der Erlösung universalisiert. Aus der Entscheidung, Jude zu bleiben, war ja ein Denken des Bleibens überhaupt geworden; aus dem Festhalten am „Rest“ dessen, was über jeden einzelnen Menschen unableitbar verhängt war, der seine Geschichte und seine Herkunft nicht verleugnen und durch eine „wiedergeborene“ ersetzen wollte, war ein Bekenntnis zu dem geworden, was bei Goethe der „Erdenrest“ heißt.⁶⁴ Da Rosenzweig sein Werk mit der Furcht des Todes beginnt – und damit womöglich mit der Kraft, die ihn am Selbstmord ebenso wie an der Konversion gehindert hat – kann er nun auch in der Annahme dieser Kraft das Mittel erkennen, durch das die in Cohens Neukantianismus *bleibende* Dichotomie zwischen Sein und Sollen, zwischen dem, was der Mensch „ist“, und dem, was er „sein soll“, zwischen dem Reich der Empirie und dem Reich der Zwecke, zugleich erhalten und „geheilt“ werden kann.⁶⁵

Nachdem er die Szene der Selbstmordversuchung vom Anfang des *Faust* aufgerufen hat,⁶⁶ schreibt Rosenzweig (wie schon in Kap. 4.IV dieses Buches im Kontext seiner Goethe-Kommentierung ausführlich zitiert): „Er darf den braunen Saft in jener Nacht nicht austrinken....Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes – bleiben. Er soll bleiben. Er soll nichts andres, als was er schon will: Bleiben. Die Angst des Irdischen soll von ihm genommen werden nur mit dem Irdischen selbst. Aber solange er auf der Erde lebt,

⁶²Eine vortragsweise gehörte interessante Überlegung von Dieter Flader über die Ersetzung des Vater-Ideals als eines Überichideals durch das Ich-Ideal des Sohnes in bestimmten, sozusagen „vaterlosen“ Gesellschaften könnte für die emotionale Motivation einer männlichen Beschäftigung mit Paulus durchaus interessant sein. Sie passt auch wieder gut dazu, dass es vorwiegend Lacanianer sind, die an Paulus Interesse nehmen. Dabei ist die Vaterlosigkeit der Gesellschaften unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wohl nicht allein eine Folge der leiblichen Abwesenheit der Männer, sondern ein wirkliches Fehlen der Respektabilität der Instanz, die zuerst das Überich emotional einführen soll. Für Juden war die Vorstellung, dass die männlichen Vorfahren sich und ihre Angehörigen vor der Ermordung nicht schützen konnten, auf andere Weise zerstörend als für Menschen, die in „Tätervölkern“ aufwuchsen und deren Vorfahren als Beteiligte an einem kollektiv verübten Massenmord jede moralische Autorität verloren hatten. Entsprechend dringlich, aber unterschiedlich konnotiert, fällt die Bearbeitung der Leerstelle aus. Ausführlich bearbeitet Flader das Problem der Über-Ich-Bildung in ders., *Psychoanalyse im Fokus von Handeln und Sprache. Vorschläge für eine handlungsbeoretische Revision und Weiterentwicklung von Theoriemodellen Freuds*, Frankfurt a. M. 1995, S. 262-291.

⁶³Vgl. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 23. Agambens Bezug in der angegebenen Ausgabe S. 9, die erste Referenz auf Taubes S. 12f.

⁶⁴Goethe lässt „die vollendeteren Engel“ sagen: „Uns bleibt ein Erdenrest/ Zu tragen peinlich,/ Und wär er von Asbest,/ Er ist nicht reinlich./ Wenn starke Geisteskraft/ Die Elemente/ An sich herangerafft,/ Kein Engel trennte/ Geeinte Zwiennatur/ Der innigen beiden,/ Die ewige Liebe nur/ Vermag's zu scheiden.“ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, 11953-11965. Ich bin durch Zufall wieder auf diese Stelle aufmerksam geworden und danke Axel Haase und Thomas Bremer ausdrücklich für den Hinweis. Es ist in diesem Abschnitt, den der Goethekenner Rosenzweig vielleicht im Hinterkopf hatte, sehr viel vorgedacht von dem, worum es im *Stern der Erlösung* immer wieder geht. Jedenfalls kann man sie in Kenntnis des *Stern* kaum mehr anders als im Geist dieser Philosophie lesen.

⁶⁵In lacanianischer Diktion müsste man sagen, der Riss zwischen dem Sein und dem Sollen würde „vernäht“ – er bliebe erkennbar, aber das einheitliche Selbstbewusstsein käme mit ihm, alltagssprachlich ausgedrückt, zurecht. Cohen arbeitet sich eher an der Frage des „Seins des Sollens“, oder, in der Religionsschrift, an der Frage ab, ob und wenn ja wie und für jeweils wie lange das Ideal Wirklichkeit werden kann. Unter dieser Frage steht denn auch sein Begriff, von dem was „Heilung“ in der Zeit allenfalls sein könne, und von der messianischen Zeit. Dem Zusammenhang von kritischem Idealismus und Messianismus bei Hermann Cohen widmete sich im Oktober 2015 eine ganze Konferenz der Hermann-Cohen-Gesellschaft. <http://www.hermann-cohen-gesellschaft.org/content/conference-critical-idealism-and-messianism> (zuletzt aufgerufen am 13.1.2016).

⁶⁶Vgl. weiter unten, S.

soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben. Und die Philosophie betrügt ihn um dieses Soll, indem sie den blauen Dunst ihres Allgedankens um das Irdische webt. Denn freilich: ein All würde nicht sterben und im All stürbe nichts. Sterben kann nur das Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam. Dies, dass sie Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muss, diese Ab-schaffung des Etwas ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muss.“⁶⁷

Tatsächlich wurde es dann später für Rosenzweig ein Problem, dass seine eigene „Ewigkeitsleistung“ – so lasen seine jüdischen und christlichen Freunden das Werk ja – von seinen Nächsten und auf vertrackt bewusst-unbewusste Weise wohl auch von ihm selbst als etwas angesehen wurde, das eben nicht, wie er gedacht, die Philosophie vom Recht des einzelnen Lebendigen überzeugt hatte, sondern vielmehr ihn, den einzelnen Lebendigen, auch wieder der Philosophie unterjochbar gemacht hatte. In diesem Sinne spricht der oben ausgelegte „Revolverbrief“ (Kap. 6.I.) von einem Scheitern. Und in diesem Sinne wird in dem ebenfalls oben zitierten anderen Brief Ehrenbergs an Rosenzweig (Kap. 9.II) klar, wie sehr die Forderung nach einem irdischen Opfer für das „All“ der Philosophie auch in seiner persönlichen Umgebung gegen ihn gewendet wurde.

Er selbst aber, solange er am *Stern* schrieb, sah es anders. Er gab der Philosophie mit Hilfe seiner speziellen Theologie den irdischen einzelnen Menschen als den „einzig möglichen Philosophierenden der Philosophie“ wieder, und er schrieb dieses besondere Verdienst um das Bestimmte, die philosophische „Rechtfertigung“ des einzelnen Menschen mit Namen und Adresse, der jüdischen Theologie zu.⁶⁸ Das berühmteste Zitat aus diesem Kontext sei hier ein weiteres Mal angeführt, denn bei dem in ihm Mitgeteilten nimmt nun auch Agambens „Wiederentwendung“ des Rests ihren Ausgang. Ich zitiere noch einmal die Subtraktionsstelle von Rosenzweig und zeige dann, was Agamben tut. „Die jüdische Geschichte ist, aller weltlichen Geschichte zum Trotz, Geschichte dieses Rests, von dem immer das Wort des Propheten gilt, dass er ‚bleiben wird‘. Alle weltliche Geschichte handelt von Ausdehnung. Macht ist deswegen der Grundbegriff der Geschichte, weil im Christentum die Offenbarung begonnen hat, sich über die Welt zu verbreiten, und so aller, auch der bewusst nur rein weltlichen Ausdehnungswille zum bewusstlosen Diener dieser großen Ausdehnungsbewegung geworden ist. Das Judentum und sonst nichts auf der Welt erhält sich durch Subtraktion, durch Verengung, durch Bildung immer neuer Reste.“⁶⁹

Agamben zitiert diese Stelle nicht, obwohl sie ihm sicher bekannt ist. Stattdessen bedient er sich der auch bei Benjamin verhandelten Überlieferung von Apelles, der sich darauf verstanden haben soll, eine extrem feine Linie – so fein, wie sie von Menschen nicht gezogen werden könne – ein weiteres Mal zu teilen.⁷⁰ Und genau diese Figur verwendet er nun für eine Interpretation von Röm 2,28: „Der messianische Aphorismus ist in diesem Sinn ein Schnitt des Apelles, der nicht ein eigentliches Objekt hat, sondern der die vom Gesetz definierten Teilungen teilt. Die Gruppe ‚Juden‘ spaltet sich so in ‚sichtbare Juden‘ oder ‚Juden nach dem Fleisch ... und ‚verborgene Juden‘ oder nach dem Hauch⁷¹ ... (Röm 2,28f). ... Der Schnitt des Apelles bewirkt, dass die Einteilung des Gesetzes in Juden und Nichtjuden weder deutlich noch erschöpfend ist, weil es immer Juden geben wird, die Nichtjuden sind, und Nichtjuden, die Nicht-Nichtjuden sind.“⁷²

Damit ist Agamben einerseits bei den Verhältnissen, die von Boyarin und anderen für die Spätantike beschrieben werden, andererseits nimmt er Paulus zum Ausgangspunkt, um nun eine dezidiert antinomistische Pointe in das Theorem einzutragen, das er von Rosenzweig übernommen hat – der damit gerade das Gesetz verteidigen wollte.⁷³

Bei Agamben ist die Opposition „Gesetz – Nichtgesetz“ oder „Gesetz – Glaube“ nun nicht eine einfache und unreflektierte Gleichschaltung von Gesetz und Anklage oder Gesetz und Urteil. Agamben liest auf der Grundlage

⁶⁷ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, S. 4.

⁶⁸ „Der Mensch ... ist, mag sie es nun wahrhaben wollen oder nicht, der gegebene, ja wissenschaftlich der einzig mögliche Philosophierende der neuen Philosophie.“ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., 1988, S. 117f.

⁶⁹ Franz Rosenzweig, a. a. O. S. 450.

⁷⁰ Agamben korrigiert hier die deutsche Ausgabe des *Passagenwerkes*, vgl. Agamben, a. a. O., S. 62f.

