

Ekkehard W. Stegemann

Das unaufhebbar Befremdliche am Menschlichen. Einige Gedanken über Humanismus und Christentum

Man möchte sagen, dass der Mensch „glücklich“ sei, ist im Plan der „Schöpfung“ nicht enthalten. (S. Freud)

I.

Humanismus und Christentum stehen – historisch betrachtet – in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Sie konvergieren beträchtlich, ganz allgemein gesprochen, zumal in dem Bemühen, das Leben des Individuums wie das der Gesellschaft gerecht und menschenwürdig zu gestalten. Doch unterscheiden sie sich nicht nur hinsichtlich der Traditionen, aus denen sie ihre Maßstäbe des Menschlichen ableiten, sondern auch hinsichtlich der Verbindlichkeit, die ihnen zukommt. Unterliegt die Überlieferung humanistisch eher dem Maßstab der vernünftigen Lebenskunst, so ist sie christlich, weil letztlich Gottesrecht, „nur“ der Auslegung und Applikation zu unterziehen. Die Moderne hat hier jedoch erhebliche Diffusionen bewirkt. Die Normativität der christlichen, insbesondere der biblischen Symbolwelt ist allenfalls noch fragmentiert präsent; und christliche Ethik muss sich gleichfalls Rationalitäts-, Begründungsverfahren stellen. Aber auch der Humanismus hat an Glaubwürdigkeit verloren. Die Enttäuschungen, die das letzte Jahrhundert den nach Menschlichkeit Fragenden, christlicher und humanistischer Tradition, gebracht hat, sind beträchtlich. Wie Ungeziefer sind Menschen vernichtet worden, als Ungeziefer zuvor schon definiert. Haben wir bessere Aussichten für unser neues Jahrhundert? Das monströse Böse, das Destruktive und Chaotische, verbunden mit einem absolut perversen apokalyptischen Eliminierungswahn ist jedenfalls nicht verschwunden. Misstrauen gegenüber dem Menschlichen, insbesondere in seiner vergesellschafteten Form, ist in christlicher wie in humanistischer Tradition durchaus geboten. Für letztere kann schon Sigmund Freud Zeugnis geben, angefangen mit seiner Schrift *Die Enttäuschung des Krieges* von 1915 und bis hin zur skeptischen Gesamtanalyse der Kultur in *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930, welchem Werk wir das Motto dieses Artikels entnommen

haben. „Es ist immer möglich“, so schreibt er hier auch, „eine größere Menge von Menschen aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrig bleiben.“¹

Obwohl Christentum und Humanismus also durchaus auch im Misstrauen gegenüber dem Menschlichen konvergieren, möchte ich versuchsweise behaupten, dass – typologisch gesehen – verbunden mit der christlichen Tradition schon immer ein prinzipieller Argwohn gegenüber dem Menschlichen, näherhin dem Befremdlichen am Menschlichen, der Triebstruktur, waltete und so vermittelt in der westlichen Kultur weiterwirkt, ein „Unbehagen in der Kultur“, das aus dem Dilemmatischen der Kultur angesichts der unüberwindbaren Natur des Menschlichen herrührt. Diesem steht mit der humanistischen Lebenskunst ein Entwurf gegenüber, der dem Menschlichen letztlich zutraut, nicht nur den primitiveren Seiten des Daseins im Gebrauch der Vernunft Schranken zuzuweisen, sondern auch einem Ideal von Humanität sich anzunähern, das keineswegs überzeitlich, im Prinzip aber universalistisch ist.

Die folgenden Gedanken beschränken sich darauf, diese historische Bruchlinie zwischen Humanismus und Christentum zu beschreiben, und zwar konzentriert auf die biblische Perspektive darauf. Sie vermuten, dass dieser Riss insbesondere durch die esoterisch-apokalyptische Tradition der christlichen Bibel verursacht wurde. Diese Strömungen des frühen Christentums, denen durch die Kanonisierung gerade der ihnen sich verdankenden neutestamentlichen Schriften eine eminent einflussreiche Repräsentanz gesichert wurde, sind gegebenenfalls aber immer neu rezipierbar gewesen und so, wenn auch uminterpretiert, wirkmächtig geworden. Gewissermaßen transportiert das Christentum mit dem Glanz der Heiligkeit versehen ein anarchisches Potenzial von „Unbehagen in der Kultur“ in seinem Kanon, das aller, auch ironisch-skeptischer Kultivierung der Selbstsorge ein Krisenbewusstsein von Welt – und das meint (fast) immer die Welt der Menschen – entgegengesetzt. Freilich, es transportiert zugleich anderes, insbesondere im ersten Teil seiner Bibel, das gerade auch dem esoterisch-apokalyptischen Radikalismus widerstreitet. Und es verbindet sich vor allem mit dem katastrophischen Bewusstsein dialektisch nicht nur eine Hoffnung auf Rettung, auf Erlösung, sondern ein Mythos – eine Illusion, wie Freud sagen würde – von geschehener Erlösung. Diese Spannung zwischen katastrophischer Welterfahrung und (nicht nur utopischer) Erlösungsvorstellung bleibt im Christentum prägend und bestimmt trotz aller Verwandtschaft mit der messianischen Idee im Judentum das Besondere und Diffe-

¹ S. Freud, Studienausgabe Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, hg. von A. Mitscherlich u.a., Frankfurt a. M. 2000.

rente an ihm.² Seine Wirklichkeitsdeutung ist heute unter bestimmten Umständen allerdings so weit fragmentiert, dass die katastrophische Geschichte der Menschheit selbst der postulierten Erlösung widerstreitet, unheilbar, nicht aufhebbar erscheint, sondern allenfalls beendbar. Das ist nicht nur nicht glückverheißend, sondern auch Ausdruck einer Skepsis, die die Kultur selbst betrifft. Das Barbarische lässt sich nicht einfach (mehr) auf die Natur des Menschen abschieben. Der Kultur selbst ist Barbarisches inhärent. Aber gerade deswegen stellt sich die Frage nach Rettung, Erlösung. Als Postulat einer praktischen Vernunft gibt diese Erlösung das Ziel vor, dass das Grauen nicht das letzte Wort haben darf. Ob es dieses Ziel je einmal geben wird, ob die Dinge an ihrem rechten Platz stehen und etwas Vollendetes zustande kommt, wie der Glaube meint, weiß die praktische Vernunft jedoch nicht.

II.

Der Humanismus der Renaissance, derjenigen Epoche, mit der dieser Begriff historisch verbunden wird, steht paradigmatisch für das spannungsvolle Verhältnis zum Christentum, jedenfalls zu Teilen von ihm. Im Rückgriff auf nichtchristliche, insbesondere griechische und römische Traditionen der Antike, manchmal aber auch und namentlich in Italien auf jüdische, zumal kabbalistische Tradition, suchten die Humanisten bekanntlich nach einer Menschenwürde, die sich nicht einfach ihrer christlich-kirchlichen Bestimmtheit unterstellen, sondern individuell wahr und zugleich universal sein wollte. Als Gelehrten- und Bildungsbewegung war der Humanismus mit der Theologie, wie zumal Erasmus zeigt, und insbesondere mit der reformatorischen Bewegung wahlverwandt, was nicht nur Melanchthon, sondern insbesondere die Schweizer Reformation deutlich machen kann, welche recht eigentlich von Humanisten ausging.³ Doch mit dem reformatorischen Aufstand gegen alle kirchlichen Vermittlungen des Göttlichen und des Menschlichen, von Natur und Gnade, und mit ihrem radikalen Misstrauen gegenüber jeglichem Anspruch auf letzte Sicherheit im Menschlichen vertrug sich der Humanismus kaum. An einer Lebenskunst interes-

² Vgl. dazu A. R. Bodenheimer, *Der Alte und das Kind: über jüdische und christliche Identität – und den Mut, sich dazu zu bekennen*, in: *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, hg. v. Chr. Kurth und P. Schmid, Stuttgart 2000, 124–137; E. Stegemann, *Der Leib des Menschen und die Gestalt der Gottheit. Inkarnation im Christentum versus Exkarnation im Judentum*, in: *Reden über die Stummheit. Festschrift zum 75. Geburtstag von Aron Ronald Bodenheimer*, hg. von U. Hoffmann und H.-U. Weber (Hörgeschädigten Pädagogik Beiheft 42), Heidelberg 1998, 141–157.

