

Wolfgang Fritz Haug

PAULUS, BENJAMIN UND

DER «SEUFZER DER BEDRÄNGTEN KREATUR» (MARX)¹

Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit ernst zu machen?

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Einleitung z. 5. Aufl. (1949)

Die Anhörung des Paulus durch die Vertreter der philosophischen Schulen Athens bildet eine der merkwürdigsten Episoden des Berichts über die *praxeis apostoloon*, den wir Apostelgeschichte nennen. Athen ist die einzige Station der Heidenmissionsreise, wo man Paulus weder folgt, noch verfolgt, sondern zum Vortrag bittet. Man wird auf ihn als auf einen *spermológos* aufmerksam, einen der überall Worte säht und den *lógos spermaticós* verkörpern zu wollen scheint, indem er nicht nur täglich in der Synagoge mit den Juden und den Frommen (*toís seboménois*), sondern auch Tag für Tag auf der Agora mit den Passanten Missionsgespräche führt. Er wird auf den Areopag geführt und nach seiner Lehre als einer für die Athener neuen gefragt, und zwar eher höflich. Als Diskutanten werden «einige Epikuräer und Stoiker von den Philosophen» genannt. Über die Platoniker und Aristoteliker schweigt der Berichterstatter, vermutlich deswegen, weil er diese zu seinen Verwandten im Geiste rechnet, während jene den größten Einfluss auf die Gebildeten seiner Zeit ausübten. Man befragt Paulus aus Wissensdurst, nicht aus fundamentalistischem Misstrauen, was die Apostelgeschichte als Neugier ins Lächerliche zieht, weil sie den Philosophen diese dritte Haltung, weder zu folgen, noch zu verfolgen,

¹ Zuerst erschienen in: Urs Eigenmann, Odilo Noti, Simon Spengler und Bernhard Walpen (Hg.), *«Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit»*. Kuno Füssel zu Ehren, Luzern 2001, 108-17.

Geschrieben aufgrund von Notizen aus einem an der FU Berlin im WS 1996/97 gemeinsam mit Brigitte Kahl durchgeführten Seminar über *Paulus als Philosoph*, in dem wir immer auf Kuno Füssel gewartet haben. Zu danken habe ich Dick Boer für seine Hilfe. Die vorliegende Fassung ist leicht überarbeitet und um Nachweise ergänzt.

sondern zu forschen, nicht zugesteht: «Alle Athener und die bei ihnen wohnenden Fremden taten nichts lieber, als etwas vom Allerneuesten zu sagen oder zu hören.» (Apg 17,21) Athen erscheint als eine Art «rive gauche», intellektuelles Modezentrum der Antike. Doch mitten im hallt der Respekt vor der griechischen Rationalität wider: *epeidē kai Ioudaioi semeia aitoūsın kai Hēleenes sophian zētoūsın*, «da die Juden Zeichen verlangen und die Griechen Weisheit [philosophische Erkenntnis] suchen, ist es, wenn wir den gekreuzigten Christus predigen, für die Juden ein Skandal und für die Griechen eine Dummheit» (1 Kor 1,22f).

Zurück nach Athen: Paulus' «Geist war sauer geworden», *parooxúneto*, wie es wörtlich heißt, *theooroúntos kateídoolon oúsan tēn pólin*, als er die politisch bedeutungslose Stadt, die von ihrer großen Vergangenheit zehrte, mit Bildwerken² vollgestellt fand. Als Ausgangspunkt seines Vortrags wählt er den einzigen Altar Athens, den kein Bildwerk ziert, auf dem *TOO THEOO AGNOOTOO* eingegraben steht, DEM UNBEKANNTEN GOTTE.³ Er hütet sich aber, die Bildwerke zu schmähen, sondern spricht die Athener als besonders und >in allem götterfürchtig<, *katà pánta deisidaimonéstērous*, «besonders fromm» heißt es in der Einheitsübersetzung von 1979. Künden will er ihnen von dem, den sie «verehren, ohne ihn zu kennen».

Die Welthauptstadt der Philosophie zeigt sich in jenem verrästelten Kopfschütteln, mit dem man den sonderbaren Fremdling «auf ein ander Mal», *kai pálin*, entlässt, als dieser beginnt, von der Wiederauferstehung am jüngsten Tage zu sprechen. Mögen Pauliner nicht enden, darin eine Blamage Athens und damit der Philosophie zu sehen, so mag es einem Philosophen gestattet sein, die Anekdote, und was auf sie folgt, anders zu lesen, zumal, wenn er

² Mit «Götzenbilder» zu übersetzen, tut dem historischen Kontext noch einmal die Gewalt an, mit der einmal, Jahrhunderte nach Paulus, die hellenistische Kultur zwangschristianisiert worden ist. Die *téchnē eidoolopoiikēē* entsprach dem, was wir heute bildende Kunst nennen.