⁷¹ Üblicherweise wird „Pneuma“ (das der hebräischen „ruach“ weitgehend entspricht) mit „Geist“ übersetzt, und so liest auch Rosenzweig. „Hauch“ hat natürlich eine feinere Nuance, die im semantischen Feld des Wortes durchaus vorkommt, sich aber mit dem doch recht drastischen Bild des „beschnittenen Herzens“, das an dieser Stelle im Römerbrief bemüht wird, schwerer in Einklang bringen lässt. Vielleicht ist das gerade gut – das mag jeder für sich beurteilen. In jedem Fall schadet es nicht, auch durch andersartige Übersetzungen die eingetübten Textkenntnisse ein bisschen durcheinander zu bringen.

⁷² Agamben, a. a. O., S. 63.

⁷³ Martin Brassler interpretiert hier Agamben eher als auf einer Linie mit Rosenzweig: „Der Restgedanke wird hier ganz im Sinn der Rosenzweigschen Konzeption vom Christentum als dem ‚ewigen Weg‘ kritisch gegen den Versuch gewendet, hier und da doch Halt zu machen.“ Martin Brassler, „Politisch man selbst sein. Badiou, Agamben, Zizek und Rosenzweig über Paulus, *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 59-78, hier S. 69.

der Figur des Schnitts von Apelles seinen Paulus schon genau. Und so erklärt er richtig, dass bei ihm erst die „drastische Verkürzung des mosaischen Gebots – das nicht einfach sagt ‚begehre nicht‘, sondern ‚begehre nicht die Frau, das Haus, den Sklaven den Esel usw. deines Nächsten‘ – dazu [führt], dass dieses nicht einfach unausführbar, sondern auch unformulierbar geworden ist... Das Gesetz ist hier nicht mehr *entolé*, also eine präskriptive Norm, die ein klares Verbot ausspricht – ‚begehre nicht‘ ist kein Gebot. Vielmehr ist das Gesetz nur Anerkennung der Schuld, Prozess im Sinne Kafkas, ununterbrochene Selbstanklage ohne Vorschrift.“⁷⁴

Aus für ihn verständlichen Gründen wendet Agamben sich dann der Frage zu, inwiefern der Glaube nach Paulus *diese* Art eines immer nur anklagenden Glaubens überwindet, und wie es geschehen konnte, dass aus dem Glauben selbst wieder eine Art Gesetz wurde – nämlich genau ein solches, das die Charaktere einer „ununterbrochenen Selbstanklage ohne Vorschrift“ trug und sicher zum Destruktivsten gehört, was das Christentum überhaupt hervorgebracht hat. Mit Badiou kommt er zu dem Schluss: „Es gibt keinen Inhalt des Glaubens. Das Wort des Glaubens auszusprechen bedeutet nicht, wahre Aussagen über Gott und die Welt zu verkünden. An Jesus Messias zu glauben, bedeutet nicht, etwas von ihm zu glauben, *légein ti katá tinos* – und der Versuch der Konzile, in den *symbola* einen Inhalt des Glaubens zu formulieren, kann in diesem Sinne nur als eine erhabene Ironie gelten.“⁷⁵

Der Rest, den Agamben dann gelten lässt, ist eine messianische und schwache „Potenz des Sagens, die sich in der Nähe des Wortes hält und nicht nur alles Gesagte, sondern auch den Akt des Sagens selbst, die performative Kraft der Sprache selbst überschreitet. Sie ist jener Rest einer Potenz, der sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird und in ihm zurückbleibt. Wenn dieser Rest einer Potenz in diesem Sinne schwach ist, wenn er weder in ein Wissen oder in ein Dogma überführt werden noch als Recht gelten kann, so ist er doch weder passiv noch untätig: Im Gegenteil agiert er genau durch seine Schwäche und macht das Wort des Gesetzes unwirksam, indem er Rechts- und Wirklichkeitszustände fallenlässt. Genau dadurch wird der Rest fähig, diese Zustände frei zu gebrauchen.“⁷⁶

Diese sehr weitgehende Interpretation der paulinischen Figur, die doch auch der klassisch protestantischen Idee vom Gebrauch der Gesetze aus Freiheit zugrunde liegt, ist vermutlich eine, mit der andere denkende Christen und Juden ebenfalls gut leben könnten. Tatsächlich beendet Agamben seine Auslegung der Paulusbriefe bekanntlich damit, dass er in Walter Benjamin den eigentlichen zeitgenössischen und jüdischen und messianischen Paulusleser ausmacht.⁷⁷ Verblüffend ist wieder die alte Verteilung der Sitze: auch in Agambens hochkomplexer Verhandlung der Idee der messianischen Zeit und des Rests in der Sprache des Sagens ist der Gegensatz von Judentum und Christentum, von „Gesetzesreligion“ und „Glaubensreligion“ wie selbstverständlich nach der alten, antijüdischen Ordnung erhalten geblieben – die für Benjamin und Taubes akzeptierte Ausnahmestellung dieser beiden bestätigt das nur. Als *Nomos Pisteos*, Gesetz des Glaubens, identifiziert Agamben folgendes: „Dem Gesetz, das sich anwendet, indem es sich abwendet, entspricht nun eine Geste – der Glaube –, die es unwirksam macht und zu seiner Erfüllung führt. Paulus nennt diese paradoxe Figur des Gesetzes im messianischen Ausnahmezustand *nomos pisteos*, ‚Gesetz des Glaubens,‘ (Röm 3,27), gerade weil dieses Gesetz nicht mehr durch die Werke und die Ausführung der Miswoth definiert wird. Vielmehr gilt es ihm als eine ‚Gerechtigkeit ohne Gesetz‘ (*dikaioσύνη χωρὶς νόμου*; Röm 3,21), die – wenn man bedenkt, dass im Judentum derjenige gerecht ist, der das Gesetz streng befolgt – fast einer ‚Befolgung des Gesetzes ohne Gesetz‘ entspricht.“⁷⁸ Die Raffinesse der Argumentation für eine Veränderung durch die Idee des Glaubens braucht also als dunklen Hintergrund, vor dem sie hell erstrahlen kann, einen Satz über „das Judentum,“ in dem derjenige gerecht sei, „der das Gesetz streng befolgt.“ Über die erhabene Schlichtheit dieser Darstellung der jüdischen Auffassung vom Gesetz kann man sich – in Kenntnis dessen, was die christliche Theologie nach Auschwitz (und

⁷⁴ Agamben, a. a. O., S. 122.

⁷⁵ Agamben, a. a. O., S. 152.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Unterwegs bringt Agamben nun – wiederum in Anknüpfung an Jacob Taubes – das Verhältnis von Gesetz und Ausnahme, wie es bei Carl Schmitt entwickelt wird, in Verbindung. Er entwickelt sein in *Homo Sacer* vorgestelltes Theorem der Ausnahme in einer Weise weiter, die zwar das Denken des Rests einerseits noch aus dem israelitischen Theorem des heiligen Rests entwickelt, andererseits aber genau dieses Konzept dann verzeitlicht und versprachlicht. Ich konnte die Idee, dass im Gedanken der Zeit ein Bewusstsein von der Lücke zwischen dem beschreibbaren zeitlichen Ablauf von Geschehnissen und dem diese Abläufe beschreibenden Subjekt enthalten ist, und inwiefern Agamben die messianische Zeit als eine bezeichnet, in der allein ein Mensch jenseits aller Identitätssätze und dessen, was in ihnen zum Verschwinden gebracht wird, existiert, wirklich da und wirklich sterblich ist, hier nur anreißen. Auf die Figur des Muselmanns in den Konzentrationslagern für Agambens Theorie geht Martin Brassler näher ein, vgl. ders. a. a. O., S. 69ff.

⁷⁸ Agamben, a. a. O., S. 121.

leider erst danach) unternommen hat, um sich von den entsprechenden Fehlteilen zu reinigen – nur wundern⁷⁹, um wieviel mehr aber, wenn man sich ein wenig mehr mit den Gesetzesdebatten innerhalb der jüdischen Tradition beschäftigt hat. Damit aus der dem halachischen und dem juristischen Diskurs selbstverständlichen Lücke zwischen dem Gesetz und seiner Beziehung auf Fälle eine Entdeckung von messianischer Relevanz werden kann, muss zuvor das jüdische Gesetzesverständnis scharf reduziert werden auf die eher hölzerne Idee, als könne man durch strenge Observanz zu einer Art Identitätsverhältnis zwischen dem Gesetz und dem Menschen, der „es befolgt“ gelangen. Von einem derartigen Problem habe ich in jüdischem Kontext noch nie gehört. Vielmehr ist gerade diese Denkfigur eine ursprünglich christliche Projektion, die – ausgehend von der oben zitierten von Agamben selbst richtig verstandenen Reduzierung des konkreten Gebotes auf ein schlecht allgemeines „begehre nicht!“ – über Jahrhunderte bemüht worden ist, um die Rede des Paulus als eine Rede gegen das Judentum zu verwenden und „sinnvoll“ zu machen. Agamben dreht die Entwicklung hier *en passant* noch ein Stück weiter zurück, indem er die Auseinandersetzung um das *hos me*, das „als-ob-nicht“, im Kontext der *kesis* abhandelt und wiederum jeden Fortschritt im Verständnis dieser Frage allein der christlichen Theologie gut schreibt. Das hat einen systematischen Grund und eine systematische Wirkung:

„Das *Als-ob-nicht* ist in keiner Weise eine Fiktion im Sinne Vaihingers oder Forbergs und hat nichts mit einem Ideal zu tun. ... Die Paulinische *kesis* ist vielmehr eine Theorie über die Beziehung zwischen dem Messianischen und dem Subjekt, die ein für allemal mit dessen Ansprüchen auf Identität und Eigentum abrechnet. Auch in diesem Sinne ist das, was nicht ist (*ta me onta*), stärker als das, was ist. Die These Barths, wonach es für das *Als-ob* im Messianischen keinen Platz gibt, weil die ‚Hoffnung‘ [...] die Aufhebung des ‚als ob‘ ist und weil wir ‚wahrhaftig‘ sehen [...], was wir doch nicht sehen? (Barth 1954, S. 298), ist im Kern korrekt, auch wenn sie hinter der Paulinischen Forderung zurückbleibt. ... Derjenige, der in der messianischen Berufung bleibt, kennt kein *Als-ob*, verfügt nicht mehr über Gleichnisse. Er weiß, dass in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist, dass er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muss und dass er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, dass der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verlässt, dass die Rettung vor den Repräsentationen (vor dem *Als-Ob*) nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert. So kompliziert ist die Erfahrung der *kesis*, so schwierig ist es, im Ruf zu verharren.“⁸⁰

