

Raymund Schwager SJ

Messianische Logik

Eine neue Dimension für das jüdisch-christliche Gespräch

Auch wenn im bisherigen Gespräch zwischen Juden und Christen Fortschritte erzielt wurden, so bleibt doch Paulus ein großer Stein des Anstoßes. Von jüdischer Seite sieht man in seiner Erlösungslehre und vor allem in seiner Kritik am Gesetz einen der Hauptgründe für den späteren Antisemitismus. In diesem Kontext ist die Paulusdeutung von Jacob Taubes, einem gläubigen Juden und Rabbiner, von hoher Bedeutung, der in seiner posthum veröffentlichten Arbeit „Die politische Theologie des Paulus“ mit großer Sympathie vom Apostel spricht und für den Paulus jüdischer ist als alle Reformrabbiner und liberalen Rabbiner der heutigen westlichen Welt¹.

In bewußter Abhebung von Augustinus, Luther und Barth, die Paulus vor allem aus der Sicht des existentiellen persönlichen Glaubens deuten, sieht Taubes den zentralen Punkt beim Apostel in der Frage des neuen Gottesvolks. Wie Mose im Kontext der Verheißungen an die Väter das Volk am Sinai als Volk Gottes gegründet habe, so sehe sich Paulus im Kontext des Glaubens an den gekreuzigten Messias als Gründer des neuen Gottesvolks aus Juden und Heiden.

In der Deutung des Glaubens hebt sich Taubes bewußt von Martin Buber ab, der zwei Formen unterscheidet, nämlich den Glauben als Gemeinschaftstreue im Zusammenhang eines Volkes und den Glauben an etwas (oder an jemanden). Buber hält die letztere Form des Glaubens für unjüdisch (griechisch) und schreibt sie vor allem dem Paulus zu. Für Taubes aber ist der paulinische Begriff des Glaubens nichts Griechisches, sondern etwas Urjüdisches. Er gehöre ganz zur „messianischen Logik“.

Um das, was Taubes „messianische Logik“ nennt, zu verstehen, muß man auf seine Schriftdeutung achten. Er setzt sich bewußt von der modernen wörtlichen Exegese ab, wie sie die historisch-kritische Methode pflegt und die vor allem Nietzsche ausdrücklich als Waffe gegen den Glauben eingesetzt hat. Taubes sieht sich sehr nahe bei Paulus, wenn er selber jener jüdischen Tradition folgt, die typologische Zusammenhänge zwischen dem Ritual des großen Versöhnungstags, jüdischen Märtyrergeschichten, Adamspekulationen und eschatologischen Erlösungsmythen herstellt. Aus solchen Zusammenhängen heraus sei in der jüdischen Tradition – in antitypischer Weiterführung des Isaakopfers – die Vorstellung von einem Messias ben Joseph entstanden, der als priesterlicher Messias in den Kämp-

fen der Endzeit sterben müsse, bevor der königliche Messias ben David die Ungläubigen besiege.

Eine für das Verständnis des Paulus besonders aufschlußreiche Version des Glaubens an einen leidenden, ja paradoxen Messias sieht Taubes im Sabbatianismus. Obwohl Taubes alles andere als ein Sabbatianer ist, hält er doch die Kenntnis dieser Bewegung des 17. Jahrhunderts, die Gershom Scholem in grundlegenden Arbeiten dargestellt hat², für das jüdische Verständnis des Paulus wichtiger als die Lektüre Hunderter exegetischer Bücher. Diese Extremform eines jüdischen Messianismus zeige, welche Problematik aus einer neuen Konstellation alter Themen entstehen könne.