³ Noch der mit dem Christentum brechende Nietzsche hat dem «unbekannten Gotte», «in tiefster Herzentiefe / Altäre feierlich erbaut».

selbst ein Fremdling in der Philosophie ist, wie Paulus in Rom, weil er wie dieser die Verrottung des Gemeinwesens sieht und gleichfalls am Lichtstrahl einer anderen Resurrektion entlangdenkt. Als Simplicius spaziert er durch die Gefilde eines dreitausendjährigen Krieges, den Fachleuten ein Spott ...

I.

In den Evangelien Hütten — bei Paulus Kirche ...
Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 492

Es ist, als hätte Paulus es den Philosophen heimzahlen wollen. Im ersten Brief an die Korinther wimmelt es von Invektiven unter dem Vorzeichen einer Umwertung der Werte. Hat man ihn lächerlich gefunden, so will er als Lächerlicher gelten in den Augen jener Leute, die er «die Welt» nennt. Er stellt kategorisch klar, *ouk en sophía lógon* gepredigt zu haben — die amtlichen Übersetzungen sagen dafür: «nicht mit klugen Worten» bzw. «nicht mit gewandten und klugen Worten», doch das verwischt die Spur, und es muss eher heißen: «nicht in Wortweisheit», oder sogar «nicht sophistisch» —, mit der Begründung, anders hätte er die Hinrichtung des Jesus am Galgen der Antike, dem Kreuz, ihre Sinnes entleert. Vermutlich schwingt unmerklich die positive Komplementärbedeutung zu *ouk en sophía lógon* mit: *áll'en sophía pneúmatos*, die «Weisheit des [Heiligen] Geistes». Und *ouk en sophía lógon* zu predigen und sich dessen auch noch zu rühmen ist nicht nur ungriechisch, sondern richtet sich auch gegen Philon von Alexandria, den Platoniker unter den jüdischen Theologen.

Doch sollte man sich von diesen rhetorischen Eskapaden nicht täuschen lassen. Bald taucht, wo es um Schiedsgerichtsbarkeit innerhalb der Gemeinde geht, auch ein positiver Begriff von *sophós* auf. Vor allem aber dringt immer wieder Philosophie durch, und zwar nicht als gestrandetes Bildungsgut, sondern sogar in ihrer originären Gestalt, in der sie den Gedanken noch wagt,

statt ihn nur zu verwalten, als Grenzüberschreitung. Die griechische Aufklärung ist präsent wie ein Horizont, vor dem Stellung bezogen wird, zugleich wie eine Kulturtechnik, die ihrem Antipoden Paulus so vertraut, ja selbst nötig ist, dass man sie als den, freilich jüdisch besiedelten, Boden ansehen kann, auf dem er wurzelt. Paulus' Briefe sind so durchzogen von einem aufgeklärten und, im Rahmen seiner Dienstleistung, ideologiekritischen Blick hinter die Ordnungen, dass sich eine Sammlung paulinischer Aufklärungen nahe legt. Nietzsche ist in einem archaisierenden Klischee befangen, wenn er meint: «Ganz anders als Paulus und die Juden haben die Griechen ihren idealen Drang gerade auf die Leidenschaften gewendet und diese geliebt, gehoben, vergoldet und vergöttlicht»⁴. Zur Zeit des Paulus haben die Griechen schon seit Jahrhunderten daran gearbeitet, ihre Leidenschaften zu regeln und zu reinigen, ja, die Vertreter der Stoa zielen sogar just auf das, was Nietzsche dem «bösen Blick» des Apostels Paulus zuschreibt: «im Göttlichen sehen sie die völlige Reinheit davon»⁵. In Wahrheit überdeckt die paulinische Rhetorik des Bruchs mit der römisch-hellenistischen Kultur die Tatsache, dass in moralisch-asketischer Hinsicht überhaupt kein Bruch mit der Philosophie der Epoche vorliegt. Paulus hat nicht die Moral der Hütten, sondern den Geist der Kirche; die Kirche aber ist nicht nur eine Gründung in der und gegen die Antike, sondern zuletzt eine Gründung der Antike selbst.

Den Generalnenner der paulinischen Aufgeklärtheit zeigt der berühmte Satz: «Den Reinen ist alles rein» — *pánta katharà toîs katharoîs* (Tit 1,15). Das ist doppelbödig gesagt. Eine Standardfigur bei Aristoteles hat die tautologische Struktur, als Tugendhaften jemanden zu bestimmen, der das Tugendhafte tut, und als tugendhaft wiederum dasjenige, was der Tugendhafte tut. Die Ausdehnung auf «alles» sprengt den aristotelischen Partikularismus. Paulus'

⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, §139.