Der systematische Grund dafür, dass Agamben auf Barth und Bonhoeffer zurückgreift, liegt wohl nicht nur in der Tatsache, dass diese beiden sich – anders als Rosenzweig, der sehr energisch das *Als-ob* in der idealistischen und hier nur durch Vaihinger und Forberg repräsentierten Philosophie kritisiert – auch auf Paulus berufen und ihn recht konsequent in die Gottverlassenheit und in ein modernes Denken der Gottverlassenheit treiben. Er liegt vielmehr vor allem wiederum in den merkwürdig „unjuristischen“ Gleichschaltungen des Gesetzesbegriffs. Auf dem Umweg über das Gesetz des Glaubens und die Behauptung von dessen Inhaltsleere ist in Agambens Paulusexegese das (jüdische?) Gesetz als Mittel zur Gestaltung der menschlichen Verhältnisse wieder ganz in die alte Schublade der Werkgerechtigkeit und des starren Nomismus zurückgekehrt:

„Wenn die zweite [messianische] Art [vom Glauben zu sprechen] – wie es fatalerweise geschieht und wie es heute wieder zu geschehen scheint – unwichtig wird und ausschließlich das Wort des *nomos* herrscht, wenn das *performativum fidei* gänzlich vom *performativum sacramenti* verdeckt wird, dann wird das Gesetz selbst starr, verkümmert die Beziehung unter den Menschen und verliert jede Gnade und Vitalität. Die vollständige Juridisierung der menschlichen Verhältnisse, die Verwirrung von dem, was wir glauben, hoffen und lieben können, und von dem, was wir machen müssen und machen dürfen, was wir wissen und nicht wissen, bedeutet nicht nur eine Krise der Religion, sondern auch und zuallererst eine Krise des Rechts.“⁸¹

Wieder einmal ist also alles Erstarrende beim Gesetz gelandet, das Messianische hingegen beginnt mit Paulus und seinen Interpreten des 20. Jahrhunderts, von denen dann immerhin der letzte doch wieder ein Jude ist (aber einer,

⁷⁹ Vgl. wiederum Lukas Bormann, „Die Radikalität des Paulus.“ *Rosenzweig Jahrbuch 4. Paulus und die Politik*, Freiburg/ München 2009, S. 134-155. Es gibt mittlerweile viel Literatur über die neuen Entwicklungen im Gesetzesverständnis der christlichen Theologie, und es wird mehr dazu kommen. Mein Hinweis auf Bormann soll nur auf einen verweisen, der diese Fragen für die Rosenzweigforschung fruchtbar gemacht hat.

⁸⁰ Agamben, a. a. O., S. 53f.

⁸¹ A. a. O., S. 150f.

der definitiv den Messianismus dem Gesetz gegenüber bevorzugt, insofern einer, der für die christlich dominierte Tradition leichter zu akzeptieren ist). Und wieder einmal klappt wegen des Mangels an Glaubensinhalt und der Delegitimierung der Normativität selbst jeder Maßstab für die Beurteilung von Taten in der Welt zusammen und geht unter in den identifikatorischen Reduplikationen der Bewegung des reinen Glaubens. Der Rest, bei Agamben wie bei Rosenzweig ein Name für die Differenz zwischen Identifikation und Identifiziertem – und, politisch gewendet, für die Differenz zwischen Repräsentanten und Repräsentiertem – kann damit bei Agamben eigentlich kein Spielraum des „Zwischenmenschlichen“ mehr sein, obwohl er doch dafür gedacht ist. Es hat den Anschein, als folgte der Bewegung jüdischer Denker, die den Absoluta der christlichen immer wieder ihre Anderen geben – mithin diejenigen, auf die sie sich beziehen mit ihrem Denken – ebenso regelmäßig wiederum eine Bewegung christlicher Denker, die mit ihren abstrakten Operationen alle konkreten Anderen wieder aus dem Spiel nehmen.

IX. Ein Gesetz, das bleibt

Vieles an Agambens Bearbeitung des Rests klingt an Rosenzweigs Text an. Ein entscheidender Unterschied bleibt, dass Rosenzweig etwas aufrechterhält, das wir psychoanalytisch eine Triangulierung und philosophisch zumindest die Möglichkeit einer Vermittlung nennen könnten. *Der Stern der Erlösung* bringt die Haltungen von Glaube, Liebe und Hoffnung in den zwei Dreiecken Gott, Welt und Mensch sowie Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zur Sprache. Die jeweiligen Eckpunkte der Dreiecke sind zugleich in Bewegung und in sich gefestigt: Die bewegte und bewegende Liebe kommt bei ihm aus dem Bleiben, die Treue des Glaubens aus dem Trotz und die Hoffnung aus der Furcht – aber die je genannten Worte *sind* nicht zugleich ihr Gegenteil. Formelhaft ausgedrückt: $(A=A) \neq (A:A)$ oder: wenn A nichts weiter als A ist, kann darin nicht (wie im Theorem der „Treue zur Treue“) noch ein über die Identität hinausgehendes Verhältnis zwischen A und A ausgedrückt sein, so als wären beide zugleich auch unterschieden. Für Rosenzweig kann man deswegen sagen: Die „innere Umkehr“ der Begriffe treibt etwas aus sich hervor, das ein wirklich Neues sein kann und darf, weil es einen Anhalt in einem Bleibenden hat. Diesen Anhalt bietet das Gesetz. Das Gesetz, das Rosenzweig meint, hat nun aber gerade nichts mit einer „alles juridisierenden“ Stillstellung zu tun, wie Agamben sie beschreibt und wie sie jeder im bürokratischen Alltag der Welt bis in eine Verregelung der „Gesinnungen“ hinein nur mit Abscheu beobachten kann. Es ist auch nicht die Idee einer ununterbrochenen Selbstanklage, wie sie nach Freud „aus der Stimme des Vaters“ kommt, oder eine Verhaltensvorschrift, der man sich nur völlig adaptieren müsse, indem man sie in allen Teilen „erfülle“, um ein guter und glücklicher Mensch zu sein. Das Gesetz, das Rosenzweig meint, entspricht in der Dringlichkeit seines Gebietens vielmehr dem „Lieb mich!“ der liebenden Seele – und darf zugleich das Dritte sein, das stehen bleibt, wenn zwei (Menschen oder Kräfte) miteinander im Konflikt sind. Es ist aber nicht ein Gesetz, das nur rückblickend studiert werden dürfte (wie in der Erzählung von Bucephalus), sondern eines, das als Maßstab für die Handlungen und Selbstverständnisse der Menschen durchaus verstanden und anerkannt werden und wohl auch ein mögliches Modell für das normative Gesetz überhaupt sein will.⁸²

Dabei ist *innerhalb* der „jüdischen Gesetzesfrömmigkeit“ auch im ganz normalen jüdisch-religiösen Verständnis jene messianische Zeit, von der Agamben spricht, und jener kleine Abstand zwischen dem als identitär Behaupteten, jener Rest, der eine „schwache messianische Kraft“ erst hoffen lässt, vorausgesetzt. Den traditionellen Geist einer „Gebotserfüllung“, mit deren Hilfe die Welt in Ordnung gebracht werden soll (wie es im Begriff des Tikkun Olam gedacht wird), beschreibt Rabbi Joseph B. Soloveitchik so: „And every day the mystic prays for the fulfilment of this aspiration as he recites before the performance of a commandment, ‚I am ready and prepared to carry out the commandment of my Creator for the sake of unifying the Holy One, blessed be He, with his *Shekhinah*, with His Divine Presence.‘“⁸³ Wo die Hoffnung, die mit der Arbeit eines gesetzesfrommen Lebens verbunden wird, in einer Vereinigung des Gottes mit seiner eigenen Gegenwart gesehen wird, da ist tatsächlich als ihre eigene Quelle, als die Quelle dieser Hoffnung, konstatiert, dass diese Vereinigung eben *nicht* gegeben ist.

In diesem Sinne kann die rabbinische und die aus ihr hervorgegangene mystische Gesetzesfrömmigkeit tatsächlich in eine spiegelbildliche Relation zu jenem mit Verschiebungen und Illusionen arbeitenden „Wahrheitsprozess“ gebracht werden, den Freud am Ende seines Buches über den Monotheismus für das paulinische Christentum beschreibt: Wie das „Eingeständnis“ des „Gottesmordes“ dem Christen nur unter der Präntention, er sei bereits gesühnt, seelisch

⁸² Dafür, dass Rosenzweig es so gesehen hat, spricht nicht nur die oben schon Überschrift gewordene Briefzeile „in hundert Jahren hat die Welt wieder eine Ordnung und wir wieder ein Gesetz.“

⁸³ Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, Translated from the Hebrew by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983, S. 50f.

möglich ist, so ist für den frommen Juden das „Eingeständnis“ jener messianischen Spaltung in Gott selbst nur unter der demütigen Annahme der unendlichen Aufgabe, selbst zu ihrer Aufhebung beizutragen, möglich.⁸⁴

Auf christlicher Seite hat erst die Theologie des jüdisch-christlichen Gesprächs nach der Shoah eingesehen, dass gerade in der Frage des Gesetzes das Judentum wohl nie so platt und dumm war, wie es innerhalb der christlichen Theologie gern dargestellt wurde – und das Christentum nicht so raffiniert und belehrt, wie es sich gern darstellte. Mag auch mancher Theologe Konsequenzen ziehen, die dem Philosophen wenig tiefsinnig erscheinen, so ist doch das spätestens seit Sanders angestoßene neue Nachdenken über das jüdische Gesetz weitere philosophische Erwägungen wert.

Auch außerhalb der religiösen Rivalitäten im engeren Sinne ist es sinnvoll, das Schreckbild einer „Juridisierung“ des gesamten Lebens noch einmal mit Nüchternheit anzusehen. Wenn Hermann Cohens Theorie mit ihrem Anspruch, auf der Grundlage des wissenschaftlichen Faktums der Rechtswissenschaft die Ethik zur Logik der Geisteswissenschaften zu erheben, allgemein Befremden auslöste und auslöst, hat die Furcht vor zu viel Reglementierung des Lebens daran sicher ebenso großen Anteil wie die Sorge um die Errungenschaften einer vermeintlich „wertfreien“ Wissenschaft und ein allgemeines Vorurteil. Und wäre es nicht wirklich ein Schrecken, ist es nicht ein Schrecken, zu denken, dass ein normatives Gesetz alles regelt? Es kann ja nicht jeder ein „halachischer Mensch“ im Sinne Soloveitchiks sein und glauben, durch Erfüllung von Mitsvot, die nicht einmal an ihn ergangen sind, wenn er kein Jude ist, die Welt und ihren Gott ein bisschen in Ordnung zu bringen. Und die Idee, einen gewissen Gehorsam gegenüber den Reglementierungen eines bürgerlichen Gesetzbuches oder der EU-Verordnungen mit irgendwelchen Hoffnungen, die über einen relativ reibungsarmen Geschäftsverkehr hinausgehen, in Verbindung zu bringen, ist von vornherein lächerlich.

