

Andreas Pangritz

»Ende des Gesetzes« (Röm 10,4)?

Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes

»Die Fronten: Judentum – Christentum, politischer und unpolitischer Messianismus wanken«, hat Jacob Taubes einmal formuliert.¹ Man kann dieser »Summa« zustimmen und doch in entscheidenden Punkten zu von Taubes abweichenden Ergebnissen kommen. Dies scheint mir insbesondere im Blick auf seine Barth-Lektüre notwendig.

In seinen postum veröffentlichten »Paulus«-Vorlesungen ordnet Jacob Taubes – oder sind es die Herausgeber? – Karl Barth mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt zusammen als einen »Zeloten des Absoluten und der Entscheidung«.² Er bezieht sich dabei auf die 2. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar aus dem Jahr 1922, den er mit Carl Schmitts *Politischer Theologie* aus demselben Jahr parallelisiert. Der primäre Anhaltspunkt für diese Parallelisierung scheint neben der zeitlichen Nähe beider Texte deren expressionistischer Sprachgestus zu sein. Die Frage ist aber, was diese Assoziation inhaltlich besagen soll.

Die 2. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar und überhaupt die dialektische Theologie in ihren als »Theologie der Krisis« wirksam gewordenen Anfängen scheinen ja vor allem sagen zu wollen: »Gott ist im Himmel und du auf Erden« (Koh 5, 1). So jedenfalls umschreibt Barth im Vorwort zur 2. Auflage sein »System«: »Wenn ich ein ›System‹ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ›unendlichen qualitativen Unterschied‹ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.«³

Für die Frage nach dem »Gesetz« könnte die Betonung des »unendlichen qualitativen Unterschieds« besagen, daß es damit aus und vorbei ist.⁴ Wird Gott als der »ganz Andere« erkannt, dann scheint dem die sogenannte paulinische Rechtfertigungslehre zu entsprechen: Auf der

1 Taubes (1986), 147.

2 Taubes (1993h), 86.

3 Barth (1922), S. xiii.

4 So jedenfalls dürfte es Friedrich Gogarten (1920), 97, gemeint haben, wenn er in seinem Aufruf *Zwischen den Zeiten* schreibt: »Nun sind wir des Unterganges nur froh, denn man lebt nicht gerne unter Leichen«.

Linie von Paulus über Augustin zu Luther ist es die Gnade allein – *sola gratia* –, die uns gerecht macht. Demgegenüber muß das »Gesetz« als der untaugliche Versuch erscheinen, aus eigener Kraft die Gerechtigkeit Gottes zu erlangen. Dabei funktioniert das »Gesetz« hier als Synonym für »die Religion«, genauer: »die Kirche«. In der Kirche wird ja der »himmlische Blitz« der göttlichen Offenbarung immer wieder in einen »irdischen Dauerbrenner« transformiert.⁵ Gesetzeskritik ist daher in der 2. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar immer Religionskritik, genauer: Kirchenkritik. In diesen Rahmen scheint dann der sogenannte paulinische »Antinomismus« zu passen: Christus, der allein – *solus Christus* – den Menschen das Heil vermittelt, hätte demnach zugleich das »Ende des Gesetzes« (Röm 10,4) gebracht.

So jedenfalls hat es die antinomistische Interpretationslinie verstanden, wie sie von Marcion begründet worden ist. Wieder aufgegriffen worden war die marcionitische Interpretationslinie von Adolf von Harnack, nachdem schon dessen Vater Theodosius in seinem *Luther*-Buch⁶ den Reformator als Marcioniten dargestellt hatte: »Das war ein Luther, bei dem die Seiten Gesetz und Evangelium, der grausame Gott auf der einen Seite und Christus, der Liebende, total auseinandergerissen waren [...]«. ⁷ Für Adolf von Harnack schließlich war die Konservierung des Alten Testaments als »kanonische Urkunde« im Protestantismus nur noch »die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung«.⁸

Offensichtlich sieht Taubes Barths *Römerbrief*-Kommentar ebenfalls in dieser marcionitischen Tradition. Und tatsächlich ist Barths *Römerbrief*-Auslegung von zeitgenössischen Rezensenten mit Marcion verglichen

5 Barth (1922), 316 (zu Röm 9,15): »Und nun steht gegenüber der Heilsbotschaft von Jesus Christus – Israel, die Kirche, die Welt der Religion wie sie in der Geschichte, und, fügen wir gleich hinzu: wie sie in der Geschichte am reinsten, kräftigsten, ihrem Wesen angemessensten in die Erscheinung tritt; denn wir reden nicht von der entarteten, sondern von der vollkommenen, von der idealen Kirche. [...] Denn die Kirche ist der Ort, wo diessseits des Abgrundes, der den Menschen von Gott trennt, Offenbarung soeben aus der Ewigkeit zur Zeitlichkeit, soeben etwas Gegebenes, Gewohntes, Selbstverständliches geworden ist, der himmlische Blitz zu einem irdischen Dauerbrenner [...]«.