⁵ Ebd.

dogmatische Tautologie ist mit Grenzgängerei geladen, wie sie von Demokrit über Epikur bis zu Spinoza die Verfeimten unter den Philosophen gewagt haben. *Peccatum non nisi in imperio concipi potest* — «Verfehlung oder Sünde lässt sich einzig im Rahmen einer Herrschaftsordnung denken» —, in den Worten von Spinoza.⁶ *Nullum crimen sine lege* — «ohne Gesetz gibt es kein Verbrechen» —, im Sinne von Paulus. Ein Moment von Freigeisterei macht sich vernehmbar, wenn Paulus als gewiss und von Christus verbürgt erklärt, «dass nichts an sich gemein», *koinón*⁷ ist (Röm 14,14) — «nur für den, der denkt, dass etwas gemein ist, für diesen ist es gemein». Hier scheint die antike Aufklärung durch, die den kulturellen Relativismus erfahren hat und in einer universellen Ethik der Rücksicht auffängt. Paulus ist hier ganz unfundamentalistisch. Tabus über bestimmten Speisen usw. sind gegenstandslos: «denn das Königreich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist» (Röm 14,9). Paulus fährt mit fast nietzscheanischen Übermenschentönen fort: «Wir, die Starken», *heemeís boi dunatoí*, wissen, dass an sich nichts *koinón*, «gemein» ist. Doch dann, umgekehrt wie Nietzsche, rät er zur Rücksicht der Aufgeklärten auf die Unaufgeklärten: Die andern sind die Schwachen, *adúnatoi*, ihre Schwächen sollen wir tragen (Röm 15,1). Sie wurzeln darin, dass sie nicht wissen bzw. das Wissen nicht für sich zu realisieren vermögen, dass nämlich «alles rein» ist, *pánta mèn kathará*, doch schlecht für den, der Anstoß nimmt (Röm 14,20). Entscheidend für Paulus ist die Ausräumung fundamentalistischer Fanatismen, die als Spaltungsgründe in der Gemeinde wirken oder als Aufnahmebarriere für Nichtjuden wirken⁸ oder staatliche

⁶ Spinoza, *Tractatus politicus*, §19.

⁷ «Unrein» sagen die beiden Standardübersetzungen für *koinón*; die Vulgata übersetzt richtig mit *commune*, also nicht *impurum* oder dgl. Wie im Deutschen «gemein» mit «Gemeinschaft» zusammenhängt, so im Griechischen *koinón* mit *koinonía*.

⁸ Christoph Türcke, *Zum ideologiekritischen Potenzial der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation* (Köln 1979), 3. Aufl., Lüneburg 1990, zeigt, wie der christliche Bruch mit der vorgegebenen alten Welt in diese Welt fällt, der die Christen ja nach wie vor angehören und in der und zu der sie sich verhalten müssen (45). «Damit nicht allenthalben — zumal bei den Heiden, die

Verfolgung provozieren könnten. Man soll deshalb alles unterlassen, was die anderen ärgern könnte, auch wenn sie eigentlich unrecht haben. Zumal soll man ihnen nicht seinen Glauben auf die Nase binden, sondern ihn für sich behalten (22). Dann aber folgt ein analytisches Urteil, das als solches, isoliert vom Kontext, wiederum der Ethik der griechischen Aufklärung entstammt: *makários ho mè krínoon beautón en hóo dokimázei*, «glücklich, wer sich nicht verurteilt in dem, was er billigt [probat]» (ebd.). Benjamin holt diese Einsicht ins Heutige: «Glücklich sein heißt ohne Schrecken seiner selbst innerwerden können.»⁹

Es ist, als spräche Epikur, wenn Paulus sagt: «Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt. Alles ist mir erlaubt, aber ich soll durch nichts überwältigt werden.» (1 Kor 6,12; vgl. 1 Kor 10,23) Es geht um den Gebrauch der Lüste, und der Text hallt wider von Auffassungen, wie sie unter philosophisch Gebildeten, denen ihre ‚Selbstsorge‘ am Herzen lag, zum guten Ton gehörten.