Nur: Wie „regelt“ dann ein Gesetz überhaupt das Leben in einer Gesellschaft? In einem schon etwas älteren, aber nach wie vor olympischen Beitrag zum Thema „Rechtsbegriff und Rechtsdenken“ erwägt der Strafrechtslehrer und Rechtsphilosoph Arthur Kaufmann auch die Frage der paulinischen Gesetzeskritik. Er kann der Kritik des Gesetzes auch unter juristischen Gesichtspunkten etwas abgewinnen. Dabei erläutert er, dass die Revision „alter Gesetze“ in der Rechtspraxis selbstverständlich – unter der Maßgabe, dass erstens das Gesetz weiter gelten soll, zweitens aber gerade *deswegen* immer wieder historischen Veränderungen adaptiert zu werden hat – zum Alltag gehört. Innerhalb der Rechtspraxis kann es deswegen „nicht um eine Aufhebung des Gesetzes gehen, sondern vielmehr um die Ergänzung, die Weiterbildung, die Konkretisierung des Gesetzes, um die Realisierung seiner allgemeinen Weisung in der geschichtlichen Situation. Und das ist, entgegen der uns aus dem vorigen Jahrhundert überkommenen Methodenlehre, eben nicht ein bloßer Akt der Gesetzesanwendung, der weder am Gesetz noch am Fall noch am Anwendenden irgend etwas verändert. Da nämlich das abstrakt-allgemeine Gesetz und der konkret-individuelle Fall nicht auf derselben kategorialen Ebene liegen – das Gesetz auf derjenigen des Sollens, der Fall auf derjenigen des Seins -, müssen sie, um einander zugeordnet werden zu können, erst *gleichgemacht* werden (Gleichsetzungstheorie): das Gesetz durch Interpretation zu einem ‚Tatbestand‘ und der Fall durch Konstruktion zu einem ‚Sachverhalt‘, wobei diese Akte nicht nebeneinander oder zeitlich hintereinander erfolgen, sondern in einem wechselbezüglichen Zugleich (subsumieren‘ kann man nicht einen ‚Fall‘ unter eine ‚Norm‘, sondern nur einen ‚Sachverhalt‘ unter einen ‚Tatbestand‘). Nach diesem hermeneutischen Akt sind sowohl das Gesetz wie auch der Fall und nicht minder derjenige, der ihre Entsprechung bewirkt hat, nicht mehr dieselben, die sie vorher waren (das ist der Kern der *Geschichtlichkeit des Rechts*) – wenn auch der routinierte Jurist diese Veränderungen meist nicht wahrnimmt.“⁸⁵

Innerhalb eines so definierten „Anwendungsrahmens“ des Gesetzes ist die Operation mit Identitätssätzen allenfalls im Modus des je bestimmten Urteils sinnvoll: Eine Handlung, etwas, das ein bestimmter Mensch zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort getan hat, wird von der Anklage verdächtigt, gegen ein bestehendes Gesetz zu *verstoßen*. In einer Verhandlung bemühen sich Anklage und Verteidigung kontrovers darum, wie der *Sachverhalt* in der Sprache des durch die Tat *gebrochenen* – und nun in der Tatsache der Anklage *wiederhergestellten* –

⁸⁴ Unter den vielen Texten zur Darstellung der Idee des Tikkun Olam einen geeigneten auszuwählen, fühle ich mich nicht berufen. Hier geht es nur darum, zu zeigen, in welchem Verhältnis dieses Konzept zu den konkurrierenden paulinischen Konzepten von der Erlösung durch das Opfer Jesu Christi stehen könnte. Es sei aber auf etwas anderes hingewiesen: Slavoj Žižek betont in seiner lacanianischen Hysterie-Analyse immer wieder, wie das hysterische Subjekt sich dazu berufen und in der Lage fühle, den Mangel, den es verbotenweise im Herrensignifikanten sehe, auszugleichen. Vgl. dazu im oben schon zitierten Text zu Lacan das hysterische Schema vom Herrensignifikanten.

⁸⁵ Arthur Kaufmann, „Rechtsbegriff und Rechtsdenken“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 1994, S. 21-99, hier S. 35.

Gesetzes zu einem *Tatbestand* erklärt werden müsste. Ein *Urteil* wird von der dritten beteiligten Kraft, dem Richter, gefällt. Dieser sagt zum Beispiel: es handelte sich um Totschlag, Mord oder etwas anderes. Und auch dieses Urteil steht erstens unter dem Vorbehalt, in einer Revisionsverhandlung noch einmal aufgehoben oder modifiziert zu werden, und zweitens ganz generell unter dem Vorbehalt, dass das gesamte Gericht oder der Richter sich geirrt haben können. Das Gericht muss – eingedenk aller dieser Vorbehalte – irgendwann entscheiden, denn das Verfahren findet in der Zeit statt. Das Gesetz bleibt einstweilen bestehen, und geurteilt werden kann nur aufgrund eines bereits bestehenden Gesetzes. Zugleich wird aber dieser wie jeder weitere Fall Probleme aufwerfen, die möglicherweise eine kritische Überprüfung des Gesetzes nach sich ziehen. Das gilt nicht nur im eigentlichen Rechtsbereich, der durch staatliche Einigung und eine entsprechende Organisation gedeckt wird, sondern eben auch in den ausgesprochenen Moralien, die religiöse oder sonstige Gemeinschaften sich geben.

Vielleicht bieten diese sogar besonders prägnante Beispiele dafür, wie auch in im engeren Sinne christlichen Kontexten einzelne „Gesetze“ fallengelassen und durch neue ersetzt werden, die dem „Geist des Gesetzes“ der Gemeinden näher stehen. In der Evangelischen Kirche in Deutschland kann man gegenwärtig sehen, wie ein großer Apparat in lebhaften Diskussionen um neue normative Richtlinien ringt, die einerseits ein verantwortliches Bindungsverhalten als Grundorientierung fordern, andererseits dieses Kriterium gegenüber den Kriterien der sexuellen Orientierung oder überkommenen Geschlechterhierarchien so privilegieren, dass sie damit die Konservativen in den eigenen Reihen erheblich erschrecken.⁸⁶ Ob sich die Menschen, die solche Neuerungen voranbringen, der Glaubensoperation, die sie zu einem entsprechend kompetenten Gebrauch der Normativität befähigen, jeweils bewusst sind, ist solange nicht wichtig, wie sie innerhalb und außerhalb ihrer Gemeinschaft die Grenzen zwischen Normativität und Präskriptivität beachten, und es spielt auch in den lebhaften Debatten zum Thema offenkundig eine vollkommen untergeordnete Rolle.

Was aber gesagt werden muss ist, dass die „Erfüllung“ positiver Forderungen im gewöhnlichen ethischen und juristischen Diskurs sehr viel seltener besprochen wird als die Nichterfüllung. Das juristische Denken der Moderne urteilt ferner nach Möglichkeit allein über Handlungen (zu denen man freilich die möglichen Motive mit erwägt) und bestraft ungesetzliche Handlungen nach einem im Gesetz festgelegten Maß, ohne damit Bleibendes über die betroffene Person an sich auszusagen.⁸⁷ Das ändert sich – in der Rechtspraxis – erst dann, wenn eine als gefährlich geltende Triebstruktur oder eine andere seelische Unzuverlässigkeit als bleibende Eigenschaft eines Menschen festgeschrieben wurde. In diesem Zusammenhang muss man dann schon froh sein, wenn die Subjekte solcher Festschreibungen immerhin noch wissen, dass sie es sind, die diese Eigenschaften an jemand anderem fixieren. Üblicherweise halten sie sich für rein beschreibende Akteure, die nichts weiter tun als „festzustellen, was der Fall ist“.⁸⁸

Außerhalb dieser (für das Rechtsdenken und eine verlässliche zwischenmenschliche Moral ziemlich gefährlichen) forensischen Psychiatrie beschäftigt sich das moderne Denken im Zusammenhang des Rechts nicht wirklich mit den diversen Aspekten der „Identität“ einer Person. Umgekehrt definieren sich Menschen, die überhaupt in Staaten leben, in denen sie als Individuen „zählen“, selten zuerst über das Gesetz ihres Staates. „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?“⁸⁹ Freilich schreibt Taubes dies just in dem Zusammenhang, in dem er erklärt, wieso Paulus Röm 9-11 noch mehr Bibelzitate als sonst aufführt, um die Öffnung der jüdischen Gemeinschaft hin zu den Heiden und umgekehrt das Bleiberecht des Jüdischen zu legitimieren.

In der paulinischen Figur der Argumentation gegen das Gesetz – so wie sie auch bei Taubes verstanden wird –

⁸⁶ Das Papier kann hier heruntergeladen werden: http://www.ekd.de/download/20130617_familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.pdf (zuletzt aufgerufen am 6.9.2014).

⁸⁷ Dieser Punkt ist nicht zufällig dem Juden Cohen, der allzu gut wusste, was es heißt, aufgrund einer Herkunft als ein so oder so „seiender“ Mensch klassifiziert zu werden, besonders wichtig. Er ist möglicherweise die Zentralstelle und der Grund dafür, dass er es mit der Ethik nur versuchen mag, wenn diese sich strikt an den Rechtsformen orientiert. „Wie kein Mensch gut ist, so ist auch kein Mensch böse. Das Selbstbewusstsein bleibt das Joch jedes Menschen“, ist sicher einer der wesentlichen Sätze seiner *Ethik*, Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907, S. 381. Das Problem der Motiverforschung wird in der neuen Reform des noch aus der NS-Zeit stammenden § 211 ernst genommen. Vgl. dazu <http://www.juraexamen.info/reform-des-mordparagrafen/> (zuletzt aufgerufen am 13.1.2016).

⁸⁸ Mein Langessay *Unser aller Psychose*, Berlin 2013, ist eine erste erklärende Arbeit zu dieser Problematik. Im Achilles-Roman habe ich das Thema „Angst vor Erbkrankheiten des Gemüts“ literarisch durchdekliniert. Ich hoffe, zukünftig zu diesen Fragen noch mehr beitragen zu können.