³ Vgl. G. W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen und Zürich 1979.

sirt, in welcher der gebildete Christ und nicht einfach der Fromme das Ideal darstellte, war etwa Erasmus trotz aller Skepsis überzeugt, dass eine Vergeistigung im Leben zu erreichen ist, die es erlaubt, von der intelligiblen Welt zum Unsichtbaren aufzusteigen und dabei die primitiveren Aspekte irdischer Existenz, die Natur, zu zähmen. Gerade das Mönchtum mit seinen asketischen und geistigen Leistungen schien ihm darum als der angemessene, der „epikureische“ Weg, diesen Frieden mit sich und den höheren Kräften zu erreichen. *Die philosophia christiana* sollte für Erasmus das Befremdliche am Menschlichen, das Barbarische, durch Vergeistigung aufheben. Und noch dort, wo die Heilige Schrift sich selbst befremdlicher Geschichten bedient, wird sie durch Allegorisierung auf ihren eigentlichen, geistlichen und vernünftigen Sinn hin ausgelegt. Der Mensch ist schwach, aber Erasmus zeigt mit Paulus, der ihm als Vater der christlichen Philosophie gilt, „einen höheren Weg“. „Sorge also dafür“, so mahnte er, „dass du Geist bist.“⁴

Der Gegensatz zu Luther könnte in dieser Hinsicht kein größerer sein. Die Kluft zwischen ihnen demonstriert etwa der Streit über die Willensfreiheit. Auch wenn man das Verhältnis von Humanismus und Reformation (in Deutschland) nicht einengen sollte auf diesen Disput, wird doch an ihm eine wichtige Differenz sichtbar. Der von antiker, insbesondere epikureischer Selbsttechnik und Lebenskunst beeinflussten Auffassung Erasmus', wonach es in Dingen der rechten christlichen und so auch der moralischen Lebensführung vor Gott darauf ankomme, die Willensfreiheit zu bewahren, indem man die Mitte zu halten habe zwischen Vermessenheit und Verzweiflung, wird von Luther entgegengehalten, dass es keine neutrale Mitte vor Gott gibt, weil der Mensch immer Sünder und Lügner sei und Gerechtigkeit und Wahrheit allein Gottes eigenes Werk der Gnade am Menschen.⁵ Es ist – gesehen aus der Perspektive Gottes, die Luther in der Schrift und insbesondere bei Paulus enthüllt fand – die Sünde, die die Weltwirklichkeit bestimmt und den Abgrund zwischen Gott und dem Menschen aufreißt, und es ist die Gnade Gottes, die ihn überbrückt, aber zeitlich letztlich nicht aufhebt. Es bleibt zeitlich, irdisch beim *simul iustus ac peccator*, beim Sündersein *in re* und beim Gerechthein *in spe*. Ohne Sünde, ohne Schuldgefühl, keine Gnade, ohne den sich rettungslos als Sünder begreifenden Menschen kein erlösender Gott oder, was dasselbe wäre, nur ein lächerlicher Gott, ein *ridiculus Deus* (Luther, WA 18,718,17).

⁴ Vgl. H. Bornkamm, Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 21961, 36–54.

⁵ Vgl. dazu G. Ebeling, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: *ders.*, Lutherstudien III, Tübingen 1985, 44–73.

III.

Der Radikalismus in der Anthropologie Luthers mag dessen von mittelalterlicher Poenitentztheologie geprägter Mentalität zugerechnet werden, die quer zu den urbanen Modernisierungsvorgängen in der Renaissance liegt. Diese Anthropologie nimmt jedoch zugleich eine biblische, insbesondere paulinische Linie apokalyptischen Welt- und Menschenverständnisses auf, die ihrerseits schon quer zu antiker Lebenskunst, das heißt zu den verschiedenen Konzeptionen von Glück und Moral, Tugend und rationaler Lebensführung stand⁶ und an die wiederum Erasmus anknüpfte. Gelingendes, ja, geglücktes, letztlich erfülltes, gutes Leben, *eudaimonia*, ist danach zum Beispiel ebenso möglich wie Lust und Begehren legitim sind, jedenfalls sofern sie vernunftgemäß gebraucht werden. Die Selbsttechniken antiker philosophischer Lebenskunst variieren zwar, aber sie versprechen doch dem philosophischer Anleitung Vertrauenden einen Nutzen, eine positive Bilanz, nämlich etwa dass letztlich die Lust die Unlust und sogar den Schmerz überwiege, dass das Glück das Unglück überwinde und die Vernunft den Affektensturm beherrsche. Gewiss, es gibt das Zerbrechen des Optimismus im Tragischen, aber dieses nur als einzelnes Geschehen und zur kathartischen Didaktik wendbar. Es gibt die monströse Tat im Affekt, aber nur *per nefas*, das heißt in Verkennung der vernunftmäßigen Möglichkeiten des Glücks und in dem Schwachwerden angesichts der Leidenschaften. Sich vom leidenschaftlichen Affekt überwältigen zu lassen, wie Medea, ist möglich, aber – wie wir noch sehen werden – gleichwohl unvernünftig und darum nicht unvermeidbar.

Davon unterscheidet sich nun Paulus geradezu himmelweit, buchstäblich. Denn wie ihm Lust und Begierde überhaupt als die Wurzel der Sünde und des Verderbens gelten, so kann er sich Leben, das heißt für ihn allerdings: ewiges, vom Irdischen und Vergänglichlichen entbundenes Leben, nur in der Erlösung vom begehrenden Körper des Fleisches und dessen Verwandlung zu einem begierdelosen, himmlischen Leib vorstellen. Glück ist kein Ziel des Handelns für ihn; selbst das griechische Wort für Glück, *eudaimonia*, das Hauptwort des griechischen Ideals, sucht man in seinen wie den neutestamentlichen Schriften insgesamt wohl nicht zufällig vergebens. Der Mann ist streng und – weithin – humorlos, so scheint es. Aber es könnte auch, ohne dieses Urteil aufzuheben, so gedeutet werden, dass sein Dazwischensein, seine minoritäre Existenz als Diasporajude wie als Teilnehmer griechisch-römischer Bildung, dass also die „Segnungen“ der Assimilation ihn hellsichtiger gemacht haben als andere, hellsichtiger insofern,

⁶ Vgl. dazu C. Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998; P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt 1999.

als er gerade die Glücksversprechungen seiner Umwelt in der Beobachtung der Wirklichkeit nicht zu einer positiven Bilanz addieren konnte – nicht zuletzt wegen der unvergessbaren katastrophischen Gewalt, die sie im Römischen Reich ständig begleitete. Das Tragische, das Verhängnishafte der Schuld, der Fluch der Sünde ist das Schicksal der unerlösten Menschheit insgesamt für Paulus, wie wir noch ausführen werden. Und nur Gott kann davon befreien und das heißt: erlösen. Dass dieses Paulus auch noch einmal von einem unapokalyptischen Judentum unterscheidet, sei freilich ebenso erwähnt.

IV.