Paulus schlägt nun aber dieses diätetisch, im Sinne der Selbstsorge regulierte Verhältnis zur Lust «von oben» nieder: «Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen, der Gott aber wird jenen wie diese vernichten.» (1 Kor 6,13) Die gesamte Schöpfung ist mit Vergängnis geschlagen. Sie wird dem zum Verhängnis, der sein Herz an jenes hängt. Die Dialektik dieser Aufklärung besagt: nichts ist verboten, aber alles zu beherrschen. An die Stelle des Bauches tritt alsdann der Leib und an die Stelle der Speisen der Sex (*porneía*); der Sex rivalisiert mit dem Herrn (Jesus) um den Leib; der Leib ist nicht für den Sex, sondern für den Herrn; und der Herr ist für den Leib (1 Kor 6,13). Demonstriert wird dies über eine Allegorie, die das

nichts von der Strenge des jüdischen Gesetzes ahnten — mit der Bekehrung zum Christentum das Chaos ausbreche, schärfte man den frisch Bekehrten häufig ein paar Regeln allgemeinen Wohlverhaltens ein», eine «Ansammlung heterogener, nur äußerlich aneinandergereihter Elemente und unverbunden mit der Botschaft vom auferstandenen Christus», zusammengestückt aus jüdischen Lehren, Elementen populärer hellenistischer Moral und Jesusprüchen. Das ist sicher richtig, und doch kommt dabei die philosophische Dimension des Von-der-Grenze-her-Blickens zu kurz.

⁹ Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, «Galanteriewaren», Ges. Schriften, IV.1, 113.

Gleichnis des Menenius Agrippa in großartiger Zweideutigkeit von Auslöschung und Erhöhung abwandelt: Unsere Leiber sind Christi Glieder; als solche wird der Gott durch seine Macht/Kraft, *dúnamis*, mit der er den Herrn von den Toten auferweckt hat, auch uns leiblich auferwecken (1 Kor 6,14). Die Rhetorik fährt fort: Darf ich Christi Glieder zu denen einer Hure machen? Dies aber wäre der Fall, weil ich mit dem Menschen, mit dem ich geschlechtlich verkehre, *hèn sóoma*, einen einzigen Leib bilden werde; heißt es doch über die Geschlechtspartner in den Worten von Ps 72,28 (Septuaginta): *ósontai hoi dúo eis sárka mían*, «sie werden zwei in einem Fleische sein». Der Sex unterscheidet sich überdies von den anderen Verfehlungen dadurch, dass er nicht wie diese *ektòs toú sómatos*, «außerhalb des Leibes» verübt wird, sondern *eis tò ídion sóoma*, «im eigenen Leib» (1 Kor 6,18). Es ist unklar, was Paulus mit dieser *Außen/innen*-Unterscheidung hier vorschwebt. Bei der Völlerei wird doch (mit Lust) in den Leib gestopft, und Hass und Neid fressen «innen». Aber vielleicht haben die Standard-Übersetzungen recht, und das «in» ist als «an» zu lesen. Hier berührt Paulus sich, am Gegenpol zu Sokrates und Jesus, mit Platon, dem in sexualibus ebenfalls alles unrein war.

II.

Gott ist nach dem Bisherigen das reine Allgemeine, vor dem nichts unrein sein kann, tragender Allgrund, schöpferischer Abgrund der Dinge. In Gott wird alles geschaffen (*hóti en autôo ektísthee tà pánta*, Kol 1,16f). Alle Seienden bestehen *ex autoú kai di'autoú kai eis autòn tà pánta*, «von Gott her, durch Gott und auf ihn hin» (Röm 11,36). In aller Wirklichkeit ist Gott *ho energòn tà pánta en pásin* (1 Kor 12,6), der Panenergetikos, *ho energón en humín kai tò thélein kai tò energeîn*, «der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt» (Phil 2,13, Einheitsübers. 1979), das Überall-in-Allem-Wirkende. Gott ist das aus der «Genesis» bekannte kosmogonische «Rufen» («und Gott sprach: Es werde

Licht» usw.), welches «das Nichtseiende ins Sein ruft», *kaloúntos tà mèè ónta hoos ónta* (Röm 4,17).

Dem entspricht eine Subjektkonstitution, die das Subjekt als Nichtsubjekt anruft, eine Dialektik, derjenigen verwandt, die wir in den paulinischen Aufklärungen antrafen. Das Subjekt wird gerade dadurch zum «Subjekt», dass es seine theologische Absetzung und körperliche Enteignung auf sich nimmt: Sein Leib gehört ihm nicht, *ouk estè heautóon*, das wahre Subjekt ist der Heilige Geist, der in uns wohnt (1 Kor 6,19). Wir sind nicht unser eigen. Wir werden angerufen als Gekaufte, also genau genommen als Sklaven: *eegorásthete gàr tímées*, «ihr seid teuer gekauft»¹⁰ (1 Kor 6,20), aber gerade diese gottbestimmte Unfreiheit ruft uns zur ‚Freiheit eines Christenmenschen‘, die doppelt negativ ist, gegen «die Welt» und gegen unser «Fleisch», gegen die weltlichen Gegenstände unseres Verlangens und gegen dieses Verlangen selbst. Das paulinische Subjekt konstituiert sich, indem es seinen Leib zur Kirche macht, in der es sich dem göttlichen SUBJEKT unterstellt. «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich» — *au sù téen brízán bastázēis allà hee bríza sé* (Röm II,18). Diese Theologie ist im Wortsinn ‚enthusiastisch‘, in Wahrheit ist alles dieser Welt in Gott.