Sabbatianismus: Der Messias als „König der Dämonen“

Das messianische Drama in den Jahren 1665/66, das an den Namen Sabbatai Zwis (1625–1676) gebunden ist, spielte sich auf dem Hintergrund der kabbalistischen Lehre von Isaak Luria (1534–1572) ab, die im Judentum eine sehr weite Verbreitung gefunden hatte und die „die klar formulierte und allgemein akzeptierte Form der jüdischen Theologie jener Zeit“³ war. Nach dem Kabbalisten aus Jerusalem und Safed, in dem das Trauma der Vertreibung aus Spanien nachwirkte, mußte Gott sich selber zurückziehen (Zimzum), um für die Schöpfung Raum zu schaffen. Dadurch konnten im leeren Raum (Tehiru) die Hypostasen der göttlichen Eigenschaften (Sefiroth) entstehen, die zusammen den Urmenschen (Adam Kadmon) bilden. Durch die Sefiroth hätte sich der unerkennbare Gott (En Sof) der unteren Schöpfung manifestieren sollen. Die Sefiroth konnten aber als Gefäße das göttliche Licht nicht halten, deshalb mißlang die Schöpfung des Urmenschen, die vollkommene Emanation Gottes. Aus den zerborstenen Gefäßen, denen immer noch Lichtfunken anhafteten, entstanden die bösen Mächte (Kelipa), und der Zorn Gottes verselbständigte sich gegen seine Schöpfung. Es trat das Chaos hervor, von dem die Exilserfahrung Israels ein Symbol ist.

Zur Überwindung des Bösen hat das irdische Israel, das nur das Exil des himmlischen Israels, das heißt der Schechina, widerspiegelt, an der Erlösung des göttlichen Lichts aus dem Exil und an der Wiederherstellung der idealen Schöpfung (Tikkun) mitzuwirken. Jeder fromme Jude soll durch die Erfüllung der Gebote der Tora das Böse vom Guten trennen: Jedes der 613 Gebote des Gesetzes restituiert einen der 613 Teile des „corpus mysticum“ des Ur-Adam. Diese Arbeit an der Wiederherstellung (Tikkun) durch Ritus, Gebot und geheimnisvolle Konzentration hat einen missionarischen und einen messianischen Charakter: „Noch revolutionärer als die Idee einer Mission ist die Preisgabe des traditionell katastrophischen Verständnisses vom Messianismus. Die Erlösung kommt nicht plötzlich, sondern erscheint als logische und notwendige Frucht der jüdischen Geschichte.“

Israels Arbeiten am Tikkun haben per definitionem messianischen Charakter. Die endgültige Erlösung ist deshalb nicht mehr vom historischen Prozeß, der ihr vorausgeht, losgelöst.“⁴

Sabbatai Zwi, der in Smyrna geboren wurde, war von der Kabbala Lurias einerseits stark beeinflusst, andererseits setzte er sich von ihrem universellen Ritualismus ab. Er konnte durch seltsame Begabungen viele faszinieren, litt aber zugleich an Zuständen, die man heute als manisch-depressiv diagnostizieren würde. Zeitweise lebte er in großer asketischer Strenge, was sein Volk und die Rabbiner stark beeindruckte. In seinen erregten Phasen hatte er messianische Vorstellungen, überließ sich aber zugleich „befremdlichen Handlungen gegen das Gesetz“ (Ausprechen des verbotenen Namens Gottes, Übertreten ritueller Gebote etc.). Sabbatai Zwi war deshalb in seiner Heimat äußerst umstritten, fand aber Anklang in Jerusalem und Ägypten.

Zu seinem Schicksal wurde es, daß ein anderer, nämlich der prophetisch begabte „Gottesmann“ Nathan von Gaza (1644–1680), ihn deutete und ihn von seiner messianischen Rolle überzeugte. Nathan war ein Asket, der beim Studium des Talmuds und der Kabbala durch visionäre Erfahrungen geleitet wurde und ebenfalls seltsame Begabungen hatte. In einer Vision, die die ganze kommende Bewegung bestimmte (Februar/März 1665), sah Nathan Sabbatai Zwi als Retter und Messias. Durch diese visionäre Eruption und durch die Begegnung mit Sabbatai integrierte Nathan das Bild vom geknechteten Messias (leidender Gottesknecht) und eine neue Glaubenstheologie in die lurianische Kabbala. Beim Zerbersten der Gefäße (Sefiroth) sei die Seele des Messias in den tiefsten Abgrund und in die Herrschaft der bösen Mächte gefallen. Der Messias hätte so ganz ins Reich des Bösen eingehen müssen, um sich daraus freizukämpfen. Die dämonische Macht, die seine Seele einhüllte, sei „nichts anderes als Jesus“⁵ gewesen. Der Messias werde aber auch diese dämonischste Macht überwinden und Jesus retten.