⁸⁹ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 58.

scheint sich dem am Text Kaufmanns Erläuterten gegenüber eine merkwürdige Vermischung von im weitesten Sinne „juristisch-normativem“ und „identitätsphilosophisch-ontologisch“ beschreibendem Gesetzesdenken zu ereignen. Diejenige Mitzvah, die tatsächlich eine körperlich sichtbare Spur in den Söhnen derer, die sich zu ihr halten, hinterlässt – die Brit Millah, die Beschneidung – wird dabei das Sprachbild, an dem sich seit Paulus alle seine Interpreten abarbeiten. Von dem Coup des Apostels (bzw. seiner Nachfolger), diese Idee zu „vergeistigen“ und in eine „Beschneidung der Herzen“ umzudeuten, bleibt – als Nebenprodukt oder „Reststoff“ – vor allem eine neue Grenze zwischen Judentum und Christentum übrig. Da die Frage der Knabenbeschneidung in Deutschland in den Zehnerjahren des 21. Jahrhunderts wieder eine große öffentliche Debatte ausgelöst hat, will ich ihr unter dem Titel dieses Unterkapitels – „ein Gesetz, das bleibt“ – wenigstens einen kleinen zusätzlichen Absatz widmen.

Einerseits darf seit Paulus die leibliche Beschneidung jüdischer Knaben am achten Tag in ihrer Opposition zur Beschneidung des Herzens dafür verwendet werden, das Judentum wegen seiner dem Leib verhafteten Oberflächlichkeit für unterlegen zu halten.⁹⁰ Andererseits könnte die Tatsache, dass nur im Judentum der Zeitpunkt der Beschneidung so gewählt ist, dass der Säugling in diesem Lebensalter noch voll zu entschädigen ist durch die – in dem Ritual vielleicht sogar besonders aufgereizte – Zuwendung der Mutter, wiederum eine Grenze zwischen Judentum und Islam markieren. Tatsächlich könnte man versucht sein, im Geiste Rosenzweigs zu sagen, dass der Islam auch hier wieder etwas übernommen hätte, ohne es richtig zu verstehen – mit dem Ergebnis, dass zu beliebigen Zeiten die Knaben beschnitten werden, und oftmals in einem Alter, in dem sie schwere Traumatisierungen davon tragen. In der Realität der deutschen Debatte hat dieser Unterschied aber – trotz aller sonst verbreiteten Psychologisierung – *keine* Rolle gespielt. Vielmehr solidarisierten sich nun Juden und Muslime unter Berufung auf ein kulturalistisches Argument gegen die christlichen und nichtmehrchristlichen Gegner der Beschneidung, die auch in der Knabenbeschneidung schon das Menschenrechts auf körperliche Unversehrtheit verletzt sehen.⁹¹ Das Problem wurde durch eine Entscheidung des Bundestages am 12. Dezember 2012 zunächst geklärt. Freilich kann auch die rein geistig verstandene „Beschneidung des Herzens“ zu allerhand Missbräuchen einladen. Mag man sie symbolisch konstruktiv verstehen als eine institutive Entscheidung zur Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Möglichkeiten, so wird sie doch ebenso leicht bzw. öfter missverstanden als eine Aufforderung zur unendlichen Selbstanklage, die Agamben zu Recht mit dem *nomos pisteos* in Verbindung bringt.

Jenseits dieser oder jener tagesaktuellen Debatte, an denen es auch in Zukunft nicht fehlen wird, wird auch für tiefer gehende religionsphilosophische Erörterungen festzuhalten sein, dass man mit keiner der genannten Religionen oder Traditionen auf der sicheren moralischen Seite ist – eben weil die Moralität sich nicht außerhalb der Legalität, also außerhalb einer in der Zeit und in einzelnen Handlungen sich vollziehenden Beziehung auf ein moralisches Gesetz, diesem oder jenem Menschen, dieser oder jener Kultur wirklich „einschreiben“ lässt. Auf jede moralische Handlung kann eine unmoralische folgen, bei jedem, und es kann sich auch fast jede Handlung, die einmal als moralisch gegolten hat, in einem anderen Kontext als unmoralisch darstellen. Die kategoriale Grenze zwischen Sein und Sollen kann nicht „ein für allemal“ überschritten werden.

Die Behauptung der neuen Pauliner ist nun, dass dies auch gar nicht die Richtung der Idee der Glaubensgerechtigkeit sei. Weder wollen sie den Glauben als Beziehungsstruktur ganz und gar an die Stelle der durch ein Gesetz vermittelten Beziehung des Menschen zur Allheit der Menschen, zum konkreten Menschen und zu seinem Gott setzen (wenn sie denn überhaupt ein solches Beziehungsgeflecht, wie es nicht erst für Cohen und Rosenzweig selbstverständlich, bei ihnen aber schlüssig formuliert ist, mit dem Wort Gesetz in Verbindung bringen), noch wollen sie das normative Gesetz schlichtweg abschaffen. Sie wollen es lediglich (und zuweilen mit einigem Drama und Getöse) von einem Thron herunterholen, auf dem es nach jüdischer Auffassung niemals gesessen hat und niemals

⁹⁰ Selbstverständlich kann man schon in Texten der Hebräischen Bibel finden, dass auch bei der Beschneidung des Leibes die „Beschneidung des Herzens“ mitgedacht sei, wie Apologeten nie müde werden zu betonen und wie es noch in Jacques Derridas *Circumfession* anklängt, das von Francis J. Ambrosio als „the history of Derrida’s conversion in writing, a history of his religion without religion“ bezeichnet wird, aufscheint, vgl. Francis J. Ambrosio, *Dante and Derrida. Face to Face*, New York 2007, S. 15.

⁹¹ Wieder soll es hier genügen, nur einen link mit den Urteilen und den verbreiteten Argumenten zum Thema zu geben, von dem aus interessierte Leserinnen und Leser sich weiter durchfinden mögen. <http://www.dw.de/beschneidungen-weiter-erlaubt/a-16398199> (zuletzt aufgerufen am 6.9.2014. Nur einen Hinweis in eigener Sache kann ich mir nicht versagen: In meinen eigenen Debattenaktivitäten in den sozialen Medien und im politischen Berlin setze ich mich häufig für Aktionen gegen die Genitalverstümmelung bei Mädchen ein. Es bleibt selten aus, dass in diesen Kontexten sofort auf die Knabenbeschneidung als ein gleichschweres Verbrechen verwiesen wird. Dass das wegen der doch sehr unterschiedlichen Schwere der Eingriffe in aller Regel und insbesondere mit Blick auf die Säuglingsbeschneidung in der Berit Millah Unsinn ist, muss man also immer und immer wieder sagen.

sitzen wollte. Und das gelingt ihnen seltsamerweise am besten, indem sie es nicht als das überwältigende, imperiale Gesetz des Römischen Reiches und seiner Nachfolger mit all seinen Konsequenzen für die von ihm nicht erfassten oder ihnen sich widersetzenen kleinen Untertanen auffassen, sondern indem sie das zur Zeit des Paulus eher ziemlich schwächelnde „jüdische Gesetz,“ dessen Anhänger sich in einer prekärer werdenden Minderheitensituation befanden, zum Inbegriff jener Macht universalisierten, die sie dann mit ihrer messianischen und antinomistischen „Wahrheitsoperation“ angreifen können. Dies ist genau das Faktum, das mich am christlichen Antinomismus immer schon am meisten verwundert hat.

Als „jüdisch“ wird der Versuch definiert, das tradierte normative Gesetz pünktlich zu befolgen – und als „christlich“ ein Bewusstsein von dem, was den Menschen über diese Anstrengung hinaus recht eigentlich ausmache? Damit das funktionieren konnte, musste dem Judentum immer schon unterstellt werden, dass es den Versuch, sein bestimmtes Gesetz auf bestimmte Weise zu befolgen, gänzlich ohne irgendein Bewusstsein von dem immer bleibenden Abstand zwischen Leben und Gesetz betreibe. Oder man musste selbst diesen Abstand wirklich nicht denken können. Beides erscheint gleichermaßen absurd. Und dies ist ja nicht die einzige Problemstelle. Es musste ferner die Befolgung bestimmter gesetzlicher Maßgaben – etwa die, den Sohn am achten Tag seines Lebens zu beschneiden – verwechselt werden mit einer essentiellen Aussage über den Menschen, der dies auf sich nahm und seinem Sohn und dessen Mutter auferlegte: Im Ersinnen von möglichen Motiven für das schlichte Festhalten an Traditionen war man nicht sehr einfallsreich. In der Gegenwart haben wir zumindest reichlich Gelegenheit, ein fortschreitendes „Strengerwerden“ von religiösen Populationen zu beobachten – und vielleicht auch die eine oder andere Interpretation dieses Prozesses zu verallgemeinern. Offenkundig neigen zum Beispiel Eliten, die ihre Entmachtung fürchten, zu einer Erhöhung der Rigidität nach innen. Die barbarische Unsitte der Mädchenbeschneidung, vollstreckt von Frauen, die sie selbst von Frauenhand erlitten haben, kann zum Beispiel im Kern ein Versuch sein, sich im Krieg von Männern und Frauen um die soziale Oberhand doch noch zu behaupten. „Wenn du so hart gegen dich selbst bist, dass du nichts mehr merkst, dann kannst du im Geschlechterkrieg noch etwas gewinnen. Das Leid, das wir dir zufügen, kann dir kein Fremder zufügen: Lerne daraus, dass du unter Gewaltherrschaft nur dann noch du selbst und Teil unserer, dir deine Identität schenkenden Gruppe bist, wenn du, anstatt dich misshandeln zu lassen, die Misshandlung, die dein Schicksal ist, in die eigenen Hände nimmst.“ Nach diesem Prinzip muss man wohl nicht nur asketische Exzesse aller Art verstehen, sondern eben auch viel von der Gewalt, die Gruppen nach innen üben, wenn sie sich von außen unter Druck fühlen. Nimmt man aber den Antrieb zu solcher Gewalt gegen sich selbst oder „die eigenen Leute“ als einen quasi naturgesetzlichen „Befehl“ an – dann ist gerade das raffinierte jüdische Gesetz mit seinen 613 einander teils ins Wort fallenden Mizwot ein hochintelligentes Mittel zur Brechung, Relativierung, Zerstückelung und Humanisierung eines solchen Befehls zum Opfer. Die Beschneidung des männlichen Säuglings am 8. Tag ist die äußerste Verharmlosung des archaischen Befehls zur Kastration – sie hält die „Zeichnungspflicht“ ein, aber ermäßigt sie auf ein fast nicht mehr fühlbares Maß. Ähnliches lässt sich erstens über die meisten Gesetze selbst und zweitens dann erst recht über die umständlichen Verfahren ihrer Auslegung und Umgehung sagen. Sie sind wie alle Kultur hochgradig diversifiziert und voll von Indirektheiten. Der Druck, unter dem sie sich in der Spätantike zum normativen Judentum entwickelt haben, war derselbe, unter dem sich auch das paulinische Christentum entwickelte. Und er kam aus Rom.