Mit den Apologeten, die seit der Mitte des 2. Jahrhunderts das Christentum als die wahre Philosophie darzustellen sich bemühten, beginnt ein Prozess der Aneignung antiker Philosophie als Mittel für eine christliche Lebenskunst, durch deren Vermittlung Erasmus wiederum die antike Lebenskunst legitim und christianisierbar erschien.⁷ Doch bleibt, wie etwa Chrysostomus und Augustin deutlich machen, weiterhin eine Spannung bestehen, die sich in immer neuen Variationen zwischen christlicher Adaption und Abwehr bis hin zur Abwertung antiker Lebenskunst äußert.⁸ Augustins philosophisches Konzept hält darum durchaus ganz unpaulinisch und durchaus ganz plotinisch, also in griechisch-römischer Tradition, für grundlegend *beatos nos esse volumus* (De beata vita 2,10). Das Glücklichein fordert er auch wie antike Lebenskunst auf Dauer ein, allein, nicht auf die des vergänglichen Lebens, sondern auf ewig, weswegen das Glücksversprechen der Philosophie eigentlich nichts nützt, sondern nur Gott allein, der Ewige und Unveränderbare, diese Permanenz versprechen kann. Dauer, Ewigkeit des Glücks zu wollen, ist das christliche Legat in der Legierung apokalyptischer Weltflucht mit der Lebensbejahung der Popularphilosophie. Doch genau in der Deutung der Erfahrung einer monströsen Kehrseite des Menschlichen, gesellschaftlich wie individuell, als einer konstitutiven Unfähigkeit zum gelingenden Leben, zu letztem Glück und ausschließlich Gutem liegt die Differenz zur antiken Lebenskunst und ihrer Deutung der Wirklichkeitserfahrung. Diese Befremdlichkeit des Menschlichen ist nicht durch vernünftige Technik des Selbst beherrschbar, sondern nur durch eine Intervention von außen aufhebbar, die zugleich eine Verwandlung des Menschlichen bedeutet, eine Neuschöpfung, die nicht mehr der *conditio humana* unterliegt. Wahre Humanität ist hier paradoxerweise nur transhuman denkbar. Auch da wirkt Paulus fort.

⁷ Vgl. E. Stegemann, Paulus und Sokrates, in: Der fragende Sokrates, hg. von K. Pestalozzi, Stuttgart und Leipzig 1999, 115–131.

⁸ Vgl. Horn, a.a.O. (Anm. 6), 223ff.; Hadot, a.a.O. (Anm. 6), 273ff.

V.

Schon wegen dieser Spannungsbreite in christlichen Konzepten wird man Foucaults Entgegensetzung von antiker „Kultur des Selbst“ und christlicher Fremdbestimmung kaum einfach übernehmen können, zumal er der letzteren, repressiven Tendenz auch den Humanismus subsumiert.⁹ Gleichwohl gibt es mehr als nur eine *particula veri* in Foucaults Beschreibung, wenn auch nicht unbedingt in seiner Wertung im Rekurs auf antike Selbstsorge. Den von Foucault postulierten Gegensatz zwischen einem präskriptiven jüdisch-christlichen Moralbegriff, der Unterwerfung unter ein göttliches oder staatliches Gesetz fordere und Strafe androhe, während die antike Selbstkultur nur selbstauferlegte Gebote kenne, wird man zu modifizieren haben. Gesetze, staatliche und manchmal auch göttliche, kennt nämlich auch die griechisch-römische Antike, und sie sind immer strafbewehrt, repressiv und polizeilich und tendieren zu einem normativen, allgemeingültigen Charakter. Insbesondere steht die römische Rechtskultur der jüdisch-christlichen Schuldkultur durchaus nahe, indem sie Strafe oder Beschämung über den, der Unrecht tut, verhängt.¹⁰ Nur für das Goldene Zeitalter erwartet Ovid bekanntlich ein spontanes Recht tun, das der Drohung des geschriebenen Gesetzes nicht bedarf. Und prudentielle Aspekte kennt auch der Umgang mit dem Gottesrecht. Deswegen sind bei allen Differenzen zwischen jüdischer Toralehre und griechisch-römischer Lebenskunst die Gemeinsamkeiten nicht zu übersehen.¹¹

Freilich gibt es einen grundlegenden Unterschied. Er beruht darauf, dass die Tora, die göttliche Weisung vom Sinai, ein Gottesrecht nicht nur im staatlichen, politischen, und privaten Recht stipuliert, sondern auch alle anderen Bereiche des Lebens, den des öffentlichen Kultes ebenso wie den Raum privater Moralität, der Speisegebräuche, der Religiosität usw. umfasst¹², mithin auch den Bereich, den die griechische Kultur der philosophischen Lebenskunst und ihrem begründeten Rasonieren über das vernünftige Wollen freigegeben sieht. Und dieses Gottesrecht transzendiert ganz entscheidend die Vernunft. Es ist, als Grundlage eines Bundes zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel gedeutet, die Setzung eines normativen Verhältnisses, das dem Einzelnen wie dem Volk einen Status

⁹ Vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt 1986; *ders.*, Die Sorge um sich, Frankfurt 1986.

¹⁰ Vgl. *A. Wlosok*, Nihil nisi ruborem. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur, in: *dies.*, Res humanae – res divinae. Kleine Schriften, hg. von *E. Heck* und *E. A. Schmidt*, Heidelberg 1990, 84–99.

¹¹ Vgl. *B. Cohen*, Jewish and Roman Law. A Comparative Study, 2 Bde., New York 1966.

¹² Vgl. *F. Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992; *R. Rendtorff*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2, Thematische Entfaltung, Neukirchen 2001, bes. 61ff.

vor Gott vorschreibt, in dem jeder Einzelne und Israel als Volk insgesamt durch Recht und Gerechtigkeit, ja, priesterliche Reinheit und Heiligkeit sich auszuzeichnen haben, und zwar in den vielfältigsten Lebensbereichen, nicht nur im Kult. Gewiss, die Tora enthält zugleich Mittel, die Verfehlungen dieses Anspruchs unter Umständen zu beheben, und zwar, solange der Tempel Bestand hat, insbesondere kultische, danach nur ethisch-moralische. Doch entscheidend ist: Alle Lebensvollzüge finden *coram deo*, finden statt vor einer extramundanen, unparteilichen göttlichen Instanz, deren Bilanz im Zweifelsfall anders ausfällt als die, welche die sichtbare eigene Lebenskunst erreicht.

Der Grundsatz des Gottesrechts, dass es gerecht zugehen muss auf der Welt, ist insofern undiskutierbar, als Gott dem Menschen in der Tora gesagt hat, was er von ihm fordert, damit es ihm gut gehe und er lange lebe. Doch hat dieses „Tat-Folge-Schema“ eine Achillesferse. Schon Kohelet, der skeptische Prediger Salomo, hat sie formuliert: „In meinen Tagen voll Windhauch habe ich beides beobachtet: Es kommt vor, dass ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, dass einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat“ (Koh 7,15). Aber gerade dafür gibt es die letzte, extramundane Instanz, die nicht nach dem richtet, was vor Augen liegt, wohl nicht für Kohelet, diesen hebräischen Epikureer, jedoch für den *mainstream* biblisch-jüdischer Tradition. Im Zweifelsfall muss darum der innergeschichtlich nicht aufgehende Grundsatz postmortal durchgesetzt werden. Das Chaos der geschichtlichen Ereignisse hat nicht das letzte Wort. Trotz aller deprimierenden Welterfahrung, trotz der hohen Anfälligkeit für die Frage der Theodizee, setzt die biblische Religion darauf, dass Gott das letzte Wort spricht und dass dies ein Wort der Gerechtigkeit ist. Setzt antike philosophische Lebenskunst auf das Zuträgliche, das beherrschtes und vernünftiges Leben im *mixtum compositum* der Zweideutigkeiten und Spannungen des Menschlichen erreichen kann, so zielt das Gottesrecht der Tora auf eine letzte Eindeutigkeit der vielfältigen Relationen des Menschlichen vor Gott, die deren Verfehlungen durchaus einbezieht, aber als solche nicht vergessen werden. Wenn Verfehlungen vorliegen, soll ihrer zwar nicht gedacht werden, vor allem Gott soll ihrer nicht gedenken. Aber ungeschehen zu machen sind sie nicht; auch die Erschlagenen bleiben ja erschlagen.