Nun zeichnet aber Paulus ein eindringliches Bild der Unerlöstheit dieser Welt. Ihre Gottgetragenheit ist der Gottverlassenheit gewichen. In Qualen erwartet sie den Messias. Zwar gilt diese Erwartung bei der jüdischen Sekte, die sich «der Neue Weg» nennt, nur der *Wiederkehr*, nicht der *erstmaligen Ankunft*, wie bei der jüdischen Orthodoxie, aber doch ist das Erlösungswerk auch für Paulus erst noch zu tun. So zeichnet er in Röm 8,18ff, «die Leiden der Gegenwart», *tà pathémata toú nún kairoú*, als das notgetriebene, sehnsüchtige Warten der gesamten Schöpfung, *hee gàr apokaradokía tées ktíseos*,

¹⁰ Die Einheitsübersetzung verschiebt den Sinn ins Unbestimmt-Gehobene, indem sie statt «gekauft» «erkauft» setzt. Sie tilgt damit den realhistorischen und daher auch sprachlichen Kontext der Sklavenhaltergesellschaft.

die «durcheinander seufzt und sich ängstigt». Den Zustand beschreibt er als Nihilismus in dem Sinne, dass die gesamte Schöpfung (die er doch ontotheologisch als aus, in und durch Gott bestimmt hat) der Leere, der Nichtigkeit unterworfen ist: *têe gàr mataiôteeti hee ktísis hupetágee* (20). Paulus betont diesen Charakter einer abgründigen Unterwerfung sogar noch einmal tautologisch, dass nichts daran freiwillig, alles durch den Unterwerfenden verfügt ist, *ouch bekoúsa allà dià tòn hupotáxanta*, «non volens, sed propter eum qui subiecit». Der Unterordnende ist die wirkliche Ordnung unter allem. In dieser Subjektion durch den Ab-Grund erschennen wir alle «die Loskaufung¹¹ unseres Leibes», *téen apolútroosin toú sóματος heemóon* — «redemptionem corporis nostri» (23). Aus dem real existierenden Nihilismus heraus existieren wir darauf hin durch *Hoffnung*; diese gilt nicht dem Sichtbaren, sondern dem Unsichtbaren (25), nicht dem Vorhandenen, sondern dem quälend Abwesenden. Wir existieren von einer Instanz her, von der sich *nichts* greifen lässt. Das wird Kierkegaard aufnehmen. Doch wenn bei Marx, in den Pariser Manus.kripten, eine andere *redemptio corporis nostri*, die Wiederauferstehung des Leibes aus christlich-antichristlicher Verdrängung sich ankündigt, wo er vom Kommunismus als vollendetem Naturalismus die «Resurrektion der Natur» erwartet (MEGA I.2, 264), so unter umgekehrten Vorzeichen. Nicht Unsterblichkeit durch Aufhebung des Lebensendes ist die Perspektive, sondern Aufhebung des Todes im Leben, eines Todes, den Herrschaft, Ausbeutung und Ideologie über unsere leibliche Existenz verhängt haben. Gibt es ein Leben vor dem Tode? So lautet die subversive Frage seit Epikur, die Marx in die Form der Allgemeinheit gebracht hat.

¹¹ «Erlösung» im Sinne des Freikommens dank Zahlung von Lösegeld.

III.

Jacob Taubes¹² hat Paulus als Juden¹³ und dazu Walter Benjamins *Theologisch-politisches Fragment*¹⁴ als Paralleltext zu Röm 8,18ff gelesen. Die Herausgeber seiner Pauluslektüren haben übrigens im Register die ontotheologischen Schlüsselbegriffe «Schöpfung» und «Rufen» nicht aufgeführt. Taubes hat mit Recht die Platzierung in den «Illuminationen» moniert, wo das «Fragment» im Anschluss an die «geschichtsphilosophischen Thesen» gebracht wird. Es scheint, dass diese mindestens zehn Jahre später zu datieren sind als jenes. Doch Taubes liest Paulus von Carl Schmitts politischer Theologie her, die Wunder als Parallelen zum Ausnahmezustand (92) fasst,¹⁵ also zur Aufhebung der Verfassung und damit des Rechtsstaates im diktatorischen Gewaltstaat und der absoluten Macht seines Führers.¹⁶ Taubes verhöhnt den «feinlackierten Hofphilosophen, genannt Philo», und zieht gegen Liberale aller Zeiten zu Felde (38). In Paulus respektiert er wie Nietzsche den Macht- und Herrenmenschen und erklärt, «dass das Christentum seinen Ursprung nicht eigentlich in Jesus, sondern in Paulus hat» (57), der «die Gründung eines Volks» betreibt und sich «mit Mose» misst (58).