Folgen wir der Beschreibung der Entstehungsgeschichte von rabbinischem Judentum und Christentum, wie sie Boyarin darstellt, so entwickelten sich beide Größen in Auseinandersetzung mit der römischen Imperialmacht *und* in den Abgrenzungsmechanismen der Rivalitäten untereinander. Die messianische Theologie des Paulus konnte sicher als sehr befreiend empfunden werden, verhalf sie ihren Gläubigen doch dazu, in einem Loyalitätskonflikt zwischen zwei verschiedenen Kulturen den Knoten durchzuschlagen und sich schließlich sogar mit der Macht zu verbinden. Man sitzt aber einem historischen Irrtum auf, wenn man das ebenfalls zur Befreiung aus einem autodestruktiven Mechanismus der Selbstverhärtung unter Außendruck bestimmte und in dieser Funktion oft ausgesprochen intelligent konstruierte jüdische Gesetz (das eben – im Gegensatz zum massiv marginalisierten afrikanischen Matriarchat, in dem FGM⁹² weiter gang und gäbe ist – mit einer Winzigkeit an symbolischer Härte nach innen auskommt, um äußerst effizient den gewaltigen Härten aus der äußeren Welt zu widerstehen), als jüdisches auf den Kaiserthron Roms setzt, um es dann von diesem wieder herunterzustoßen, als hätte man den Kaiser selbst und die römische Armee nun schon besiegt. Eine solche Aktion ergibt psychoanalytisch einen durchaus therapierbaren Sinn,

⁹² Für den aktuellen Stand des Kampfes gegen FGM (Female Genital Mutilation) lohnt es immer, die website der WHO (<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>) zu konsultieren und von da aus weiter zu forschen.

von dem Freud schon mindestens so viel wusste wie heutige Kritiker des Antisemitismus – entbehrt aber auch nicht der Lächerlichkeit, besonders, wenn sie heute und nach allem noch einmal aufgeführt wird, als wäre dies das Neueste vom Neuesten.⁹³

Gegen diese Operation hat alle kunstvolle jüdische Apologetik, wie es scheint, immer wieder vergeblich zu argumentieren versucht – vergeblich jedenfalls in ihrem Versuch, den christlichen Gesprächspartner in seinem Triumphalismus zu erreichen und in Zweifel zu stürzen. Erst in dem Dialog nach der Shoah ist das Problem manchen Theologen ein wenig deutlicher geworden. Inzwischen ist es gerade unter christlichen Theologen und unter deutschen Historikern freilich ein Gemeinplatz, dass die das Judentum enteignende Christenheit, deren „aus den Heiden“ stammende Mitglieder zur Zeit des Paulus noch schwer um Anerkennung durch die Judenchristen zu ringen hatten, mit Hilfe einer antijüdischen Paulusinterpretation Juden und Judentum von den christlichen und nichtmehrchristlichen nationalstaatlichen Gesetzesordnungen als Ausnahmen ausschloss.

Wenn man diese Tatsachen und ihre theologischen Voraussetzungen (wie sie die selbstkritische Theologie mittlerweile in ihrer ganzen Breite offen gelegt hat) überspringt, kann man wohl – wie Agamben in seiner an Schmitt orientierten Paulusinterpretation – bei ontologisierbaren Ausnahmezuständen herauskommen, die flink von einer Kritik am normativen und „jüdischen“ Gesetz zur „Illegitimität jeder Macht“ gelangen. Die Legitimität jeder Macht bleibt sicher ein Kernproblem aller politischen Theorie. Aber wie man heute noch eine ziemlich oberflächlich bleibende Kritik ausgerechnet am zur Zeit des Paulus eher schwächelnden und gerade im Imperium Romanum selbst ziemlich angegriffenen jüdischen Gesetz dazu verwenden kann, die „Illegitimität jeder Macht ans Licht treten“ zu lassen, erschließt sich mir nicht. Umso weniger, wenn man dann noch dem Völkerapostel Paulus und seiner Gesetzeskritik gutschreibt, was ein Gedanke der Juden und Christen gemeinsamen Hebräischen Tradition ist: der Gedanke der Bildung immer neuer Reste.

X. Eine Umkehr ins Exil?

Manche Intellektuelle, unter ihnen auch jüdische, haben aus dem „Subtraktionstheorem“ den Schluss gezogen, dass also das Exil die eigentliche Existenzform des Judentums sei. Und wenn Rosenzweig das Christentum bei seiner Macht ernst nimmt, muss er natürlich das Judentum auch bei seiner Ohnmacht ernst nehmen. Jedenfalls liegt eine solche Konsequenz im Rahmen dessen, was er selbst immer wieder gedacht hat. Wer wollte es also Slavoj Žižek verübeln, wenn er hinsichtlich der Subtraktion fragt:

„In welchem Verhältnis steht also die christliche Subtraktion zur jüdischen? Soll heißen, ist der jüdischen Identität selbst nicht bereits eine Art Subtraktion eingeschrieben? Und ist dies nicht der Grund, warum die Nazis alle Juden umbringen wollten, weil die Juden, unter allen Nationen ‚jener Teil sind, der kein Teil ist,‘ nicht bloß eine Nation unter anderen, sondern ein Rest, der keinen eigenen Platz innerhalb der ‚Ordnung der Nationen‘ hat? Und genau hierauf beruht das strukturelle Problem des Staates Israel.“⁹⁴ Mit diesen Worten leitet Žižek seine eigene Zitation des Subtraktionsstücks von Rosenzweig ein. Er zitiert es mit etwas anderer Gewichtung, indem er noch einen späteren Absatz anfügt: „Der Mensch im Judentum ist immer irgendwie Rest. Er ist immer irgendwie ein Übriggebliebener, ein Inneres, dessen Äußeres vom Strom der Welt gefasst und weggetrieben wurde, während er selbst, das Übriggebliebene von ihm, am Ufer stehen bleibt. Es wartet etwas in ihm.“⁹⁵ In den folgenden Absätzen führt Žižek

⁹³ Darüber, inwiefern sie im Einzelfall die Rationalisierung eines „Restantisemitismus“ ist, will ich nicht spekulieren. Ich gehe generell nach wie vor davon aus, dass ein systematisches Element mindestens des christlichen und oft auch eines „revolutionären“ und insbesondere „postrevolutionären“ Antisemitismus immer schon der Antinomismus war. Also die Gewohnheit, in den Juden Repräsentanten einer Autorität zu sehen, die man hassen musste, aber nicht vollständig abschütteln konnte. Eine neue Drehung bekommt diese Richtung nach der Shoah, wie bereits Adorno hellsichtig beobachtet hat: „Man braucht die dabei wirksame psychische Energie – die Verdrängung von Schuld und den Narzissmus der Identifikation mit der eigenen Gruppe – nicht zu verkennen und wird doch einsehen müssen, dass es fast unmöglich ist, von der Bevölkerung, welche die Katastrophe durchmachte, zu erwarten, dass sie ein spontanes Schuldgefühl aufbringe, während zugleich umgekehrt die krampfhaft Abwehr jeglichen Schuldgefühls das Symptom eines überaus gefährlichen sozialpsychologischen und politischen Potentials darstellt.“ Theodor W. Adorno, „Schuld und Abwehr“, in Friedrich Pollock (Hg.), *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, Frankfurt am Main 1955, S. 275-428, hier S. 376. Eine schlüssige Diskussion dieser und anderer Studien unternimmt Klaus Holz in *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg 2005.

⁹⁴ Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a. M. 2003, S. 135f.

⁹⁵ Ebd., im *Stern der Erlösung* S. 450.

dann vor, wie er diese Idee Rosenzweigs sozusagen einer Zwangstaufe unterzieht. Es lohnt sich, diese Figur ausführlicher zu zitieren.

„Die Juden sind also in einem doppelten Sinne ein Rest. Nicht nur der Rest im Hinblick auf die Menge der anderen, ‚normalen‘ Nationen, sondern obendrein auch noch ein Rest *im Hinblick auf sich selbst*, jener Rest, der nach sämtlichen Verfolgungen und Vernichtungsaktionen übriggeblieben ist und fortbesteht. Diese beiden Dimensionen sind streng miteinander korreliert: Wären die Juden einfach nur ein Rest im ersten (äußerlichen) Sinne, würden sie lediglich eine weitere selbst-identische ethnische Gruppe bilden. Wenn wir die Juden also als einen Rest begreifen, dann müssen wir bei der Beantwortung der Frage, in bezug worauf sie ein Rest sind, äußerst präzise sein. Diese Antwort lautet: natürlich ein Rest von sich selbst, *aber auch ein Rest der Menschheit als solcher* insoweit, als diese von Gott in Stich gelassen wurde. Als solche, als ‚deplazierte‘, nehmen die Juden den Platz der universellen Menschheit als solcher ein. Und nur vor diesem Hintergrund lässt sich die paulinische ‚Transsubstantiation‘ des erwählten Volkes – nicht mehr die Juden, eine bestimmte ethnische Gruppe, sondern jedermann, unabhängig von seinem/ihrer Ursprung, der/ die sich selbst in Christus erkennt – angemessen verstehen. Paulus kehrt sozusagen wieder zur Universalität zurück, das heißt, für ihn sind die Christen der Rest der Menschheit. Mit anderen Worten, *wir alle, die gesamte Menschheit, die als Erlöste begriffen wird, ist ein Rest – aber ein Rest wovon?*“⁹⁶

In den folgenden längeren Ausführungen beantwortet Zizek seine Frage im wesentlichen damit, dass er alles, was von einem „allgemeinen“ und auch alles, was von einem „bestimmten“ Gesetz oder einer entsprechenden Definition einer Identität übrig bleibt, als den „obszönen Rest“ charakterisiert, der erst möglich macht, dass es ein Gesetz, eine Ordnung oder eine Definition gibt. Im Prinzip hat er damit das, was bei Cohen und Rosenzweig in Entsprechung zur Logik des Ursprungs das „Ichts“ ist, also das je bestimmte Nichts zu einem Etwas, in den Bereich mehr oder weniger notwendiger sozialer „Verpönungen“ herübergezogen. Und das paulinische Theorem der Schwäche, die zu einer Stärke wird, übersetzt er in die Behauptung, dass wir eben alle als Menschen im Gesetz nicht aufgehen.