VI.

Den theozentrischen Blick auf die Wirklichkeit verschärft noch die jüdische Apokalyptik in der Bedrohung des Gottesrechts während der Krise des Hellenismus.¹³ Nicht nur die Erfahrung mit dem Hellenismus in seiner Zwangsgestalt, sondern auch mit den hellenistischen Modernisierungsbestrebungen, die – allerdings als Abfall gedeutet – in den eigenen Reihen ihre Vertreter gefunden haben, hat zumal in konservativen Kreisen der jüdischen Gesellschaft im Land Israel erheblichen Widerstand gefunden. Die intellektuelle Variante davon hat die Ohnmacht des Gottesrechts auch nicht nach der Gewinnung der Eigenstaatlichkeit unter den Hasmonäern ignorieren können. Sie sieht, einen „Rest“ ausgenommen, ein endgültiges Walten göttlicher Talion gegenüber geschichtlicher Schuld und Unschuld in mythischer Inszenierung voraus. Was in der Gegenwart am Schicksal der Menschen nicht ohne weiteres ablesbar ist, wird ein endzeitliches Gericht aufdecken und bestrafen, und das gilt als mehr oder weniger nahe bevorstehend. Am strengen Maßstab des Gottesrechts vollzogen, setzt dieses Gericht die Schuldfähigkeit, also die Erfüllbarkeit der göttlichen Forderungen der Tora, ebenso voraus, wie es Rettung nur den Würdigen verheißt. Deswegen trifft dieses Gericht auch unvermeidbar in Israel selbst seine Auswahl. Denn das Zunehmen der menschlichen Bosheit und des gesellschaftlichen Chaos wird ebenfalls hier sichtbar, weswegen Rettung nur für wenige möglich ist, wobei diese Rettung zugleich zu verstehen ist als Versetzung in einen neuen Äon angesichts des katastrophischen Untergangs des alten. Die Apokalyptik sieht einen Ausweg, aber nur jenseits der „ersten Schöpfung“ und ihrer Negativitäten.

Die urchristliche Variation der jüdischen Apokalyptik verbindet sich im paulinischen Entwurf zumal mit einer radikal esoterisch-theozentrischen Sicht auf die *conditio humana*. Danach gilt, dass sie selbst als zum Tun des Guten und Gerechten nicht mehr fähig erscheint. Das mindert nicht die Schuld; nur wird sie selbst als verhängnishafte Folge eines konstitutiven Gefangenseins in der Sünde aufgrund der Begierde des Fleisches gedeutet. Diese insgesamt als tragisch zu beurteilende, dem göttlichen Gericht und ewigem Verderben zueilende „Natur“ des Menschlichen muss darum der Erlösung und Verwandlung durch ein göttliches Eingreifen unterstellt werden, wenn anders Rettung aus dem Endgericht überhaupt möglich sein sollte. Verbunden mit diesem Entwurf sind grundlegende Mythisierungen, nicht zuletzt der Rolle des Erlösers. Das Gottesrecht, der *Nomos*, gilt zwar weiterhin als „Inbegriff des Wissens und der Wahrheit“ (Röm 2), aber es ist in die Geschichte der Menschheit von Adam bis Christus „zwischeneingekommen“ (Röm 5), trifft also nur auf eine schon durch Sünde und Tod

¹³ Vgl. K. Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, Stuttgart 1991.

verhängnisvoll bestimmte Situation der Menschheit, in die auch Israel einbezogen ist. Deswegen verkehrt sich von vornherein die göttliche Lebenszusage der Tora in ein Todesurteil, verkehrt sich ihre Segensverheißung für den Gerechten in einen Fluch über den Sünder, da keiner gerecht ist, auch nicht einer.¹⁴ Der ethischen Empörung über den Zustand der Menschheit entspricht also eine prinzipielle „Ohnmacht des Nomos“ wegen des Fleisches (Röm 8), das heißt, eine Unfähigkeit, das Verderben der Menschheit abzuwenden. Mehr noch: Der Nomos kann das verdiente Endgericht über die Menschheit, über alle ohne Unterschied, nicht nur nicht abwenden; er muss es bestätigen, er muss es ausfertigen. Der Inbegriff der Kultur aus der Perspektive jüdischer Symbolwelt ist zugleich der Inbegriff der Erkenntnis katastrophalen Misslingenmüssens ihrer Verheißung. Auch wenn Paulus nicht die Schuld des Ich auf das Über-Ich, die Tora, schiebt, wie manche seiner Ausleger in der Moderne, so verknüpft er doch mit der Tora – immer noch mit Freud gesprochen – eine Ambivalenz: Zum Leben gegeben, muss sie doch dem von der Begierde des Fleisches gefangengehaltenen Sünder das Todesurteil sprechen. Sie ist insofern auch ein „Dysangelion“, eine Bestimmung, die unter den Bedingungen des christlich-jüdischen Antagonismus geradezu desaströse Folgen zeitigte. Und Rettung aus diesem Elend des Menschlichen kann nur noch von außen kommen, von oben, vermittelt durch den Gottessohn, der als einziger unschuldig und gerecht ist und darum mit seinem gewaltsamen Tod die Sühne vollzieht und mit seiner Auferweckung, das heißt seiner Versetzung in den Himmel, an dem Ort schon die Herrschaft aufrichtet, an dem auch die, die ihm zugehören, ihr Bürgerrecht haben und zu dem er sie bei seiner Parusie versammeln wird.

Das mythische Konzept des Paulus enthält also durchaus die Vorstellung einer letzten Aufhebung des Befremdlichen am Menschlichen, freilich nur so, dass das Menschliche verwandelt wird zu einer „neuen Schöpfung“. Das heißt, dass die Sünder „gereinigt“, „abgewaschen“ und „gerechtmacht“ werden „durch Gott, der seinen eigenen Sohn sandte in Gleichgestalt des Sündenfleisches und als Sühne für die Sünde“ (Röm 8,3)¹⁵, und so selbst zu Gottessöhnen, zu Gotteskindern gemacht werden. Das ist für Paulus keineswegs eine Metapher. Er rechnet in der Tat mit einem Effekt des gewaltsamen Todes des unschuldigen Gottessohnes schon hier und heute bei den Glaubenden, mit einer Entsühnung, und er erwartet in der Tat eine Umwandlung des Leibes, eine Befreiung vom Fleisch und seinen Begierden, eine himmlische Existenz, die durch Unvergänglichkeit und Aufhebung aller Differenzen, auch der geschlechtlichen, bestimmt ist – mehr Engel als Erdenkind. Doch entscheidend ist, dass diese neue Menschheit aus Gottes-

¹⁴ Vgl. E. Stegemann, Die umgekehrte Tora. Zum Gesetzesverständnis des Paulus, in: *Judaica* 43 (1987) 4–20.

¹⁵ Paulus nimmt in diesem Zusammenhang später das Motiv der Opferung Isaaks auf.

söhnen, die in Christus ihren neuen Adam hat, in den in der Kirche gesammelten Glaubenden bereits als Avantgarde im zu Ende gehenden Aon präsent ist, welches nicht nur ethisch, sondern durchaus spirituell, d.h. in charismatischen Begabungen sich zeigt, nicht zuletzt in der von Wundern. Man sollte sich nicht verbergen, dass die urchristliche Apokalyptik nicht einfach eine Kopfgeburt ist. Sie gedeiht auf dem Boden von charismatischen Erfahrungen. Es gibt „Beweise des Geistes und der Kraft“ und „Zeichen und Wunder“, wie Paulus sagt. Es gibt ekstatische und visionäre Erlebnisse. Die unter einem verkehrten Geschlecht makellos und rein ihren Wandel führende Gemeinde sieht sich vom göttlichen Geist schon geleitet, wenn auch nicht letztlich gefeit gegen neue Verfehlung. Diese aber besteht im wesentlichen darin, dass diese Avantgarde nicht ihrer Rolle gerecht wird, welche sie mit Hilfe des Geistes von oben ausfüllen könnte, nicht im Geiste wandelt, obschon sie doch im Geist ist. Der apokalyptische Blick auf die Welt ist auch elitär: Hier, in den eigenen Reihen, ein aristokratisches Bewusstsein von Rettung aus der Masse und ein Anspruch auf Vollkommenheit, überall sonst die *massa perditionis*, die monströse Katastrophe, der Untergang. Der Blick auf die Menschheit aus der Perspektive der messianischen Erlösung ebnet zwar alle geschichtlichen Unterschiede ein, reduziert alles auf das Sündenfleisch. Aber der, der so auf sie blickt, ist seinem Bewusstsein nach zugleich dieser Masse auch enthoben, ist „neue Kreatur“.