6 Harnack (1862/1886).

7 Taubes (1993g), 81.

8 A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Unveränderter reprographischer Nachdruck der 2. verb. u. verm. Aufl. 1924, Darmstadt 1985, zit. nach Taubes (1993g), 84.

worden, worauf Taubes verweist.⁹ So hatte Adolf Jülicher bereits der 1. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar vorgeworfen, hier werde der »Gegensatz« übersehen »zwischen dem Paulus, der die Gerechtigkeit als das Ende der Wege Gottes pries, und dem Marcion, der in Paulus eine Zweiheit von Göttern hineinlas, einen niedrigen, bloß gerechten, und einen höchsten, den guten Gott, den der Liebe«. Barths Auslegung atme marcionitischen Geist, der »dem Geist des Paulus stracks zuwiderläuft«. ¹⁰ Paulus könne »die Gaben Gottes an Israel, wie Gesetz, Gottesdienst, Verheißungen [...] nicht einmal aufzählen, ohne von dankbarer Ehrfurcht überwältigt zu werden.« Bei Barth hingegen bleibe »kein Platz für eine Regung auch nur eines gewissen Respekts« für die Geschichte. »Diese Pietätlosigkeit gegenüber dem Großen in der Vergangenheit« sei das »spezifisch Gnostische« in Barth.¹¹

*

In seinen *Paulus*-Vorlesungen läßt Taubes erkennen, daß er mit der 2. Auflage von Karl Barths *Römerbrief*-Kommentar nicht nur vertraut ist, sondern dessen vermeintlichem Antinomismus einiges abgewinnen kann. Insbesondere Barths Auslegung der berüchtigten »Obrigkeits«-Stelle (Röm 13) hat es ihm angetan und gibt ihm Anlaß, diesen zusammen mit Carl Schmitt zum »Zeloten des Absoluten« zu stilisieren, ihn andererseits in den Zusammenhang von Walter Benjamins »Nihilismus als Weltpolitik« zu rücken.

Taubes schreibt: »[...] Römer 13 – ich schließe mich hier Karl Barth an – beginnt bereits mit dem Ende von 12, mit dem Satz: *Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute*. Ich halte das für einen genialen philologischen Griff«. ¹² Im übrigen will Taubes die Passage über den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit am Anfang des 13. Kapitels unter der apokalyptischen Perspektive von Röm 13,12-14

9 Taubes (1993h), 86: »Jülichers [Rezension] kenne ich, und dann irgendeinen, der es [Barths Buch] mit Marcion vergleicht.« – Tatsächlich ist es eben Jülichers Rezension, die Barths Buch mit Marcion vergleicht, wobei sich Jülicher jedoch auf die erste Auflage von 1919 bezieht. Vgl. Jülicher (1920), 87-98.

10 Jülicher (1920), 96.

11 Jülicher (1920), 96f; vgl. Jülicher (1920), 95: »So steht für Gogarten und Barth nichts fester, als daß es in der Geschichte nicht mehr weitergeht, [...]. Gogarten strebt es nicht einmal mehr an: er ist »des Unterganges froh, denn man lebt nicht gerne unter Leichen«. Soweit geht Barth nicht, wie Marcion will er seinen Paulus von solchem Untergang ausnehmen.«

12 Taubes (1993f), 73.

verstehen: »Unter diesem Zeitdruck, wenn morgen das ganze Palaver, der ganze Schwindel vorbei ist – da lohnt sich doch keine Revolution!« An anderer Stelle sagt Taubes: »Na, man lebt doch im bösen römischen Reich, wie lebt man da? Was, noch Aufstände machen gegen das, was sowieso zugrunde geht? Es lohnt nicht, den Finger zu rühren, das wird sowieso verschwinden.«¹³