Damit wird wiederum das spezielle jüdische Gesetz – mit Staat oder ohne – einerseits in die Position eines sozusagen uneinsichtigen Gesetzes gerückt: Wer an ihm festhält, scheint zu blöd zu sein, um zu verstehen, dass es auf das Gesetz nicht ankomme, sondern auf den Rest, auf das Verpönte usw. Und wo alles zum Rest oder der Rest zur eigentlich menschlichen Universalie wird, da wird dann eben das von lange her Besondere nach dem Gesetz, die in einer bestimmten Relation zu einem Universalen definierte Identität, nunmehr verpönt. Bei Zizek ist das Judentum Rosenzweigs, das er wie ein Judentum vor Paulus liest – während es das nachpaulinischste Judentum ist, das sich überhaupt denken lässt – schließlich wie der jüdische Mensch, der in der von ihm zitierten Rosenzweigstelle am Flussufer steht, zu ewigem Warten verurteilt:

Während es im Christentum mit seinem „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ einen ständig aktiven Menschen gibt, der in die Dinge eingreift, aber weiß, „der göttliche Akt entscheidet über das Ergebnis“, ist es im Judentum „genau umgekehrt: Zunächst denkt Gott, und dann lenkt der Mensch. Das Warten auf die Ankunft des Messias zwingt uns dazu, eine passive Haltung einzunehmen, während die Ankunft eine Signalwirkung hat und uns zum Handeln inspiriert.“⁹⁷ Es ist, als müssten in einem wilden Wirbel nach jedem leidlich erfolgreichen Versuch des Judentums, sich dem Christentum gegenüber in eine Art Recht zu setzen, solange alle Elemente umgedreht werden, bis alles wieder am alten Platz ist.

Zu den in diesen Gedankenwolken kreisenden Elementen gehört immer wieder der Bucephalus, jenes berühmte wilde, von Alexander aber zum Gehorsam überredete Pferd, das ihm in allen Schlachten gute Dienste leistete und seinen Reiter überlebte. Während Rosenzweig versucht hatte, die Schrift und die sie auslegenden Texte in den Arbeiten des *Stern der Erlösung* schließlich durch ein Tor ins Leben zu führen – und zwar nicht auf dem Wege der Inkarnation, sondern so, dass die Sprache wieder spricht und wahrgenommen wird als eine, die zwischen Lebenden gesprochen werden kann – beschreibt Benjamin in seiner Interpretation von Kafkas Erzählung *Der neue Advokat* dessen Pointe als eine Umkehr in die Gegenrichtung:

„Umkehr ist die Richtung des Studiums, die das Dasein in Schrift verwandelt. Ihr Lehrmeister ist jener Bucephalus, der ‚neue Advokat‘, der ohne den gewaltigen Alexander – und das heißt: des vorwärtsstürmenden Eroberers ledig – den Weg zurück nimmt. ‚Frei, unbedrückt die Seiten von den Lenden des Reiters, bei stiller Lampe, fern dem Getöse

⁹⁶ A. a. O., S. 135f.

⁹⁷ Zizek, a. a. O., S. 142.

der Alexanderschlacht, liest und wendet er die Blätter unserer alten Bücher.“⁹⁸ Und etwas später heißt es bekanntlich: „Als Rechtsgelehrter bleibt der Bucephalus seinem Ursprung treu. Nur scheint er – darin dürfte im Sinne Kafkas das Neue für den Bucephalus und für die Advokatur liegen – nicht zu praktizieren. Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit.“⁹⁹

Unter anderem wegen dieser Passagen ist Walter Benjamin für viele deutsche Intellektuelle in der Nachkriegszeit bald etwas wie ein „guter Jude“ geworden. Er kann bis heute vereinnahmt und ohne Ende philosophisch ausgelegt werden, weil er ein romantisches Bild vom friedlich studierenden Juden zeichnet, der sein Dasein in Schrift verwandelt hat. Was aber, wenn das gar nicht der Punkt des Torahstudiums wäre, und auch nicht seiner späteren Wiederentdeckung durch verschiedene Philosophen? Was, wenn dieses Studium den Anspruch der eigenen Gesetze und des „Bleibens“ keineswegs entschärfen und stattdessen zu dem Ergebnis führen würde, dass auch das Judentum und die Juden weder auf die traditionelle noch auf die postmoderne Weise sich mit ihrer merkwürdigen Rest(müll)funktion für die ganze Welt abfinden wollten? Tatsächlich wird wenigstens dem jüdischen Gesetz, sofern es etwa noch beanspruchte, für das Leben der realen Juden irgend relevant zu sein, von den postmodernen Pauluslesern eben dieser Status wieder recht deutlich zugewiesen. Und gute Juden sind nicht die, die einen positiv jüdisch definierten Staat auf dem Gebiet, auf dem ihre das Christentum wie den Islam grundlegenden Traditionen und zum Teil auch ihre Schriften entstanden sind, erhalten und verteidigen wollen, sondern gute Juden im Sinne der avantgardistischen Philosophie sind die, die noch das zweifelhafte Privileg des Exils für alle anderen Menschen als einen akzeptablen Zustand zu lehren scheinen. Sie haben selbstverständlich wie alle modernen Paulusleser der philosophischen Avantgarde viel Wichtiges zum Verständnis jener Vorgänge beigetragen, in denen wir uns als Menschen voneinander abgrenzen, uns aussprechen, uns in der Welt orientieren und als politische Subjekte zur Geltung bringen, sie haben zum Verständnis dessen, was die religiöse Tradition nach Paulus mit „Glauben“ meinte, Großes gedacht – und sie sind es schließlich auch, die heute ein Interesse an Rosenzweigs Werk nehmen, das dieser seinem Werk auch erst für eine erheblich spätere als seine eigene Lebenszeit prophezeit hatte. Es hat verrückterweise einen Heidegger und die postmoderne Interpretation seines Werkes gebraucht, und es hat nach Freud eine lacanianische Schule gebraucht, die vielen von Rosenzweigs Spekulationen über die Liebes- und Glaubensvorgänge so gut korrespondiert, dass seine Metaphern nicht mehr einfach nur fremdartig oder herbeigezogen wirken.

Umso bedauerlicher ist es zu sehen, wie schwer es angesichts der sich zuspitzenden Kämpfe der Gegenwart bleibt, mit der Denkarbeit hier nicht in die Ideologien der etwas zu zionistischen oder der etwas zu antizionistischen Fraktionen innerhalb des Judentums und innerhalb der nichtjüdischen Welten zu verfallen.

Dass Paulus gerade in diesen Jahren wieder intensiver Lektüre für würdig gehalten wird, unterstreicht für die Gegenwart derer, die sie betreiben, vielleicht vor allem dieses: dass es seit dem Ende des kalten Krieges nicht mehr nur in der bis dahin „dritten,“ sondern mittlerweile auch „in der uns bekannten Welt“ wieder so etwas gibt wie jene Stimmung, die Taubes (Freud variierend) für die Spätantike als eine apokalyptische beschrieb. Heute ist das freilich eine Atmosphäre, in der der Wunsch nach einer universalen Veränderung der Verhältnisse bei vielen Menschen sehr groß geworden ist. Selbst in den Eliten der westlichen Gesellschaften scheint etwas, das ihnen lange Zeit selbstverständlich war und die Sprache von Institutionen und Medien immer noch beherrscht, in den tieferen Schichten nicht mehr wirklich zu ihnen zu sprechen. In dieser Atmosphäre ruft alles nach einer Veränderung, die über die bloße technische Neuerung hinausgeht, auch wenn noch niemand oder niemand mehr weiß, wohin die Veränderung gehen soll. Die Hinwendung zu fundamentalistischen Formen der Religion oder zu esoterischem Obskurantismus ist zu allen Zeiten eine den stürmischeren Gemütern naheliegende Reaktion auf solche Atmosphären gewesen. Demgegenüber pflegen sich noch wohlhabende und Eliten und Apparate so lange wie möglich gegen jede derartige Stimmung abzudichten und das Weiterstampfen in den alten Trossen zunehmend schärfer bewehrt durchzusetzen. In dieser Hinsicht hat sich wohl an den Elementen, aus denen sich „Vorkriegsstimmungen“ zusammensetzen, im Laufe der Geschichte nicht viel verändert.¹⁰⁰

⁹⁸ Diese Stelle leitet das Ende von Benjamins Kafka-Essay ein, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Werkausgabe, Bd. 5, S. 409-438, hier S. 437. In Kap. 5.III dieses Werkes wurde sie schon einmal in etwas anderen Auszügen besprochen.

⁹⁹ Benjamin, ebd. Was folgt, wurde oben schon zitiert und sei hier der Bequemlichkeit halber noch einmal mitgegeben: „Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium. Und doch wagt Kafka nicht, an dieses Studium die Verheißungen zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat.“

¹⁰⁰ In einem kleinen privat organisierten Seminar habe ich bemerken können, dass nicht nur für mich die ersten Absätze von Freuds *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* viele Grundzüge einer Vorkriegsstimmung ausgezeichnet zur Sprache bringen und auch von psychoanalytisch gänzlich Ungebildeten sofort verstanden werden. Darüber, wie dies mit dem eigentümlichen

Die Philosophen, die sich jetzt ausgerechnet Paulus zuwenden, gelten unter anderem deswegen mit Recht als avantgardistisch, weil sie sehr deutlich spüren und aussprechen, dass die Umkehr, die im „modernen“ Verhältnis der Menschen zu ihrer Wirklichkeit nötig zu sein und zu bleiben scheint, zuallererst eine „innere Umkehr“ der Menschen und ihrer Begriffe und alles dessen, was hier Bleiben und was hier Neues heißt, sein müsste. Alle in diesem Kapitel besprochenen Texte scheint der Wunsch zu treiben, etwas philosophisch Neues zu finden. Alle suchen nach Wegen, die uralte und hoffentlich unsterbliche Idee der Freiheit mit Hilfe einer Relektüre jener sieben Briefe neu und *nach* der Moderne zu formulieren. Und ihre Anstrengung besteht darin, dem mechanistischen Zug des klassisch modernen Denkens noch einmal etwas anderes als das „Organophile“ der sattsam bekannten „konservativen Revolutionen“ entgegen zu setzen, etwas, das nicht in die alten Fallen ginge, sondern wirklich „ins Offene“ führte. Die Philosophien kommen dabei aber ohne alte Sicherheiten nicht aus. Das kann man entweder wissen und in einer interessanten Interpretationsarbeit am jeweils „eigenen“ Alten lebendig machen. Oder man leugnet es und sucht direkt nach dem ganz Neuen. *Beides* tun die neuen Pauliner. Nur die in die Jahre gekommene Moderne, sofern sie in der Theologie auch historisch-kritische Bibelkritik und Revisionen alter, alltägliches Gemeingut gewordener Vorurteile enthält, lassen sie eher aus. Vielleicht trauen sie ihr doch zu wenig zu?¹⁰¹

Jedenfalls führt das Übergehen der theologischen Bibelkritik und der theologischen Selbstkritik nach der Shoah bei den Philosophen dazu, dass sich an den Rändern des Diskurses der alte Gegensatz zwischen Judentum und Christentum nahezu unbemerkt wieder auf die ganz alte Weise auftut: Das alte normative Gesetz der Juden soll die Erstarrung, gegen die sie schreiben, am Ende doch wieder tragen, und nur das Messianische am Judentum schafft die Rettung, sei es in eine bescheidene, aber lebendige Jetzigkeit, sei es in eine große neue Revolution, sei es in eine auch diesen winzigen Charakterisierungen noch entzogene Offenheit, für die Paulus fast als eine Chiffre zu stehen scheint? Das wäre durchaus die Stelle, an der eine Anknüpfung an „altes Schlimmes“ möglich wäre, auch wenn (oder gerade weil) die Schaffung einer solchen Stelle den Autoren vielleicht mehr unterläuft als dass sie von ihnen bewusst gesetzt würde.