VII.

Es ist nicht zu verkennen, dass Paulus nicht nur messianisch-apokalyptische Traditionen des Judentums rezipiert und interpretiert, sondern als hellenistischer Diasporajude auch Elemente hellenistischer Bildung aufgreift. Wir wollen hier nur einen Aspekt davon thematisieren, nämlich den Einfluss des Tragischen in der paulinischen Variation der Apokalyptik, wie wir ihn sehen. Griechische philosophische Lebenskunst verkennt ja keineswegs die Hemmnisse, die sich in Gestalt der Begierden, der Affekte und des Schicksals der Realisierung eines geglückten Lebens in den Weg stellen können. Allein der irritierende Blick, den die Tragödie auf die Unheimlichkeit des Menschlichen wirft, wird dabei oft wieder abgelenkt. Ein bekanntes Beispiel ist der antike Diskurs über Medea¹⁶, auch gewissermaßen ein Streit um die Willensfreiheit. Medea hat wegen ihrer leidenschaftlichen Rachegefühle gegenüber Jason ihre Kinder getötet. Euripides hat dieses

¹⁶ Vgl. zum Folgenden H. Hommel, Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung, in: *Theologia Viatorum* 8 (1961/62), 90–116; G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, 214ff.; zuletzt K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1999, bes. 142ff. sowie Horn, a.a.O. (Anm. 6), 167ff.

Überwältigt werden der Vernunft durch die Leidenschaft, die er als „Ursache der größten Übel für die Menschen“ bezeichnet, der Medea in den Mund gelegt: „Nicht vermag ich, euch länger ins Auge zu schauen, sondern ich werde besiegt durch das Böse. Und ich begreife, welches Schlimme ich im Begriff bin zu tun, meine Leidenschaft (*thymós*) aber ist stärker als meine Überlegungen, die Leidenschaft, die für die Menschen Ursache der größten Übel ist.“ (*Euripides*, *Medea* V. 1074ff)

Womöglich steht dagegen der sokratische Optimismus hinsichtlich der Lösbarkeit des Konfliktes zwischen Einsicht und irrationaler Leidenschaft. Euripides sagt andernorts: Nicht Unverstand ist die Wurzel von allem Übel, denn „an Einsicht fehlt es den meisten nicht“; nur tun wir eben nicht, was wir als recht angesehen haben, auch durchaus aus ziemlich banalen Untugenden wie der der Trägheit, nicht nur aus Lust am schönen Augenblick. Und in sokratischer Tradition tönt es lapidar zurück: „Niemand wendet sich freiwillig dem Schlechten zu und demjenigen, das er für schlecht hält.“ (*Platon*, *Protagoras* 352d) Die Affekte sind zwar vorhanden, aber man kann mit ihnen umgehen, sie der Vernunft unterordnen. Allein unfreiwillig unterliegt man ihnen auch mal. Etwas anders als in Platons *Protagoras* heißt es beim xenophontischen Sokrates: „Ich bin überzeugt, dass alle Menschen im Rahmen des Möglichen das wählen, was ihrer Meinung nach am zuträglichsten für sie ist, und dass sie dementsprechend handeln. So glaube ich denn, dass die, welche nicht das Rechte tun, nicht weise und auch nicht besonnen sind.“ (*Xenophon*, *Memorabilia* III, 9, 4)

Nur: das Böse zu sehen, und es doch nicht zu vermeiden, kann allerdings, wie Epiktet später am *Medeatopos* diskutiert, durchaus als nützlich, dem Täter vorteilhaftes Handeln erscheinen, so wie es ja dem Dieb zuträglich erscheint zu stehlen: „Denn eben das, sich der Leidenschaft hinzugeben und sich am Manne zu rächen, hält sie (sc. Medea) für vorteilhafter, als die Kinder zu retten.“ (*Epiktet*, *Dissertationes* II, 26) Doch damit „wird sie betrogen“, sagt Epiktet. Sie wähnt nur, etwas ihr Zuträgliches zu tun. Für Epiktet ist und bleibt es Mangel an Einsicht, wenn das Böse getan wird, nicht Ohnmacht der Vernunft angesichts des Irrationalen, des Unheimlichen, das im Menschlichen nun auch einmal haust. Deshalb muss man nach ihm dem Menschen nur „klar dartun, warum er, was er will, nicht tut, und was er nicht will, tut“ (*Epiktet*, *Dissertationes* II, 26). Dass Medea sogar trotz besserer Einsicht das Schlimme tut, weil der Ansturm des Affekts unkontrollierbar ist, bleibt ihm Folge mangelnder Überlegung. Gleichwohl hält sich auch im Diskurs über Medea Euripides' tragische Version gleichsam wie ein erratischer Fremdkörper, wie ein Stachel im Fleisch philosophischer Lebenskunst, durch. Bekannt ist ja vor allem Ovids Schilderung des Konflikts, sein: *video meliora proboque, deteriora sequor*. In den *Metamorphosen* wird Medea aufgefordert, das Feuer des Affekts in sich zu löschen. Aber die „Unselige“ antwortet: „Könnte ich es, wäre mir wohler.

Aber mich reißt wider Willen eine fremdartige Macht mit sich fort. Anderes begehre ich, etwas anderes rät mir der Verstand. Ich sehe das Bessere und erkenne es an, aber ich folge dem Schlechteren.“ (*Ovid*, *Metam.* VII 17ff)

Paulus, so scheint es, schaltet sich in diesen Diskurs im siebten Kapitel des Römerbriefes ein. Nicht an Medeas „Ich“, wie Euripides, sondern am „Ich“ der adamitischen, durch Fleisch und damit durch Begierde konstituierten Menschheit demonstriert er den „Sündenfall“ des „Ich“, das tragische Verfehlen des Guten, das erkannt, aber doch eben nicht getan wird: „Denn was ich ausführe, kann ich nicht anerkennen. Nicht was ich will, das tue ich nämlich, sondern was ich hasse, das tue ich ... Nicht das Gute, was ich will, tue ich nämlich, sondern das Schlimme, das ist es, was ich tue.“ (Röm 7, Vers 15, 16, 19)

Nun geht es freilich bei Paulus nicht einfach um den Konflikt zwischen Vernunft und Leidenschaft. Er sieht den Konflikt aus der Perspektive jüdischer Kultur, aus der des biblisch erzählten „Sündenfalls“ und der Tora, dem Gottesrecht, als der guten, himmlischen Weisung zum (ewigen) Leben. Er gibt ihm eine tragische Kontur wie Euripides, aber er deutet nun die Geschichte der adamitischen Menschheit als insgesamt tragisch. Das „Ich“, in dem die adamitische Menschheit ihr Elend erzählt, wird durch seine fleischliche Beschaffenheit geradezu aussichtslos gefangengehalten durch die Sünde. Es ist nicht Herr im eigenen Haus, weil die Sünde – in Gestalt der Begierde des Fleisches – in ihm „wohnt“ und eben das Schlimme tut, was das „Ich“ nicht will. „Ich weiß, dass in mir, das heißt: in meinem Fleisch, Gutes nicht wohnt. Denn das Wollen des Gehörigen (*kalón*) liegt mir durchaus nahe, aber nicht, es auszuführen.“ (Röm 7, Vers 18)