Zu diesem Verständnis der »Obrigkeits«-Stelle läßt sich in der Tat Barth zitieren: »Es gibt keine energischere *Unterhöhlung* des Bestehenden als das sang- und klang- und illusionslose *Geltenlassen* des Bestehenden. [...] Nicht-Revolution ist die beste Vorbereitung der wahren Revolution.«¹⁴ Wenn Troeltsch die Gehorsamsempfehlung des Paulus hingegen als »quietistisch« bezeichnet habe, dann fragt Taubes zurück: »quietistisch – aus welchen Tiefen heraus? Da habe »ja Karl Barth schon ganz genial geurteilt im Römerbriefkommentar. Wie er den letzten Satz von 12 hineinzieht in 13, hat er ja der ganzen Sache eine ganz neue Perspektive gegeben. Da hat er einem die Augen geöffnet.«¹⁵

Insgesamt charakterisiert Taubes Barths *Römerbrief*-Auslegung als Dokument des Protests gegen den Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts, der im 1. Weltkrieg »sein abruptes Ende gefunden« habe: »In diesen Schützengräben ist die kulturprotestantische Synthese zerbrochen.«¹⁶ Barths *Römerbrief*-Kommentar ist für Taubes »eine Variante im Zusammenbruch des deutschen Kulturprotestantismus«; die entsprechende »katholische Variante« sei Carl Schmitt gewesen.¹⁷ Die Frage ist, ob diese Parallelisierung zulässig ist, soll sie mehr besagen als zeitliche Nähe und sprachliche Verwandtschaft. Tatsächlich geht es Taubes ja um mehr, um »politische Theologie«.

Gegenüber Schmitts *Politischer Theologie* räumt Taubes ein: »Ich kann verstehen, daß es ein Interesse eines Juristen, eines Staatsrechtlers gibt, das Chaos in Formen einzufangen, [...]. Und das nennt er den katechontischen Impuls. Der Aufhalter« (2 Thess 2,7), der den von der Revolution bedrohten Staat retten soll.¹⁸ Es kann daher nicht über-

13 Taubes (1993f), 58.

14 Barth (1922), 467.

15 Taubes (1993f), 58.

16 Taubes (1993h), 86f.

17 Taubes (1993h), 89.

18 Taubes (1993h), 96. – D. Bonhoeffer hat den »Katechon« mit der militärischen Verschwörung gegen Hitler assoziiert. Barths auch gegenüber Bonhoeffer geäußertes Mißtrauen gegenüber dergleichen Aktionen des Militärs müßte eigentlich mißtrauisch gegenüber einer allzu schnellen Parallelisierung seiner Staatsauffassung mit Carl Schmitt machen.

raschen, daß Carl Schmitt sich in seinem gegenrevolutionären Interesse offen auf die Seite von Dostojewskis Großinquisitor schlägt.

In Barths *Römerbrief*-Kommentar sucht man solchen Umschlag der Revolution in Konterrevolution jedoch ebenso vergeblich wie den »katechontischen Impuls«. Was den Großinquisitor betrifft, so heißt es bei Barth vielmehr unmißverständlich: »Je vollkommener das Recht in die Erscheinung tritt, umso mehr erscheint es als Unrecht: *summum ius, summa iniuria*. Und wenn es in der Form der *Theokratie* aufträte [...]. Auch dieser Traum endet notwendig dort, wo der *Teufel* Christus gegenübertritt und ihm die Reiche dieser Welt anbietet: beim Großinquisitor Dostojewskis.«¹⁹ Sachlich dürften die Konsequenzen, die Carl Schmitt und Karl Barth aus der »politischen Theologie« des Paulus ziehen, einander doch wohl ausschließen. Carl Schmitt ist der sachliche Gegensatz offenbar nicht verborgen geblieben, wenn er 1949 notieren konnte: »Gib' Acht, Freund Barth, es kommt plötzlich das ganz Andere, und zwar ganz anders. Da wirst Du Dich wundern [...].«²⁰