Nun setzt sich aber Benjamins «Fragment» diametral jeder möglichen politischen Theologie à la Schmitt entgegen. Im herrschenden Nihilismus kommt für ihn als Generalnenner aller Ansprüche, die an Politik zu stellen sind, einzig dieser in Frage: «Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.» Nicht die Verhängung des Todes, nicht die Scheidung in Freund und Feind, sondern der Unterschied von Glück und

¹² J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993.

¹³ Das Hellenistische bei Paulus sieht Taubes als bloße Tünche. Er sieht nicht, dass die hellenistische (praktische) Philosophie zugleich Auftreffstruktur und Konkurrenz für Paulus ist, eine Farbe, die, übermalt, immer wieder durchschlägt.

¹⁴ W. Benjamin, «Theologisch-politisches Fragment», *Ges. Schriften*, II.1, 203f.

¹⁵ «Der Ausnahmezustand hat für Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder in der Theologie.» (Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2. Ausgabe, München-Leipzig 1934, 49.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 11 u. 13.

Unglück ist der Angelpunkt dieses Begriffs des Politischen. Das berührt sich mit jener Linie der politischen Philosophie, die sich, nach Uwe Wesels hellichtigem Kommentar, in Deutschland, wie insgesamt in der europäischen Verfassungsgeschichte und im Unterschied zu den USA mit ihrem Verfassungsgut «pursuit of happiness», nicht hat durchsetzen können.¹⁷ Für den Philosophen der Pflicht, Kant, ist das Glück nicht nur ein unzuverlässiger Patron, sondern auch sozusagen kategorial unfähig zur Verallgemeinerung. Hegel erklärt die Momente des Glücks die Perioden des Glücks kurzerhand zu «leeren Blättern» im Buch der Weltgeschichte.¹⁸ Beim ersten Philosophenkongress nach der Machteinsetzung der Nazis, im Herbst 1933, wird der Festredner, Nikolai Hartmann, genau diese Absage dem Führerstaat einpassen.¹⁹

Frontal gegen diese Linie interveniert Benjamin. Er zehrt den theokratischen Gedanken dadurch auf, dass er an die theologische Radikalität von Paulus — Taubes nennt ihn einen «Fanatiker» (37f) — anknüpft, um im Zuge einer «mystischen Geschichtsauffassung» die Beziehung des Glücksstrebens und damit der weltlichen zur messianischen Ordnung zu dialektisieren. Hier deutet sich eine Philosophie des Glücks an.

Wenn Marx Religion als «Seufzer der bedrängten Kreatur» versteht, so nimmt er die paulinische Schilderung der «Leiden der Gegenwart» auf, das Bild der durcheinander seufzenden Schöpfung. Benjamin scheint zu spüren, dass dieses allgegenwärtige Erlösungsverlangen selber, *qua Verlangen*, erlösungsbedürftig ist. Zeugnis seiner Unerlöstheit ist es, wenn, wie in Nietzsches Gedicht, «alle Lust Ewigkeit» will. Benjamin möchte den Wunsch nach Lust und Glück dazu bringen, das Vergehen anzunehmen. Der gesunde

¹⁷ Uwe Wesel, >The pursuit of happiness. Von den Verheißungen der Demokratie<, in: *Kursbuch* 95, 1989.

¹⁸ G.W.F.Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Einleitung.

¹⁹ Vgl. W.F.Haug, «Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn», in: ders. (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Hamburg 1989, 159-87.

Menschenverstand sollte ihm darin folgen können, denn die Ewigkeit der Lust wäre von der einer Hölle nicht zu unterscheiden.²⁰ Dass der erfüllte Moment, wie man sagt, ‚am Vergehen ist‘, spricht unwillkürlich sein Wesen aus. Das Glück siedelt am Vergehen; das Vergehen wohnt dem Glück bei. Leicht gesagt, schwer getan: Wer nicht sterben kann, kann nicht gut leben; wer nicht loslassen kann, greift ins Leere.