Die tragische Konstellation ist nun für Paulus paradoxerweise das Resultat der Offenbarung des göttlichen Gebotes. Diese eigentümliche Umkehrung der Tora, von der wir schon sprachen, wird im siebten Kapitel des Römerbriefes in Stilisierung der biblischen „Sündenfallgeschichte“ inszeniert. Das „Ich“ lebte einst ohne Sünde. Doch gerade diese lernte sie in der Gestalt der ihr affinen Begierde des Fleisches kennen durch das Gesetz, das das „Du sollst nicht begehren“ anordnete. „Die Sünde jedoch nahm das zum Anlass, um durch das Gebot in mir jegliche Begierde zu bewirken.“ (Röm 7, Vers 8) Wie in der Sündenfallgeschichte nach der Genesis das Übertreten des Gebots im Essen vom Baum der Erkenntnis eben die menschliche Selbstwahrnehmung, die Entdeckung der Nacktheit, bewirkt, so hier bei Paulus die Ankunft des himmlischen Gebotes in der Welt die der Begierde des Fleisches. Die Tragik des Menschlichen aufgrund seiner adamitischen, irdischen, vom Staub genommenen vergänglichen (vgl. 1Kor 15), den Begierden unterliegenden sarkischen Konstitution kommt ans Licht und wird erst eigentlich erfahren und vollzogen in der Begegnung mit dem Gottesrecht, dem „heiligen, gerechten und guten Nomos“ (Röm 7, Vers 12). Wo der „geistliche Nomos“, das vom Himmel stammende Gottesrecht,

auf das wie ein Sklave unter die Herrin Sünde verkaufte „sarkische Ich“ (Röm 7, Vers 14), den irdischen Menschen im buchstäblichen Sinne, trifft, wird das Elend des Menschlichen sichtbar. Die Sünde und der Tod, den diese Sklavenhalterin als „Sold“ auszahlt (Röm 6), hat nicht im Nomos ihre Ursache. „Was sollen wir nun sagen? Das Gesetz ist Sünde? Das sei ferne!“ stellt Paulus seinen Ausführungen thetisch voran (Röm 7, Vers 7). Aber kommt das himmlische Gottesrecht einmal in die Welt, dann wird der unendliche Unterschied, die schlechthinnige Inkompatibilität zwischen Gottes und der Menschen Welt erfahren und mit ihr die Tragik des Menschlichen. Wie bei Epiktet Medea „betrogen wird“, so das „Ich“ bei Paulus. Im Anklang an die biblische Sündenfallgeschichte heisst es bei ihm: „durch das Gebot betrog die Sünde mich und durch es tötete sie mich“ (Röm 7, Vers 11; vgl. Genesis 3,13). Doch anders als bei Epiktet, der den Betrug als Täuschung der Einsicht versteht, die sich gerade im Fall der Medea noch nicht als vernünftig genug erwiesen hat, sondern den Racheaffekt für nützlich erachtete, kann für Paulus das „Ich“, auch die Vernunft an ihm, prinzipiell nicht gegen die Macht der Sünde bzw. die Begierde des Sündenfleisches aufkommen. Der „innere Mensch“ stimmt zwar dem guten Gesetz (Röm 7, Vers 22), dem „Gesetz der Vernunft“ (Röm 7, Vers 23), zu, aber er ist ohnmächtig gegenüber der Begierde, dem „Gesetz in seinen Gliedern“ (Röm 7, Vers 23), und er teilt so – unter den Bedingungen des Irdischen – die Ohnmacht des Gottesrechts. Es scheint, als ob Paulus hier geradezu direkt den platonischen Begriff des „inwendigen Menschen“ aufgreift¹⁷, jedoch seiner pessimistischen Anthropologie unterstellt. Nach Platon kommt es darauf an, in der Selbsttechnik „in Wort und Tat darauf hinzuwirken, den inwendigen Menschen zum vollen Herrn des ganzen Menschen ... zu machen, zu einer Art Landwirt, der die zahmen Triebe nährt und pflegt, die wilden aber nicht aufkommen lässt“ (*Platon*, Rep. 9, 589a). Aber gerade dies muss nach Paulus unter den Bedingungen des Sündenfleisches scheitern, da die Allianz der Sünde mit dem Begehren des Fleisches den „inneren Menschen“ samt seiner Vernunft immer besiegt. Rettung kann nur von außen und als Verwandlung des Leibes, des „natürlichen“ Menschen, kommen.

VIII.

Ob Paulus auch von einer esoterischen Strömung im Hellenismus geprägt war, die nicht zuletzt von seinem Zeitgenossen Philon von Alexandrien repräsentiert wird, soll hier nicht entschieden werden. Doch lohnt es sich,

¹⁷ Vgl. dazu *Th. K. Heckel*, Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs, Tübingen 1993.

einen kurzen Blick auf diese „hellenistische Gestalt des Judentums“¹⁸ zu werfen. Philon ist mit griechischer philosophischer Bildung ungleich mehr vertraut als Paulus, doch von messianisch-apokalyptischen Konzepten weit entfernt. Er ist gewissermaßen der jüdische Erasmus der Antike. Sein Ideal des Menschen ist durch und durch von griechischer Philosophie geprägt, insbesondere von der der Stoa. „Durch alle Schriften Philons hindurch begleitet uns das Bild des stoischen Weisen, der – gleich dem Steuermann, der mit fester Hand sein Schiff durch die Brandung lenkt – mit ruhiger Besonnenheit dem Ansturm der gefährlichen vier Grundaffekte standhält und sie durch die unerschütterliche Macht seines Logos sieghaft niederzwingt.“¹⁹ Dementsprechend sind auch bei ihm die Hauptworte griechischer Lebenskunst zu finden, nicht zuletzt die der *eustátheia*, der Standhaftigkeit oder Ausgeglichenheit, und der *eudaimonía*, des Glücks oder der Glückseligkeit. Bei Paulus sucht man sie ja vergebens. Allein, so sehr Philon sich ihrer bedient, so deutlich interpretiert er sie auch um, wie Amir in seinem erhellenden Buch über Philon gezeigt hat.²⁰ Höchstes Glück ist für ihn die Gottesliebe oder –freundschaft. Der gottliebende (und nicht sich selbst liebende) und der von Gott geliebte Mensch, der von Gott mit seiner Liebe Begabte, hat dieses höchste Glück. Dieser Mensch geht nun für Philon in seinem Seelenaufschwung auf Gott selbst zu und bekommt – das ist das esoterische und Paulus verwandte Moment – an ihm Anteil, weswegen das Urbild des Philosophen und der Gottesliebe, Mose, auch durchaus „göttlich“ oder „Gott“ genannt werden kann. Wie ja nach Platon gilt: „das Eigentum von Freunden ist ihnen gemeinsam“ (vgl. *Philo*, Vita Mosis I, 156 mit Zitat aus dem platonischen Phaidros), so ist der *theophilés*, der Gottesfreund genannte Mose, Teilnehmer der göttlichen Güter, Teilhaber auch seiner Macht, wie seine die Elemente bezwingenden Wunder zeigen.

Dieser esoterische Zug an Philons Religiosität – Amir nennt ihn „mystisch“ – wird noch deutlicher beim Stichwort „Standhaftigkeit“ oder „Ausgeglichenheit“. Philo verwendet es durchaus ethisch wie die Stoa, aber auch theologisch. Gilt nämlich von Gott, dass er allein „das unbeugsam Feste“, das Unbewegliche – aristotelisch gesprochen: der unbewegte Bewegte – ist, und zwar im Unterschied von und gegenüber aller Kreatur wie dem Kosmos insgesamt, die durch Bewegung in ihrer Physis ausgezeichnet sind, so gilt für den Gottesfreund, für den, der im ausgezeichneten Sinn *coram deo* „steht“, eben auch, dass er Anteil an Gottes Ruhe und Frieden, an seiner Physis – die im „Stehen“ besteht – empfängt. Göttlicher Glückseligkeit „nähert“ sich der Gottesfreund zwar nur, aber überschreitet damit

¹⁸ Vgl. zum Folgenden *Y. Amir*, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien, Neukirchen 1983.