Wenn Taubes – offenbar aufgrund der zeitweiligen Zusammenarbeit von Karl Barth und Friedrich Gogarten – hier nicht weiter differenziert, dann dürfte das damit zusammenhängen, daß er sich direkt auf Barths Auslegung von Röm 13 stürzt, wo nach dessen Auffassung »der dialektische Wagen [...] ungewöhnlich scharf in der Kurve liegt.«²¹ Damit schlägt Taubes freilich Barths »Warnung« in den Wind, die dieser »an alle allzu aktuell Interessierten und vor Allem an alle Sensationslüster- nen« richtet: »sie möchten mit der Lektüre dieses Buches, wenn überhaupt, jedenfalls nicht *hier* anfangen«. Es könnte sein, daß die Parallelisierung Barths mit Carl Schmitt, die ja erst durch die Zuspitzung auf das Staatsthema in Röm 13 ermöglicht wird, auf einem Mißverständnis beruht. »Denn«, so schreibt Barth, »wer uns im Ganzen nicht versteht, wird es hier am allerwenigsten verstehen, warum wir gerade *das*, warum nicht *mehr* und warum nicht *weniger* sagen.«²²

19 Barth (1922), 463.

20 Zit. nach: D. Braun, »Carl Schmitt und Friedrich Gogarten. Erwägungen zur »eigentlich katholischen Verschärfung« und ihrer protestantischen Entsprechung im Übergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich«, in: *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, hg. v. B. Wacker, München 1994, 203-227, 225, Anm. 92. – Die eigentlich protestantische Entsprechung zu Carl Schmitts *Politischer Theologie* dürfte denn auch eher bei Friedrich Gogarten als bei Karl Barth zu suchen sein.

21 Barth (1922), 461.

22 Barth (1922), 460.

Bevor wir versuchen, die Ursache des hier möglicherweise vorliegenden Mißverständnisses näher zu beleuchten, soll jedoch eine weitere Parallelisierung, die Taubes vornimmt, erwähnt werden: die zwischen Karl Barth und Walter Benjamin. Diese Parallele ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil sie einen indirekten Hinweis auf Taubes' Verständnis von Röm 10,4 enthält: Nicht ohne Grund bezieht Taubes Walter Benjamins *Theologisch-politisches Fragment*, das er ins Jahr 1921 datiert, auf die 2. Auflage von Barths *Römerbrief-Kommentar* aus dem Jahr 1922.

Bei Benjamin heißt es: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.«²³ Benjamin unterscheidet demnach streng zwischen »Ziel« und »Ende«. Das Reich Gottes ist ihm Ende, nicht Ziel der Geschichte. Taubes verweist in diesem Zusammenhang auf »den Gedanken von Scholem [...], daß die Apokalyptik keine Übergänge kennt, sondern zwischen dem Jetzt und dem Dann eine Zeit der Katastrophe setzt«.²⁴ Und wenn Benjamin aus dieser Erkenntnis folgert, daß die »Methode« der »Weltpolitik [...] Nihilismus zu heißen hat«,²⁵ dann sieht Taubes hier eine Parallele zu Röm 13. Damit seien »keine lutherischen Geschäfte zu machen«. Bei Paulus sei »ein nihilistischer Blick auf die Welt, konkret auf das Imperium Romanum« vorausgesetzt: »die Zeit ist kurz«, bis das alles vergeht. Benjamin habe »einen paulinischen Begriff der Schöpfung; er sieht die Wehen der Schöpfung« – wie Paulus, der in Röm 8,22 vom »Seufzen der Kreatur« spricht.²⁶ Benjamin und Paulus sprechen für Taubes »aus derselben Erfahrung« heraus: »Das sind Erfahrungen, die Paulus durchschütteln und die Benjamin nach 1918, nach dem Krieg, durchschütteln.«²⁷

Eben hier, in der Katastrophenerfahrung, aber treffe sich Benjamin auch mit Barth: Es sei »durchaus denkbar, den Benjamin-Text von Karl

23 Benjamin (1977), 262.

24 Taubes (1993i), 98. – Vgl. Scholem (1963), 20: »Der jüdische Messianismus ist in seinem Ursprung und Wesen [...] eine Katastrophentheorie.« Vgl. auch Scholem (1963), 24: »Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin.«