Auf dem Hintergrund dieser neuen Messiasvorstellung erhielt das seltsame und gegen das Gesetz gerichtete Verhalten Sabbatai Zwis eine tiefe messianische, ja eine kosmische Bedeutung. Es stelle dar, wie der Messias ins Reich des Bösen vordringe. Dadurch verändere sich auch die Aufgabe für das jüdische Volk. Wegen der universalen Dimension des Bösen sei eine bloß ethische und kultische Trennung des Guten vom Bösen nicht mehr möglich. Das eigentliche Werk Gottes, zu dem Israel berufen sei, ist nach Nathan der Glaube an jenen Messias, der nach üblicher Deutung kein Messias sein kann.

Nathan von Gaza löste durch diese Deutung von Sabbatai Zwi eine ungeheure messianische Bewegung im Judentum aus, die sich in kürzester Zeit von Palästina bis Jemen, Nordafrika, Polen und Westeuropa erstreckte und „zum ersten Mal seit der Zerstörung des Zweiten Tempels das gesamte jüdische Volk erfaßte“⁶. Es gab aber auch Widerstand. Die Mehrheit der Rabbiner in Jerusalem sah nach der Proklamation des zwielichtigen Sabbatai Zwi zum Messias in ihm einen Gottes-

lästerer, den sie exkommunizierten und den sie den türkischen Behörden ausliefern und umbringen lassen wollten. Die Muslime ließen Sabbatai Zwi zunächst aber gewähren, und die Begeisterung in den jüdischen Gemeinden überspielte allen Widerstand. Der neue Messias tat auf dem Weg nach Konstantinopel in seiner Heimatstadt Smyrna wieder „befremdliche Dinge“, die so gedeutet wurden, daß er aus mystisch-kabbalistischen Gründen öffentlich sündigen müsse. Er offenbarte sich einer begeisterten Menge als „Gesalbter des Gottes Jakobs“ und als „Erlöser Israels“ und setzte sogar „Vizekönige“ ein. Vor Konstantinopel wurde er aber von den Türken verhaftet. Im Gefängnis konnte er zunächst während Monaten große Scharen von Anhängern und Gesandtschaften aus vielen Ländern empfangen. Schließlich wurde er aber vor die Alternative Tod oder Übertritt zum Islam gestellt, und Sabbatai Zwi wurde Muslim (September 1666).

Dieser Schlag traf die messianische Bewegung tief, löste sie aber nicht auf. Nathan von Gaza und viele andere entdeckten im Schritt Sabbatais nur die logische, wenn auch unerwartete Konsequenz der Lehre, daß der Messias ganz ins Reich des Bösen eindringen müsse und sogar „König der Dämonen“⁷ genannt werden könne. In verschiedenen Varianten konnte sich deshalb der Sabbatianismus bis ins 20. Jahrhundert halten und führte zur Lehre, daß Böses getan werden müsse, um die Erlösung herbeizuführen, und daß man die niedere, die fleischliche Tora übertreten (ja verfluchen) müsse, um die höhere zu erfüllen: „Die Aufhebung der Tora ist die wahre Erfüllung der Tora.“⁸

Die „messianische Logik“ des Paulus

Psychologisch gesehen kann die Beziehung zwischen Sabbatai Zwi und Nathan von Gaza als „folie à deux“ gedeutet werden. Diese Sicht interessiert J. Taubes aber sowenig wie die Tatsache, daß der Sabbatianismus durch Weiterentwicklung kabbalistischer Vorstellungen sich weit von der Orthodoxie entfernt hatte. Er fragt vielmehr, welche jüdische Erfahrung von Gott und der Welt im Sabbatianismus angesprochen wurde, daß er einen so weiten Anklang im Judentum finden konnte. Diese Bewegung ist für ihn ein Beispiel, durch das eingefahrene Denkmuster aufgesprengt werden sollen und das eine indirekte Verstehenshilfe bietet für die Glaubenswelt eines anderen Juden, der längst vor dem Sabbatianismus aus rein innerjüdischen Wurzeln zu einer paradoxen „messianischen Logik“ vorgestoßen ist: Paulus. Der Apostel konnte zwar auf keine Kabbala zurückgreifen, um das Geschick eines gekreuzigten Messias verständlich zu machen. Taubes zeigt aber, wie im überlieferten Bild von Mose und in der Liturgie des Jom Kipur wichtige Elemente vorlagen, um zur neuen Logik zu kommen.