Karl Barth²¹ begreift den paulinischen Glauben als «das reine absolute vertikale Wunder» (8), das heißt, er entmotiviert ihn in ‚weltlichen‘ Begriffen radikal. «Der leere Kanal redet von dem Wasser, das ihn *nicht* durchströmt.» (68) Benjamins paulinischer Zug, mit dem er den entscheidenden Zug gegen Paulus vorbereitet, besagt, dass «nichts Irdisches von sich aus auf Messianisches sich beziehen» kann. Wie Paulus (und Barth) bricht er damit die Brücke zwischen beiden Sphären ab, doch so, dass er sie, gegen Paulus, an anderer Stelle wieder aufbaut. Das Messianische im Sinne der Ankunft des «Reiches Gottes» meint Voll-Endung, nicht Er-Zielung. «Historisch gesehen, ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann» — gegen Schmitt und tutti quanti — «die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreichs aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn.» Die Brücke der Theokratie in die Welt des Jetzt hinein ist damit abgerissen. Die Theokratie hat hier nichts zu suchen.

Ihren vollen Sinn erhält die Verpflichtung aller Politik auf die «Idee des Glücks» durch die Einsicht in dessen dialektische Natur. Diese Einsicht macht als reflektierte wie praktizierte den Sinn von Weisheit aus; nicht selten wird sie gerade unter den ‚Einfachen‘ spontan praktiziert. Wenn das Herbeisehnen des Messias durch «Unglück, im Sinne des Leidens» durch Paulus’ «Leiden der

²⁰ Es sei denn, man ginge zurück auf lat. *aevum* oder griech. *aión*; diese Ausdrücke bedeuten zunächst «Lebenszeit», «Menschenalter» (Liddell-Scott), also durchaus innerzeitliche Dauer. Erst die platonisierend-aristotelische christliche Theologie wird daraus das Jenseits von Zeit, das Immer-Sein machen. Vgl. dazu den Artikel «Ewigkeit» in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Hamburg 1993, 1079-91.

²¹ Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Fassung. 1922, 15. Aufl. 1989, 36ff.

Gegenwart», der *patheemátoon toú nún kairoú*, bedingt ist, so lässt das Medium möglichen Glücks sich verstehen als «Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen». Denn messianisch — sowohl im Erlösungsverlangen aus Unglück, als auch im Glücksverlangen — «ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis». So heißt ja auch der Orgasmus der «kleine Tod». Der esoterische Benjamin denkt die exoterisch getrennten Ordnungen ineinander. Diese Dialektik nennt er «mystisch». Das Geheimnis der Zeit, dass wir in der Erfüllung dessen, was wir als «dauernd» erstreben, am Vergehen sind und dass wir die Momente der Erfüllung daran erkennen, dass wir in ihnen uns nicht mehr dem Vergehen entgegenstemmen,²² ist die allgegenwärtige Erfahrung, die Benjamin nutzt, um die einander entgegengesetzten Ordnungen des Profanen und des Heiligen ineinander zu denken, ohne sie, wie die Theokratie es tut, miteinander zu vermischen.

IV.

Wie ist nun aber der Widerspruch zwischen pan-energischer Gottgeschaffenheit der Schöpfung und ihrer jammervollen Unerlöstheit bei Paulus zu denken? Die Verschränkung von Theo-Ontologie und Messianismus tritt in 1 Kor 15,23-28, der paulinischen Apokalypse, hervor. Hier wird die «pantheistische» Wohlordnung der Welt unvermittelt als Einsatz des Heilsgeschehens gefasst. Die Geschichte *muss* zuende kommen, be- und vollendet werden, *damit* Gott vollends *tà pánta en pásin*, alles in allem sein kann. Der unterwerfende Gott-Herr aus Römer 8,20 tritt wieder auf, diesmal verschachtelt zur Subjektionskette mit dem unterwerfend-unterworfenen

²² Vgl. dagegen die Freikorps-Karikatur dieses Gedankens in Heideggers einverständlichem Vorlaufen-zumTode.

Jesus. Eingebettet ist dieses Stück Apokalypse in eine — im Sinne Benjamins — nihilistische Tautologie, aus der sich der Glaube verzweifelt erhebt (1 Kor 15,12-19, fortgesetzt in 29ff): Wenn nicht stimmt, woran wir glauben, ist es falsch, ist also der Glaube leer, sind wir elender dran als alle anderen Menschen. Dies wird nun widerlegt mit einer quasi-juristischen Argumentation (1 Kor 15,20-22): A) es *ist* wahr; B) es *kann nicht anders sein* («denn weil durch einen Menschen der Tod, daher auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten», *anástasis nekúrōn*. Wie in Adam alle sterben, so werden in dem Gesalbten alle zum Leben gebracht, *hōsper gár en tō Adám pántes apothnéeskousin, hoútōs kai en tōo Christōo pántes zoopoioieethéesontai* (1 Kor 22). Das Argument folgt formal dem Münchhausenmuster einer «*petitio principii*», indem der *Beweis*, an dem wir uns aus dem Sumpf herausziehen sollen, immer unser eigener Schopf, das erst *Zu-Beweisende* ist. Inhaltlich aber ist das Argument der Münchhauseniade, die im Luftschloss der Allmacht des Subjekts zuhause ist, entgegengesetzt. Das «kleine Subjekt», wie Althusser gesagt haben würde, vermag bei Paulus gar nichts in der entscheidenden Hinsicht.