25 Benjamin (1977), 263.

26 Taubes (1993i), 100f.

27 Taubes (1993i), 103.

Barths Römerbrief her zu verstehen«. Benjamin habe »dialektische Theologie außerhalb der Kirche« betrieben, als »Laientheologie«. ²⁸ Die Nähe von Benjamin zu Barth wird Taubes nicht zuletzt im Kontrast zur »Ästhetisierung« der Messiasfrage bei Adorno (*Minima moralia*) deutlich. Im Unterschied zu Adorno sei Benjamin nämlich »von Karl-Barthscher Härte«. Hier führe kein Weg von der Immanenz ins Transzendente. »Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, wie es Kafka beschreibt, das liegt nicht an einem selbst. [...]. Deshalb der klare Bruch. [...]. Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist. [...]. Das ist ja Karl Barth, diese totale Ernüchterung, [...]. [...] Wenn Gott Gott ist, dann ist er nicht aus unserer Seele herauszukitzeln. [...] Es muß etwas geschehen von der anderen Seite, dann sehen wir [...]«. ²⁹ Demgegenüber sei Adorno ein »Ästhet«, bei dem »die Musik [...] eine soteriologische Rolle« spiele. »Auf solche Naivitäten konnte sich weder Benjamin noch Karl Barth einlassen.« ³⁰

Vorausgesetzt ist bei der Behauptung dieser Nachbarschaften zwischen Barth, Benjamin und Schmitt die antinomistische Interpretationslinie in der Paulus-Deutung, wie sie von Marcion im 2. Jahrhundert begründet wurde. ³¹ Und Taubes läßt deutlich erkennen, daß für ihn von den beiden »Ausgängen« des Paulus, dem offiziell-kirchlichen und dem marcionitischen, der zweite »der entscheidende« ist. ³² Die Frage ist für ihn »nicht, beckmesserisch zu zeigen, wo Marcion abweicht von Paulus«. Die Frage ist für ihn, »wo er eine Intention trifft«, da er sich ja als »der wirkliche Schüler des Paulus« verstehe. ³³

Taubes findet den Ansatzpunkt für Marcion bei Paulus in dessen »gnostischen Zügen«, seiner Reduktion des Doppelgebots der Liebe auf die Nächstenliebe. In diesem Zusammenhang hätte Taubes natürlich auch Röm 10,4 zitieren können, wonach Christus angeblich »das Ende des Gesetzes« ist. Leider geht Taubes jedoch an keiner Stelle auf Röm 10,4 ein. Das ist erstaunlich, da Taubes in seinem antinomistischen Auslegungsinteresse die Stelle ständig vorauszusetzen und exegetisch zu umkreisen scheint. In seiner Exegese der Kapitel 9-11 wird die Stelle

28 Taubes (1993i), 104f.

29 Taubes (1993i), 105f.

30 Taubes (1993i), 106. – Denkt man an Barths theologisch artikulierte Vorliebe für Mozart, dann wäre jedoch zumindest zu fragen, ob er nicht ebensosehr wie Adorno als naiver Ästhet zu gelten hätte.

31 Vgl. hierzu auch Taubes (1986), 139ff.

32 Taubes (1993g), 78f.

33 Taubes (1993g), 80.

jedoch einfach übersprungen. Seine kaum verhohlene Sympathie für die Konsequenzen, die Marcion aus Paulus gezogen hat, deutet jedenfalls darauf hin, daß Taubes Röm 10,4 tatsächlich antinomistisch auffassen will. Aber eine gewisse Unsicherheit bleibt: Läßt Taubes die Stelle aus, weil ihr antinomistischer Sinn für ihn ohnehin offensichtlich ist? Oder drückt sich in der Auslassung eher eine Unsicherheit darüber aus, wie die Stelle zu verstehen wäre?

Auch darüber, wie Barth die Stelle verstanden hat, werden wir bei Taubes im unklaren gelassen. Immerhin räumt Barth im Vorwort zur zweiten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars ein, daß ihn bei der Lektüre von Harnacks soeben erschienenem *Marcion*-Buch »gewisse frappante Parallelen [...] stutzig« gemacht hätten. Er bittet aber, »hier und dort genau zuzusehen und mich nicht zu rasch als Marcioniten zu loben oder zu tadeln«. »Gerade in den entscheidenden Punkten« stimme dies nämlich nicht.³⁴ Zu diesen entscheidenden Punkten zählt aber ohne Zweifel Barths Auslegung von Röm 10,4, bei der wir nun ein wenig genauer zusehen wollen.

*

Stutzig machen könnte uns schon Barths Rede von einer »positiven« Bedeutung des »unendlichen qualitativen Unterschieds« zwischen Gott und Mensch neben seiner »negativen«. »Gott ist im Himmel und du auf Erden« – das heißt für Barth ja nicht etwa Beziehungslosigkeit zwischen hüben und drüben, im Gegenteil: »Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.«³⁵ Damit ist aber eine Kontinuität zwischen dem Gott Israels und Christus behauptet, die die Rede vom »Ende des Gesetzes« in Christus zumindest problematisch erscheinen lassen müßte.