Mose mußte die Erfahrung machen, daß das Volk rasch vom Bund abfiel und Götzen – dem goldenen Kalb – diente. Auf analoge Weise drängte sich Paulus

durch seine Erfahrung vor Damaskus die Überzeugung auf, daß sein Volk in der Kreuzigung Jesu grundlegend versagt habe. Es hatte seinen Messias verurteilt und verworfen. Auf einer ersten Ebene reagierte Paulus nun anders als Mose. Während dieser sich mit seinem ganzen Leben bei Gott für das Volk einsetzte, wurde Paulus zunächst dazu geführt, einen Trennstrich zu einem Teil Israels zu ziehen. Taubes deutet die Worte des Mose: „Doch jetzt nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast“ (Ex 32, 32) auf dem Hintergrund des Talmud, nach dem Mose durch seinen Einsatz Gott vom Schwur, Israel zu vernichten, entbunden hat⁹.

Anders Paulus. Taubes zeigt, wie der Apostel die Tora und die Propheten benutzt, um in einer pneumatischen Deutung zu zeigen, daß Gott selber von einer Verwerfung des größeren Teils des Volkes und nur von der Rettung eines Restes gesprochen hat. So legitimiere er das neue Volk Gottes aus Juden und Heiden. Auf einer tieferen Ebene, so hebt Taubes hervor, handelte Paulus aber ähnlich wie Mose. Trotz der erschütternden Erfahrung, daß das Volk nicht mehr Gottesvolk war, hielt der Apostel unerbittlich daran fest, daß Israel die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnung, die Verheißungen und die Väter hat und daß der Messias dem Fleisch nach aus ihm kommt (Röm 9, 4f.). So wurde Paulus in einen inneren Konflikt und Zwiespalt geführt, den er nur durch eine radikale Lösung meistern konnte. Obwohl der Apostel am Ende von Röm 8 feierlich bezeugt, daß keine Macht in der Schöpfung ihn von der Liebe Gottes in Christus zu scheiden vermag, beginnt er unmittelbar danach mit dem Bekenntnis:

„Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. Ja, ich möchte selber verflucht (anathema) und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind“ (Röm 9, 1–3).

In Analogie zu Mose, der sein Leben angeboten hat, um Israel vor dem Zorn Gottes zu retten, war Paulus bereit, von Christus wieder getrennt zu werden und die Rolle des leidenden Gerechten, des Sündenbocks, zu übernehmen, um seine Brüder für Christus zu gewinnen. Diese Bereitschaft gründete in seinem Glauben, daß Jesus selber zur Sünde (2 Kor 5, 21) und zum Fluch (Gal 3, 13) wurde, um die Menschen vom Fluch des Gesetzes und vom Zorn Gottes zu befreien. Wie aber konnte es zur Vorstellung von einem Messias kommen, der unter der Sünde und dem Fluch steht?

Taubes weist in einer typologischen Zusammenschau nach, welche Verbindungslinien es zwischen dem Ritual des Jom Kippur, der Gestalt des Gottesknechts und jenem Mose gibt, der sein Leben für sein Volk eingesetzt hat. Von der Liturgie her vertritt Taubes die These, daß der Jom Kippur die Kontroverse zwischen Gott und Mose (Ex 32, 32) ins Ritual übersetzt¹⁰. Der Talmud stelle nämlich eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Ringen des Mose mit Gott und dem Versöhnungstag her. An diesem Tag stehe Israel erneut unter dem Zorn

Gottes, ja im Weltgericht. Die Opferhandlungen (Schlachtopfer- und Sündenbockritus) würden durch die Schriftlesungen eine Transformation erfahren, so daß sie zu einem weltgerichtlichen Ereignis werden, bei dem Gott von seinem Schwur der Vernichtung und Israel von seinen Gelübden entbunden werde. Gott könne sich so wieder als erbarmender zeigen. In diesem urjüdischen Kontext, der im Zusammenhang steht mit der Gestalt vom Leidensknecht und mit der Erfahrung von jüdischen Märtyrern, sei die paulinische Lehre vom gekreuzigten Messias entstanden: „Neu ist bei Paulus, daß er auch die kultische Opferung des Sündenbocks aus dem Jom-Kippur-Ritual messianisch interpretiert und mit den Vorstellungen des leidenden Messias und des Davidsohnes verbindet.“¹¹