¹⁹ *Y. Amir*, a.a.O., 209.

²⁰ Zum Folgenden vgl. *Y. Amir*, a.a.O., 207ff.

die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Bewegtem und Unbewegtem, und damit überschreitet auch Philon die Grenze jedenfalls der aristotelischen Physik, doch nicht minder die, die der *mainstream* des Judentums auf seine Weise zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf gezogen hat. Platons Seelenaufstieg zur Welt der Ideen bekommt so bei Philon die Qualität eines Aufstiegs zu Gott. Aber es gibt natürlich auch den anderen Weg, den des Abstiegs nach unten in die Gefangenschaft der Begierden und Affekte, das Erliegen der Vernunft vor der Verführung durch die Lust, den „Sündenfall“. Diese Verfehlung der Orientierung auf Gott hin, die Sünde, folgt ebenso einem Sog wie der Eros, der zu Gott aufsteigt. Etwas Dionysisches, auf Verschmelzung des Menschlichen entweder mit dem Göttlichen oder mit dem Irdisch-Sinnlichen ausgerichtet, wird hier als Konstitutivum des Menschlichen sichtbar. Freilich ist – um Philons eigene Prägung aus seiner Schrift *Sobria Ebrietas* aufzunehmen – die tugendhafte Alternative des Dionysischen eine „nüchterne Trunkenheit“, eine asketische Ekstase, aber auch eine Ekstase, ein Hingerissenwerden.

Nicht zufällig beschreibt Philon das Ideal einer kontemplativen Lebensweise in *De vita contemplativa* anhand der Gemeinschaft der Therapeuten. Diese asketischen jüdischen Gruppen in Ägypten sollen nach ihm all ihre Güter verschenkt, aus den Familien und der Stadt sich zurückgezogen haben, ehelos und einzeln in Hütten leben, um dann täglich in „einem heiligen Monasterion“ sich zu versammeln, um gemeinsam zu „philosophieren“, das heißt sich in die Lektüre und Auslegung der Tora zu versenken. Am Sabbat versammeln sie sich ebenfalls, vor allem aber alle sieben Wochen. Dann feiern sie, weißgekleidet wie Priester oder Engel, ein „Symposion“, allerdings mit Wasser, Brot und Salz. Der Verzicht auf den zivilisatorischen, insbesondere urbanen Komfort, der Auszug aus dem Sittenverfall der Zivilisation, das Ideal des „einfachen Lebens“ verbindet sich in der Beschreibung mit dem ekstatischen Element. Denn „die Therapeuten folgen nicht einer Sitte, einer Anweisung oder einer Ermahnung anderer, sondern sind *hingerissen* von der himmlischen Liebe“ (*Philon*, VitCont 12). Das oben erwähnte Motiv des spontanen Rechttuns im Goldenen Zeitalter klingt deutlich an, zugleich auch ein antiurbaner Affekt, den Philon übrigens in einer anderen Schrift auch in der Beschreibung der biblischen Figur des Brudermörders, Kain, des Gründers der ersten Stadt, auslebt. Vor allem aber sieht Philon es für möglich an, unter den Bedingungen einer asketischen Philosophie die Grenzen des Menschlichen zu überschreiten. Es gibt eine heilige Ekstase, eine vernünftige, die zum Göttlichen führt.

IX.

Das Wenige, das wir hier ansprechen konnten, sollte nur darauf aufmerksam machen, dass die typisierende Gegenüberstellung von Humanismus und Christentum, wie wir sie am Anfang versuchsweise formuliert haben, durchaus modifiziert werden muss. Versteht man die paulinische Tradition im Christentum, wie ich, auch als eine Deutung jüdisch-apokalyptischer Symbolwelt mit Hilfe tragischer griechischer Anthropologie, so wird an einer nicht unwichtigen Stelle im überlieferten christlichen Weltentwurf ein bemerkenswerter „Synkretismus“ sichtbar. Kulturanthropologisch gesprochen könnte man hierin die Identitätsstrategie eines Angehörigen einer kulturellen Minderheit, eines Migranten, finden, der unter den Bedingungen ungleicher Machtverhältnisse seine Angleichung an die herrschende popularphilosophische Kultur zugleich subversiv wendet. Assimilation als Nachahmung und Widerstand zugleich. Bekanntlich hat im Zusammenhang mit der Postkolonialismusdebatte in der Moderne insbesondere Homi K. Bhabha diesen Effekt mit dem Stichwort „Hybridität“ gekennzeichnet.²¹ Integration bzw. Assimilation eines Topos des antiken Diskurses, wie unserer Meinung bei Paulus ersichtlich, steht also durchaus im Dienst einer kritischen, resistenten Konzeption. Und gerade der erratische Fremdkörper in der popularphilosophischen Debatte um das gute Leben wird von Paulus unterstützt und radikalisiert. Das Befremdliche am Menschlichen, der Triumph der Leidenschaft über die Vernunft und ihre bessere Einsicht, wird als unvermeidliches Menschheitsschicksal dargetan, und zwar enthüllt durch die Offenbarung des göttlichen Gesetzes. Die Zwangsgewalt, die es aufdeckt, ist universal, sie überschreitet die Grenzen zwischen Bürgern und Peregrinen, zwischen Juden und Hellenen, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, Sklaven und Freien, zwischen männlich und weiblich. Fremd und unheimlich ist sich der Mensch an sich, unfrei sind alle, weil beherrscht durch die Begierde. Vergleichbares kann über Philon gesagt werden. Sein hellenistisches Judentum weist wesentlich intensivere Akkulturationsleistungen auf. Allein, auch er macht sich Hauptworte und nicht zuletzt ein Herzstück griechischer Philosophie, Platons Seelenaufstieg, zu Eigen, um sie zugleich so umzuformen, dass sie seinem Ideal esoterischer Anthropologie und antiurbaner Kritik hellenistischer Zivilisation dienen. Vernünftigkeit ist durchaus mit irrationalen Hingerissenwerden vereinbar, wenn es denn in der notwendigen Nüchternheit geschieht.

Es entspricht unserer Kennzeichnung von Römer 7 als Schlüsselstelle christlicher Weltwahrnehmung und -deutung, dass gerade dieses Kapitel in

²¹ Vgl. *H. K. Bhabha*, *The Location of Culture*, London 1994; *E. Bronfen/B. Martius/T. Steffen* (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997.