Wenden wir uns zunächst der 2. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar zu, auf die sich Taubes ja bezieht, dann ist zu beachten, daß es hier nicht um eine Reflexion des Verhältnisses der Kirche zu Israel geht. Wenn Barth hier von »Israel« redet, dann geschieht dies im uneigentlichen Sinn; gemeint ist die Kirche. Der Begriff »Israel« meint hier nicht reale Menschen, sondern ein bestimmtes menschliches Ver-

34 Barth (1922), S. xvif.

35 Barth (1922), S. xiii.

halten gegenüber Gott, nämlich: Religion. »Israel« hat der radikalen Religions-, genauer: Kirchenkritik zu dienen. »Israel« steht für die Kirche, die ihren Auftrag verfehlt.

Die Problematik solch »allegorischen Gebrauchs von ›Israel‹«³⁶ liegt auf der Hand: Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als werde »Israel« hier »als die exemplarische Negativfolie menschlicher Existenz verstanden, deren die Kirche als einer von ihr überwundenen oder immer wieder zu überwindenden Stufe bzw. Existenzweise bedarf«. So jedenfalls beschreibt B. Klappert das »Illustrationsmodell« in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel, das auf die Eliminierung der Besonderheit Israels hinausläuft.³⁷ Allerdings ist zu bedenken, daß Barths Intention nicht primär antijudaistisch, sondern kirchenkritisch ist: Der »synonyme Gebrauch von Kirche und Israel« führt dazu, daß beide zwar von der Offenbarung her kritisiert, »damit aber auch in gleicher Hoffnung, d.h. aber: eschatologisch verbunden« werden. »So bedeutet eigentümlicherweise Barths negative Qualifizierung der ›Religion‹ gleichzeitig die positive Qualifizierung des jüdisch-christlichen Verhältnisses.«³⁸

Dennoch liegt auch dieser Verwendung »Israels« zu höheren Zwecken ein implizites antijudaistisches Schema zugrunde. Zwar geht es Barth in seinen frühen *Römerbrief*-Auslegungen nirgends um Auseinandersetzung mit dem Volk Israel, sondern um radikale Selbstkritik der Kirche. Die Juden kommen überhaupt nicht in den Blick. Aber genau diese Israel-Vergessenheit ist das Problem: Spielt doch für Paulus die Frage, wie sich Kirche und lebendiges Israel zueinander verhalten, die zentrale Rolle. In Barths »Israel«-Allegorie jedoch entschwinden die lebendigen Juden dem Blick.

Was nun die Auslegung von Röm 10,4f. betrifft, die sich in der 2. Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar unter der Überschrift »Das Licht in der Finsternis« findet, so muß nach dem bisher Gesagten zunächst die Übersetzung überraschen: »Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt. Denn Mose beschreibt die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt mit den Worten: Der Mensch, der dies tut, wird durch sie leben!«³⁹ Nicht etwa »Ende« des Gesetzes ist demnach Christus, sondern dessen »Ziel«.

36 Marquardt (1967), 56.

37 Klappert (1980), 12.

38 Marquardt (1967), 55f.

39 Barth (1922), 358.

Und Barth kommentiert die Stelle wie folgt: »Es gibt nur *eine* Wahrheit, nur *eine* Freiheit Gottes, zu erwählen oder zu verwerfen, nur *eine* Gerechtigkeit Gottes. [...]. Eine andere Gerechtigkeit kann auch aus dem *Gesetz* nicht kommen, als eben die Gerechtigkeit Gottes, und *kommt* sie aus dem Gesetz, so ist sie die Gerechtigkeit, die aus der Treue Gottes kommt. Denn der Sinn, die Meinung, das ›Ziel des Gesetzes‹ ist die Gerechtigkeit Gottes.« Die Gerechtigkeit Gottes wird aber von Barth mit Christus identifiziert: »Das Ziel, von dem alle menschliche Religion Zeugnis gibt [...], ist *Christus*.«⁴⁰