Daß der Apostel bei seiner messianischen Deutung nicht antijüdisch war, begründet Taubes im weiteren durch Röm 9–11. Hier werde nicht die Kirche an die Stelle Israels gesetzt, sondern das Verhältnis zwischen Juden und Heiden als ein Eifersuchtsdrama beschrieben, das darauf ziele, daß ganz Israel gerettet werde. Es gebe zwar eine Feindschaft zwischen dem ablehnenden Israel und dem Evangelium; aber diese Feindschaft hebe die Liebe des erwählenden Gottes nicht auf, denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt. Die Feindschaft diene vielmehr der Rettung von ganz Israel (Röm 11, 25–32). Sie ist folglich nichts Endgültiges, sondern etwas Vorläufiges und hat von Gott her gesehen eine ähnliche Funktion wie der Sündenbock und der Gottesknecht, die unrein und zur Sünde werden, um andere zu retten.

Paulus ist für Taubes der erste Jude, der die große Intuition hatte, die Gestalt des für sein Volk eintretenden Mose, den Leidensknecht, die Liturgie des Jom Kippur, die Erfahrung mit jüdischen Märtyrern, Messias- und Erlösungsvorstellungen zu einer klaren „messianischen Logik“ zu verbinden. Gemäß dieser Logik ist der Glaube an den Messias, der kein Messias zu sein scheint, das zentrale Werk. Dieser Glaube macht den Menschen vor Gott gerecht, und nicht die Beobachtung der vielen einzelnen Gesetze, die doch nie voll befolgt werden können. Taubes sieht diesen Glauben an einen gekreuzigten Messias, durch den die Rechtfertigung kommt, im engsten Zusammenhang mit dem Glauben, daß in der Jom-Kippur-Liturgie der Fluch Gottes und seine Aufhebung rituell durchgestanden werden. Deshalb deutet er auch die universale Gesetzeskritik des Paulus nicht als Polemik gegen das Judentum, sondern als eine der verschiedenen Formen jüdischer Befreiung von einem legalistisch verstandenen Gesetz.

Ein klares Zeichen, daß die Konzentration auf das Paradoxe in der messianischen Logik und die Lehre vom Glauben, der gerecht macht, nicht antijüdisch ist, findet Taubes im oben beschriebenen Sabbatianismus, dessen Aussagen gegen das Gesetz radikaler waren als die des Apostels. Eine weitere vom rabbinischen Judentum abweichende und doch urjüdische Bewegung war nach Taubes das Judenchristentum. Er entwirft folglich durch die Integration neuer Gestalten und Bewegungen – Paulus, Judenchristentum, Sabbatianismus – ein neues und weit

komplexeres Bild vom Judentum. W.-D. Hartwich schreibt im Nachwort: „Taubes kommt es bei seiner Pauluslektüre nicht nur auf die Heimholung eines Ketzers an, sondern darüber hinaus auf ein komplexeres, weil vollständigeres (Selbst-)Verständnis des Judentums.“¹²

Taubes ist interessant, weil seine Deutung des Paulus gerade die strittigen Punkte (gekreuzigter Messias, Gesetzeskritik, Glaubenstheologie) neu beleuchtet und dadurch die üblichen Fronten zwischen Juden und Christen aufsprengt. Der jüdische Rabbiner sagt von sich selber: „Ich bin Pauliner, nicht Christ“¹³ – eine für Juden und Christen gleicherweise provozierende Aussage. Er sieht in der harten Kritik des Paulus am Gesetz im allgemeinen und am jüdischen Gesetz im besonderen keine grundsätzliche Kritik am jüdischen Glauben, sondern die Freilegung einer tieferen Dimension der Tora. Wenn die Liturgie des Jom Kippur (mit dem Sündenbockritus) im Licht von Deuterojesaja und im Blick auf jenen Mose, der vor Gott für sein Volk eintrat, erlebt und erfahren wird, dann sagt diese Liturgie nach Taubes fast das gleiche wie die paulinische messianische Logik.