Als gelte es, die Adressaten in diesen beweislosen Glauben hineinzuschrecken, folgt nun das apokalyptische Einsprengsel. *Hékastos en tōo idíoō tágmati*, «jeder in seiner Ordnung»: *aparchēē Christōs, épeita hoi toú Christōu en tēē parousía autoú*, «Erstlingsopfer der Gesalbte, sodann die des Gesalbten in seinem Kommen»; — «dann das Ende», *éta tò télos*, «wenn er das Königreich dem Gott und Vater übergibt», *hótan paradidōo tēen basileían tōo theōo kai patri*, «wenn er jede Herrschaft und jede Macht und Gewalt/Kraft vernichtet hat» *hótan katargéesee pásan archēen kai pásan exousían kai dúnamin* (24). Diese Anarchie ist die andere Seite totaler Herrschaft, «denn er muss als König herrschen bis [Gott] alle Feinde unter seine Füße legt», *deí gár antòn basileúein áchri hoú «thēe pántas toús echthroús hupō toús pódas» autoú* (25). Gleich darauf steigert Paulus diesen Gedanken zur allgemeinen Unterwerfung, als wäre schlechthin Alles

von Gott Hervorgebrachte und in seinem Existieren Gottabhängige dessen Feind (27). Zum Schluss dieser Sequenz wird «als letzter Feind der Tod niedergemacht», *éschatos echtròs katargeítai ho thánatos* (26). — Jetzt kommt etwas, das Nietzsche als «Anmerkung für Esel» bezeichnet hätte, Antwort auf einen spitzfindigen Einwand: «Wenn es aber heißt, dass alles unterworfen ist (*hupotéktai*), dann natürlich außer dem ihm alles Unterwerfenden» — *déelon bóti ektòs toû hupotáxantos autòo tà pánta; hótan dè hupotagée autòo tà pánta, tóte [kai] autòs ho huiòs hupotagésetai tóo hupotáxanti autòo tà pánta, hina ée ho theòs [tà] pánta en pásin* (28). Was anderwärts als Theo-Ontologie (Sein) dargestellt wird, ist hier das Woraufhin und Worumwillen des gesamten Prozesses, wird also ontisch negiert und dafür «messianisiert». Ernst Bloch würde diesen Modus der *Ontologie des Noch-Nicht-Seins* zurechnen.

Anschließend wird der ‚aufklärerische‘ Diskurs wiederaufgenommen und als beunruhigendes ‚Was wäre, wenn ...‘ durchgespielt in Gestalt des (vom paulinischen Standpunkt) ‚nihilistischen‘ (weil diesseitigen) Gegen-Satzes: *phágoomen kai píoomen, aúrion gàr apothnéskomen*, nämlich *ei nekroí ouk egeírontai* — «wenn die Toten nicht auferweckt werden, lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir/sind wir tot». Dieses *phágoomen kai píoomen* steht für die irdischen Glücks- und Erfüllungsgüter insgesamt, und es lässt sich darin die irdische Glückslosung par excellence erkennen. Ihre Logik ist: Dass wir morgen sterben, macht das gegenwärtige Leben wertvoller. Paulus setzt die umkehrte Logik dagegen: Dass wir erst morgen richtig leben, entwertet das heutig-hiesige Leben.

Hakt Benjamin hier ein? Die Ordnung des Profanen muss jener Hochwertung des Diesseits folgen und sich an der Idee des Glücks (einschließlich des *phagoomen kai píoomen* und der körperlichen Vereinigung) aufrichten. Trachtet nach einer politischen Ordnung, die das diesseitige Glück aller zumindest nicht behindert, ja es möglichst begünstigt, so wird euch das

Himmelreich von selbst zufallen. Nur dass nun nicht mehr, wie bei Paulus, *das Vergehen vergeht*, sondern die Ewigkeit des Vergehens als messianischer Glücksrhythmus aller Seienden angenommen wird. So sehr uns vor dem Sterben angst ist, so schwer das Loslassen-Können als zum Glück befähigende *téchnee tou biou* uns fällt, der Tod als absoluter Herr wird nicht gestützt, indem man ihm die Welt schon bei Lebzeiten ausliefert. Darum ist die Lebenskunst, wie Brecht sagt, «die größte aller Künste».²³

²³ Vgl. W. F. Haug, «Herrschaft, Dichterlob und Vergängnis. Über Pindar und Brecht», in: ders., *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, 2., erweiterte Ausgabe, Hamburg 2006, 175-209.