der Christentumsgeschichte immer wieder eine zentrale Rolle in der Verge-
wisserung spielte, was denn der Mensch sei, und zwar *coram Deo*. Augustin
hat gar zweimal und sehr unterschiedlich diesen Text ausgelegt; Luther hat
ihn entscheidend umgeformt und sein berühmtes, freilich ganz unpaulini-
sches *simul iustus ac peccator* hineingelegt. Kant hat den Gedanken vom
„radikal Bösen in der menschlichen Natur“ im Reflex von Römer 7 gefasst.
Und Rudolf Bultmann hat seine existentielle Interpretation daran geknüpft,
die sich zu einer fundamentalen Kritik der Moderne und ihrer auf Selbst-
seinwollen setzenden Autonomie im Gewand einer – allerdings in jeder
Hinsicht ungerechten – Kritik an jüdischer Torafrömmigkeit gipfelt. Der
Eifer um die Erfüllung des Gesetzes gilt Bultmann – nach seiner Meinung:
auch Paulus – als der Versuch der Selbstrechtfertigung und des Selbstruh-
mes und er erscheint ihm darum als noch verwerflicher als die Gesetzes-
übertretung. Es sei der die Eigentlichkeit wollende, aber verfehlende
Mensch, den Paulus beschreibe. Nicht sei der Mensch zwiespältig, sagt er,
weswegen auch das *video meliora proboque, deteriora sequor* Ovids als
Auslegungshorizont genommen eine hinter Paulus' Tiefe zurückbleibende,
„billige Einsicht“ sei. „Der Mensch ist der Zwiespalt ... Der Mensch ist
gerade deshalb Zwiespalt und Kampf, weil er es nicht sein soll, nicht sein
darf, ja, sub specie seiner Eigentlichkeit, nicht sein kann; das heißt aber, weil
es dem menschlichen Dasein um seine Eigentlichkeit geht und es sie stän-
dig verfehlt.“²² Seine Eigentlichkeit findet der Mensch gerade nicht in sei-
nem Wollen zur Selbstverwirklichung, in seinen objektivierten Leistungen,
sosehr es ihm in ihnen um sie geht. Das ist der Betrug, eben hier ein „Selbst-
betrug“. Seine Eigentlichkeit findet der Mensch vielmehr in der Anerken-
nung seiner Geschöpflichkeit, was zwar auch gleichbedeutend mit der
Anerkennung als Sünder vor Gott ist, aber vor allem ein Daseinsdank.

Rudolf Bultmanns Theologie ist der entschlossene Versuch, gegen die
bloß historisch-rekonstruktive Darstellung der Geschichte der urchristli-
chen Religion wirklich eine *Theologie* des Neuen Testaments zu entwer-
fen, d.h. für ihn eine Interpretation der Schriften zu leisten, die deren
Bedeutung für die Gegenwart herausstellt. Es geht ihm darum, der sowohl
objektivierenden wie relativierenden Geschichtswissenschaft gegenüber
Theologie als die denkende Entfaltung des Glaubens selbst zu deuten, der
ein bestimmtes Verstehen von Gott, Welt und Mensch darstellt.²³ Der apo-

²² R. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: *ders.*, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 198–209 (der Aufsatz ist zuerst erschienen 1932).

²³ Vgl. dazu vor allem H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamen-
tale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978,
23ff.; E. Jüngel, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: *ders.*,
Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische
Erörterungen III, München 1990, 16–77.

kalypische, mythische Entwurf des Paulus wird deshalb von ihm entmythologisiert und existential interpretiert. Stellt Paulus den Zwiespalt dar, der der Mensch *ist*, dann leitet er damit für Bultmann zu einer analytischen Erhellung des Daseins an, die die glaubende Existenz als bestimmte Weise von Zeitlich- und Geschichtlichkeit, als Sein zum Tode kennzeichnet. War Paulus aber von der Frage bestimmt, woher die absolut betreffbare, endliche Existenz ihre Möglichkeit hat, so muss über die analytische Erhellung des Daseins als Sein zum Tode hinaus nach dem gefragt werden, was „Existenz schenkt“²⁴, und zwar „neu“ schenkt. Wenn Rudolf Otto in phänomenologischer Absicht von der Religion als der Begegnung mit dem „Ganz anderen“ sprach, so hat Bultmann dies theologisch-existential gewendet. Gottes Ganz-Anders-Sein zeigt sich gerade daran, dass er nicht verfügbar, nicht zu einem Objekt gemacht werden kann. Er ist nicht etwas Positives, dem gegenüber ein Zuschauerstandpunkt eingenommen werden könnte. „Denken wir Gott im echten Sinne, so denken wir den Allmächtigen, der unsere Existenz schlechthin bestimmt, oder wir denken ihn überhaupt nicht.“²⁵ Wenn wir aber wirklich Gott denken, dann ist dies nach Bultmann der Augenblick des Glaubens, in dem der Mensch theologisch gesprochen als Sünder überführt wird, als der, der im Nichtglauben, in der Unruhe und Angst, der Sorge um sich selbst, eben als natürlicher, zeitlich-geschichtlicher Mensch lebt und sich aus der Welt verstehend in ihr zu behaupten versucht. Aber andererseits ist dies auch der Augenblick der Entscheidung, theologisch gesprochen der Gnade, in dem der Mensch den unverfügbaren Geschenkcharakter seiner Existenz ergreift und sich selbst „neu“ versteht. Dieser Glaube befreit nicht von der faktischen Endlichkeit an sich, vom Sterbenmüssen, aber er wird der Unverfügbarkeit des Lebens inne und so für die Zukunft frei. Von Gott kann darum nicht abgesehen vom Menschen, aber auch vom Menschen nicht abgesehen von diesem Geheimnis der Ermöglichung seiner Existenz geredet werden. Existieren im eigentlichen Sinn heißt für Bultmann, die Faktizität des zeitlich-geschichtlichen Daseins neu verstehen als ein „Leben vom anderen her“²⁶. Wer sich selbst so und nicht nur von sich selbst her, von seiner Fixierung durch die Endlichkeit, versteht, versteht sich wirklich selbst und d.h. neu. Der durch den Gottessohn Jesus Christus aus dem Sündenfleisch gerettete Mensch ist für Bultmann der, der im Augenblick des Glaubens die ganze „Fülle der Zeit“, die Selbstwerdung in der Befreiung vom alten, falschen Selbstverständnis, in der „Entweltlichung“ erfährt.

Bultmanns Theologie ist der eindrucksvolle Versuch, die mythische Gestalt der christlichen Erlösungsreligion neu zu interpretieren, und zwar

²⁴ R. Bultmann, in: *Kerygma und Mythos II*, 191.

²⁵ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, hg. von E. Jüngel/K. W. Müller, Tübingen 1984, 55.

²⁶ A.a.O., 143.

nicht nur, weil er es für unvermeidbar hielt, in einer nüchternen Anerkennung der modernen wissenschaftlichen Rationalität die von Illusion und Selbstmitleid freie Einsicht in die Begrenztheit und Zeitlichkeit des Menschlichen zu bewähren. Vielmehr erschien ihm jegliche heilsgeschichtliche Interpretation als mythisch-illusionäre Überforderung der Wirklichkeit. Gleichwohl verändert sich in der existentialen Interpretation des Glaubens bei Bultmann die ethische Empörung des Paulus über den Zustand der Welt, seine Deutung des Befremdlichen am Menschlichen als tragisches Verfangensein zum Rückzug aus der abscheulichen Wirklichkeit der Geschichte an einen Ort der Existenz, wo sie wenigstens im Augenblick des Glaubens frei ist von der realen Welt. Die Empörung gegen die als abscheulich erfahrene Geschichte und der Entwurf einer Gegenwelt, die von Gewalt, Ungerechtigkeit und Negativität frei ist, wie sie in der jüdisch-urchristlichen Apokalyptik sich artikuliert, hat auch noch dort, wo sie schon die endzeitliche Erlösung in die Geschichte hineinragen sieht, einen ethischen Impuls. Sie will nicht immunisieren gegen das Betroffensein durch die Katastrophe, durch das Befremdliche am Menschlichen, sondern in ihrem Eingedenken zur Umkehr rufen. Bultmanns Theologie scheint mir darum einer Kritik unterzogen werden zu müssen, wie sie etwa von Walter Schulz an Heidegger geübt wurde, nämlich dass er das Ideal einer Existenz suchte, „die von der realen Welt nicht mehr betroffen werden kann“²⁷. Doch ist das eine Kritik, der sich christliche Theologie überhaupt zu stellen hat und die sie an die Seite einer nicht nur nach Humanität fragenden, sondern auch die Tiefendimensionen und die Abgründe des Menschlichen auslotenden Philosophie stellt. Freiheit und Verfangensein schließen sich ja nicht aus.

²⁷ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 300; vgl. H. Peukert, a.a.O. (Anm. 23), 46.