Der im Talmud klar bezeugte Glaube, daß der Jom Kippur die Sünden vergibt, und der paulinische Glaube an den gekreuzigten Messias, der rechtfertigt, sind nach Taubes zwei Ausdrucksformen der gleichen jüdischen Grunderfahrung. Lev 16, wo von der Liturgie des Jom Kippur gesprochen wird, gehört wie die vielen rituellen Gesetze zur Tora. Taubes sieht folglich in der Tora selber ein Befreiungspotential, das sich gegen ein legalistisches Verständnis der Tora wendet, und für ihn ist Paulus jener Jude, der durch eine neue Zusammenschau verschiedener Themen in den Hl. Schriften Israels zum ersten Mal jene paradoxe messianische Logik ausdrücklich formulieren konnte, nach der der Zorn Gottes an einem bestimmten Ort (Jom Kippur, Kreuzigung des Messias) durchgestanden werden muß, damit die Glaubenden davon frei werden.

Dramatische gegen dialektische Deutung

Weil Taubes durch den Sabbatianismus und vor allem durch Paulus eine Dimension und eine Möglichkeit im Glauben Israels aufzeigt, die gewöhnlich nicht gesehen wird, finde ich sein Werk faszinierend. Es kann dem jüdisch-christlichen Dialog entscheidende neue Impulse geben. Dennoch stehe ich in einem zentralen Punkt kritisch zu jener Art messianischer Logik, wie Taubes sie nahelegt und wie sie – bezüglich des Gekreuzigten – auch von vielen Christen vertreten wurde. Um dies zu verdeutlichen, ist ein kurzer Blick auf den weiteren Kontext notwendig. In der jüdischen und christlichen Theologie gab es drei Grundtypen der messianischen Logik, das heißt der paradoxen Beziehung des Messias zum Bösen. Gemäß der ersten Version legt Gott selber seinen Zorn und das Böse auf den messianischen Träger. Diese Version findet sich – gestützt auf isolierte Aussagen des

Paulus – in der populären christlichen Tradition und auf subtilere Weise bei Luther, Calvin und Karl Barth (und teilweise bei Hans Urs von Balthasar). Auch Taubes, der diesbezüglich schwer zu fassen ist, dürfte zu dieser Richtung gehören: „Die Opferlogik des Jom Kippur steht in ihrer Paradoxie der messianischen Logik nicht nach. In diesem Ritual steht das göttliche Weltgericht im Zentrum. Die wichtigsten Protagonisten sind die gegensätzlichen göttlichen Affekte Zorn und Erbarmen.“¹⁴ Gemäß der zweiten Version gehen der Messias und die messianischen Träger selber ins Reich des Bösen hinein, ja sie tun das Böse. Diese Sicht findet sich im Sabbatianismus. Gemäß der dritten Version schieben die Menschen selber das Böse, mit dem sie nicht fertig werden, instinktiv auf den messianischen Träger ab und beladen ihn so mit dem Zorn.

Die erste Version, die in sehr verschiedenen Varianten erarbeitet wurde, muß auf die eine oder andere Weise mit einer Dialektik zwischen verschiedenen Eigenschaften Gottes rechnen. Das Böse und seine Überwindung drohen so letztlich zu einem Prozeß im Absoluten selber zu werden. Bei Augustinus, Luther, Barth, vor allem aber in der Kabbala gab es Ansätze, und der spekulative Karfreitag von Hegel hat diese Tendenz auf den Begriff gebracht. Die zweite, die sabbatianische Version, die darauf tendiert, Gut und Böse zu identifizieren, ist letztlich nihilistisch, wie G. Scholem in seiner Studie „Erlösung durch Sünde“ gezeigt hat. Gemäß der dritten Version, die bei Deuterocesaja anklingt und die auch die neutestamentliche ist, gibt es keine Identität zwischen Gut und Böse und auch keine Dialektik zwischen verschiedenen göttlichen Eigenschaften, sondern eine Dramatik zwischen mehreren freien Akteuren. Was als Zorn Gottes erscheint, entspringt in Wahrheit dem untergründigen und kollektiven Handeln der sündigen Menschen. Von ihnen wird der messianische Träger zum Fluch gemacht.