Die Folgen sind auf diesen philosophischen Höhen schwer abzuschätzen. Eine der auch politisch wirksamen Konsequenzen scheint aber zu sein, dass nunmehr alles, was am Gedanken des Exils sympathisch (wenn auch dramatisch und gefährdet) erscheint, mit Paulus universalisiert wird – immer mit einer messianischen Note und einer sehr komplizierten Operation der Etablierung eines dauerhaften Glaubens nach einer alles erschütternden (Konversions-)erfahrung, wie sie vermutlich keiner der Schriftsteller selbst erlebt hat. Während alles, was demgegenüber am Nationalstaat klein, eng und ungerecht erscheint, denjenigen Juden und ihrem Gesetz überlassen (bzw. angelastet) wird, die man sozusagen als „Apostaten“ von der eigentlich jüdischen Bestimmung zum Leben im Exil in Israel verortet. Die Grenzen zwischen den tagespolitischen Auseinandersetzungen und der grundsätzlichen, zumal (religions-)philosophischen Diskussion der Legitimität eines Nationalstaates und näherhin eines jüdisch definierten Nationalstaates sind schwer zu ziehen.

Dennoch glaube ich, dass ein seit vielen Jahren und weit abseits von der Tagespolitik lange erwogener Gedanke auch hier ein klein wenig Licht auf die aktuellen Fragen werfen kann, den ich in den beiden letzten (und wieder kürzeren) Kapiteln dieses Buches noch einmal anhand der *Umstände* von Rosenzweigs Antikonversion erläutern möchte.

Gesinnungspurismus, der sich zeitgleich wieder ausbreitet, zusammenhängt, hoffe ich in naher Zukunft auch noch etwas beitragen zu können.

¹⁰¹ Den Epheserbrief unbesehen als Paulusbrief zu führen, ist hier nur eines der offensichtlicheren Probleme etwa in der Auslegung Agambens, das ich nicht weiter auswalzen will, da es nun einmal in der philosophischen Lektüre um Fragen geht, die sowohl von Paulus als auch von seiner Schule bewegt wurden.

Gesamtinhaltsverzeichnis

VORWORT

EINLEITUNG: ÜBER DIE NEUE INTERNATIONALE DER RELIGIÖSEN REAKTION

- I. KONVERSION ALS FORDERUNG UND ALS STRAFTAT
- II. WARUM „INTERNATIONALE DER RELIGIÖSEN REAKTION“?
- III. HISTORISCHE VORAUSSETZUNGEN
- IV. REINHEIT ALS GEFAHR
- V. COHENS UND ROSENZWEIGS STRENGE IM DENKEN DER FREIHEIT

KAPITEL 1 ABENDLÄNDISCHER ANTINOMISMUS – EINE ALTE PROBLEMSTELLE

- I. DIE ANDAUERENDE KRISE DES DENKENS IN NORMATIVEN BEGRIFFEN
- II. JUDENTUM UND ZIONISMUS IMMER NOCH ODER WIEDER EINMAL IM BRENNPUNKT DER ANTINOMISMUS-FRAGE

KAPITEL 2 PRÄSKRIPTION UND DESKRIPTION – EIN PROBLEM, MIT DEM WIR NOCH LANGE NICHT FERTIG SIND

- I. WIDERWILLEN UND UNVERSTÄNDNIS GEGENÜBER EINEM THEOREM
- II. WARUM COHEN WIRKLICH NICHT LEICHT VERSTÄNDLICH IST
- III. ANWENDUNGSFRAGEN

KAPITEL 3 „FREUD VERMORALISIERE DIE PSYCHOLOGIE“. ÜBER EINE NEBENBEMERKUNG VON FRANZ ROSENZWEIG

- I. PSYCHOLOGIE UND MATHEMATIK BEI SCHOLEM UND COHEN
- II. PSYCHOLOGIE BEI COHEN UND BEI FREUD
- III. HALACHISCHES DENKEN UND DIE STREITFRAGE ZWISCHEN CHRISTENTUM UND JUDENTUM
- IV. GESETZ GEGEN LIEBE?

KAPITEL 4 SELBSTÄNDIGE ANLEHNUNG. FRANZ ROSENZWEIGS STERN DER ERLÖSUNG ALS KOMMENTAR OHNE TEXT

- I. KEIN KOMMENTAR
- II. VOM KOMMENTAR ZUM SPRACHDENKEN
- III. OHNE TROTZ KEINE TREUE
- IV. REKONSTRUKTIONEN
- V. ANLEHNUNG UND ABLEHNUNG

KAPITEL 5 DAS JÜDISCHE ALS METHODE BEI HERMANN COHEN UND FRANZ ROSENZWEIG

- I. WARUM GEGEN WEBER?

II. BUND UND OFFENBARUNG

III. HEILIGE RESTE UND ZIONISMUS

IV. WISSENSCHAFT, RELIGION, LITURGIE UND RECHT

KAPITEL 6 „IN HUNDERT JAHREN HAT DIE WELT WIEDER EINE FORM UND WIR WIEDER EIN GESETZ“. ROSENZWEIGS POLEMIK ZU GESETZ UND LIEBE

I. DAS ENDE DES ERSTEN WELTKRIEGS UND ROSENZWEIGS ABSAGE AN DIE GESCHICHTE DER HISTORIKER

II. PROBLEME MIT DEM GESETZ DER LIEBE

III. NOCH EINMAL: EINE FORM FÜR DIE WELT, EIN GESETZ FÜR UNS

KAPITEL 7 ROSENZWEIG UND DER ISLAM

I. KANN MAN „DEN ISLAM“ VERKENNEN?

II. DER ISLAM ALS „ERSTE RELIGION“

III. DER ANTIETHISCH FUNKTIONALISIERTE ISLAM IM STERN DER ERLÖSUNG

IV. KANN MAN „DEN ISLAM“ KRITISIEREN?

KAPITEL 8 VERSÖHNUNGS- ODER DIALOGKITSCH. EINE ABGRENZUNG

I. SOMA MORGENSTERN UND JOSEPH ROTH

II. DIE ENTÄUSCHUNG DER STAATSGRÜNDUNG

III. VERSÖHNUNGSKITSCH ALS TRAUM VON HEILEN SEELEN – BERT HELLINGERS THEORIE DER UNBEDINGTEN ZUSTIMMUNG

IV. WEHRHAFTIGKEIT, WAHRHAFTIGKEIT UND DER ABSURDE BEGRIFF VOM „NOTMORD“ – MIT KANT, COHEN, ROSENZWEIG UND JESSICA BENJAMIN GEGEN DEN VERSÖHNUNGSKITSCH DER GEGENWART?

KAPITEL 9 "LETZTES ERKENNEN RICHTET". EINE ANTI-APOLOGETISCHE KEHRE IN ROSENZWEIGS SCHRIFT ÜBER APOLOGETISCHES DENKEN?

I. „EIN ERKENNTNIS“

II. EIN SELTSAMES PARADOX

III. DIE PERSONIFIZIERUNG DES ERKANNTEN...

IV....DIENST DER RETTUNG DER WIRKLICHEN „PERSONEN" UND GEISTIGEN BEWEGUNGEN VOR RICHTENDER ERKENNTNIS

KAPITEL 10 ROSENZWEIGS ANTIKONVERSION UND DIE NEUEN PAULINER – REVOLUTIONÄRE TREUE ZUM GESETZ

I. „WIR WÜRDEN ES JEDERZEIT WIEDER TUN“ – EINE KLARE ANSAGE

II. „DEN JUDEN EIN ÄRGERNIS, DEN GRIECHEN EINE TORHEIT“ – EINE RAFFINIERTER ENTWENDUNG

III. DAS SEI FERNE!

IV. SPRACHSCHULEN UND INTERDISZIPLINÄRE PAULUSEXEGESE

V. LEBEN UND WERK VON JACOB TAUBES ALS ANSTOß

VI. ALAIN BADIOU

VII. ROSENZWEIGS VERRAT

VIII. AGAMBENS SPEKULATIONEN UM RESTE UND BLEIBENDES

IX. EIN GESETZ, DAS BLEIBT

X. EINE UMKEHR INS EXIL?

KAPITEL 11 DIE QUAL DER KREATUR BEWÄHRT VERMUTLICH NICHTS – WIE UND WARUM ÜBER ROSENZWEIGS KRANKHEIT SPRECHEN?

I. WARUM „RELIGIONSSÜNDEN“?

II. DIE KREATUR

III. EIN KOMMENTAR AUS DEM KAVKASUS

IV. FRANZ ROSENZWEIGS „WUNSCH“ ZU VERSTUMMEN

V. ADRESSIERTES SPRECHEN UND DER RÜCKFALL IN DARSTELLUNG EINES DOGMAS

VI. UND DOCH - DER SCHREI

KAPITEL 12 MITLEID MIT GOTT

I. ZURÜCK ZU COHEN

II. EINE THEODIZEE DES MITLEIDS?

III. ANTHROPODIZEE UND SOZIALES LEIDEN ALS GEISTIGES LEIDEN

IV. JUDENTUM, ISRAEL UND DIE NEUEREN GESINNUNGSSTÖRUNGEN

V. RELEVANT BLEIBEN

NACHWORT