Im Zusammenhang mit der Frage, wer den messianischen Träger zur Sünde macht, stellt sich zugleich die noch zentralere Frage nach der Überwindung des Bösen. Wie kann aus der paradoxen Beziehung des Messias zur Sünde etwas Gutes kommen? Martin Buber spricht von einem „Messianismus der Kontinuität“¹⁵ und meint damit, daß im Glauben der Chassidim die Nähe der Gottesherrschaft von Generation zu Generation je neu erfahren wird. Auf die messianische Logik angewandt würde dies bedeuten, daß Israel in seinen Märtyrern und in den Leiden des ganzen Volkes immer wieder von neuem den Zorn Gottes durchzustehen hat, um so auch seine Barmherzigkeit zu erfahren. Bei dieser Sicht bleibt aber letztlich offen, wieso zum Erfahren der Güte das Erleiden des Zorns gehört. Das Unverständliche wird in diesem Fall, wie Buber dies ausdrücklich tut, auf die Ebene Gottes verlegt: „Gott übt an uns nicht Barmherzigkeit und Gnade allein, es ist furchtbar, wenn seine Hand auf uns fällt, und was uns da geschieht, das steht nicht etwa neben Barmherzigkeit und Gnade, es ist ihnen nicht gleichgeordnet, das Letzte gehört hier nicht zum Attribut der Gerechtigkeit – es ist jenseits aller Attribute: es ist eben das Geheimnis, und ihm ist nicht nachzufragen.“¹⁶ Gegen-

über diesem himmlischen Geheimnis gilt es auf Erden, im Gehorsam den ständigen Kreislauf von Schuld und Sühnung (Buße) auszuhalten und dabei sich immer wieder ins unverständliche Leiden zu fügen.

Eine solche Sicht hat insofern etwas Beeindruckendes, als sie sich offen und mutig den harten Erfahrungen des menschlichen Lebens stellt, und dennoch eine Hoffnung kennt. Die Gefahr liegt aber nahe, daß das Leiden zum Selbstzweck wird. Eine solche Sicht scheint mir deshalb gegenüber den Angriffen eines Nietzsche oder Freud wehrlos zu sein, die beide entschieden darauf zielten, die Sünde aufzulösen. Solange die Menschen vom Gefühl der Verantwortlichkeit durchdrungen seien, werde in alles hinein – so Nietzsche – das Verlangen nach Vergeltung und Rache getragen. Daraus entstehe ein unheilvoller und grausamer Kreislauf von Schuld und Vergeltung (Sühne/Rache). Taubes sieht diese Kritik und das Positive in ihr: „Es ist bei Nietzsche ein tief humaner Impuls gegen die Verstrickung von Schuld und Versöhnung, auf der die gesamte paulinische, aber auch schon alttestamentliche Dialektik beruht.“¹⁷

Taubes beeindruckt durch seine Ehrlichkeit. Obwohl er sich als gläubiger Jude und als Pauliner versteht, deckt er von Nietzsche und Freud her bei Paulus und in den Schriften Israels eine Problematik auf, bei der ich nicht mehr sehe, wie er sie selber wirklich lösen kann. Er spricht von einer „Dialektik“ in der Bibel; gerade deshalb dürfte er aber in eine Problematik geraten, die aus seiner Perspektive unlösbar wird. Wo es Dialektik gibt, dort schlägt Erbarmen in Zorn (Vergeltung, Sühne) um, und daraus entsteht wieder ein Erbarmen, das erneut zu Zorn führt. Bei dialektischen Bewegungen bleibt ein Wurm, der alles zernagt, wie Nietzsche und Freud klar gespürt haben. Ich meine aber, daß Paulus anders zu verstehen ist, nämlich nicht dialektisch, sondern dramatisch, und zwar vom dramatischen Geschick Jesu her, wie es in den Evangelien dargestellt wird.

In seiner Basileia-Botschaft hat Jesus Gott als einen Vater verkündet, der sich im mütterlichen Erbarmen allem Verlorenen zuwendet, und er hat eine Vollkommenheit aufgezeigt, die darin besteht, nicht nur die Freunde, Wohltäter und Stammesgenossen, sondern auch die Feinde zu lieben. Mit dieser Botschaft hat er aber zunächst keinen wirklichen Erfolg gehabt, sondern eine tiefe Auseinandersetzung geweckt. Im dramatischen Konflikt schien es zunächst, daß er sich nun selber Feinde schuf und – im dialektischen Gegenschlag zu seiner ersten Botschaft – einen ebenso harten Gott der Rache (Hölle) verkündete. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung wurde er zum Objekt der Verurteilung und der tötenden Gewalt, und hier zeigte sich nun das Entscheidende. Auf alles Böse, das ihm angetan wurde und das auf ihn einstürmte, reagierte er nicht mit Verfluchung und Gegengewalt, sondern er betete für seine Feinde: „Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter“ (1 Petr 2, 23). Der gerechte Richter, sein himmlischer Vater, hat ihn aufgeweckt und sich damit ganz zu seinem Verhalten bekannt.

Im Geschick Jesu gab es keine Dialektik, wohl aber intensivste Dramatik, eine Interaktion zwischen verantwortlichen Akteuren. Auf seine Botschaft haben die Menschen aus eigener Entscheidung reagiert und ihn mit dem Bösen beladen. Er antwortete seinerseits auf dieses erlittene Geschick in voller Freiheit, indem er die Verurteilung und Gewalt durch fürbittendes Gebet, Verzeihen und liebende Hingabe überwand und ins Positive wendete. Es gab keinen dialektischen Umschlag zwischen göttlichen Eigenschaften. Jesus setzte vielmehr eine freie Tat, durch die er das Böse mit Gutem beantwortete, und sein himmlischer Vater bekannte sich ebenfalls in freier Tat zu ihm¹⁸.

In der Art und Weise, wie der Glaube Israels an allen geschichtlichen Erfahrungen, an allen erhofften Träumen und an allen erlittenen Grausamkeiten festgehalten hat, sehe ich etwas Einmaliges. Dieser Glaube hat keine der widersprüchlichsten Erfahrungen überspielt und keine verdrängt. Deswegen mußte Gott diesem Glauben immer wieder als lebensspendender Vater und Fels des Heils, aber ebenso als unbegreiflich zorniger Gerichtsherr erscheinen. Das Neue Testament hält mit gleicher Intensität an den realen Erfahrungen fest, und deshalb scheint sich überall in der Bibel eine Dialektik anzubahnen. Das Verhalten des Leidensknechts, vor allem aber das Verhalten Jesu durchbrechen jedoch klar diesen Anschein. Sie zeigen vielmehr, daß es eine Liebe gibt, die sich durch keine Wechselfälle des Lebens brechen und durch keine bösen Mächte besiegen läßt. Der Glaube an den gekreuzigten Messias bedeutet folglich, einerseits an der unmittelbaren Erfahrung mit ihrer vollen Widersprüchlichkeit (Lebenshoffnung und brutale Tötung) voll festzuhalten und andererseits dennoch zu glauben, daß es in der Geschichte eine Kraft der Liebe gibt, die alles Böse bereits besiegt hat. Da das Dunkle nach dem Zeugnis der Geschichte so mächtig ist, daß es auch das Gute immer wieder zu bösen Reaktionen zu verleiten vermag, muß jene Liebe, die diesen tödlichen Versuchungen restlos widerstehen konnte, letztlich eine gott-menschliche sein.

ANMERKUNGEN

¹ J. Taubes, *Die Polit. Theol. d. Paulus*, hg. v. A. u. J. Assmann (München 1993) 22.

² G. Scholem, *Sabbatai Zwi. Der myst. Messias* (Frankfurt 1992); ders., *Judaica 5. Erlösung durch Sünde* (Frankfurt 1992). ³ Scholem, *Sabbatai Zwi* (A. 2) 46. ⁴ Ebd. 67. ⁵ Ebd. 306. ⁶ Ebd. 786. ⁷ Ebd. 789.

⁸ Scholem, *Erlösung* (A. 2) 61. ⁹ Taubes (A. 1) 45. ¹⁰ Ebd. 47–55.

¹¹ W.-D. Hartwich u. a., *Nachw.*, ebd. 155. ¹² Ebd. 145. ¹³ Taubes (A. 1) 122.

¹⁴ Hartwich (A. 11) 157. ¹⁵ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (Zürich 1950) 79.

¹⁶ Ders., *Nachahmung Gottes: Werke*, Bd. 2 (München 1964) 1065. ¹⁷ Taubes (A. 1) 121.

¹⁸ Ausführlicher: R. Schwager, *Jesus im Heildrama* (Innsbruck 1990).