In anderen Worten: Christus ist nach Barth »das Ziel der menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Strebungen, deren Pflege und Befriedigung die Kirche angeblich ihre ganze liebevolle Aufmerksamkeit zuwendet. [...]. Im Verlauf ihres eigenen Programmes müßte die Kirche auf die Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit Gottes stoßen. Ist einmal – und das ist in Israel, in der Kirche der Fall – die mögliche Möglichkeit des *religiösen Menschen*, der Anbetung ›Gottes‹ [...] aufgetaucht und in Betracht gezogen, dann eben damit auch, als Grenzfall [...], die unmögliche Möglichkeit des *Menschen des Glaubens*. Eine wirklich *ernste* Frömmigkeit, eine wirklich *ernste* Menschengerechtigkeit, eine wirklich *ernste* Kirche« könne »gar nicht stehen bleiben bei sich selber«, sie weise »notwendig über sich selbst hinaus«, sie entzünde »notwendig selber das Dynamit, das die Pagode, jede Pagode, die möglicherweise um sie herum entstanden sein oder noch entstehen könnte, in die Luft sprengt.« Werde das Gesetz »*ernst* genommen«, dann höre »aller Friede, alle Ruhe, alle Sicherheit, die nicht Friede, Ruhe und Sicherheit im ewigen Augenblick der Offenbarung Gottes wären, auf.«⁴¹

Die Offenbarung Gottes in Christus bedeutet demnach tatsächlich ein »Ende«, nicht jedoch: Ende des Gesetzes, sondern Ende der »Religion« im Sinne des Aufrichtens einer »eigenen Gerechtigkeit«. Christus führt die Kirche in die Krise: »Das *Wunder* geschieht, die keinen Augenblick in der Zeit ausfüllende *existentielle* Beziehung des Menschen zu Gott wird Ereignis, der *Glaube* glaubt, *Gott* redet. Das ist *ernste* Frömmigkeit, *ernste* Kirche!«⁴² Offensichtlich hält Barth nichts vom »paulinischen Antinomismus«. Vielmehr läuft seine Paulus-Interpretation auf ein Ernstnehmen des Gesetzes hinaus, das die Offenheit für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus nicht aus- sondern einschließt.

40 Barth (1922), 358f.

41 Barth (1922), 359f.

42 Barth (1922), 360.

Auffällig ist nun, daß in dieser Hinsicht eine erstaunliche Kontinuität in Barths Denken von der 1. Auflage des *Römerbrief*-Kommentars bis hinein in die *Kirchliche Dogmatik* zu beobachten ist. Schon in der ersten Auflage seines *Römerbrief*-Kommentars, in der Barth auf Röm 10,4f unter der Überschrift »Die Botschaft« eingeht, findet sich die Übersetzung: »Denn das Ziel des Gesetzes ist der Christus, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt. Denn Mose schreibt von der Gerechtigkeit, die sich im Gesetz offenbart: Der Mensch, der sie erfüllt, wird durch sie leben!«⁴³

Die »Ordnungen, Gebote und Drohungen des Gesetzes« sind nach Barths früher Auslegung »*Gottesreichsordnungen* und eben darum nicht als religiös-sittliche *Weisungen*, sondern – wie die Bergpredigt – als *Weissagungen* göttlicher Taten, als *Hinweise* auf den Ursprung gemeint«. Daher gilt vom »Gesetz, so wie Mose es gegeben hat im Namen Gottes«: Es »hat den Christus zum Ziel und eigentlichen Inhalt«. Auf den ersten Blick regiert in dieser Auslegung das Schema von »Verheißung« und »Erfüllung«. Auffällig jedoch ist, daß die Erfüllung der Verheißung hier nicht Abbruch oder Ende bedeutet: Christus ist ja nicht nur »Ziel«, sondern zugleich »Ursprung« der Verheißungen des Gesetzes. Daher bestimmt Barth diesen »Christus« sofort inhaltlich, indem er ihn als »die sich selbst bewegende und selbtherrliche und allein richtige Gerechtigkeit Gottes« umschreibt. »Wie könnte sonst Mose sagen, der Mensch, der die im Gesetz offenbarte Gerechtigkeit erfülle, werde durch sie leben? Das ist ja ganz direkt die große messianische Verheißung: durch Gerechtigkeit zum Leben!«⁴⁴

Anders als in den *Römerbrief*-Kommentaren kommt in Barths *Kirchlicher Dogmatik* (KD) das Verhältnis der Kirche zu Israel in den Blick. Zu denken wäre hier insbesondere an den Band KD II/2 aus dem Jahr 1942 mit seiner großen Paraphrase der Kapitel 9-11 des *Römerbriefs*. Hier lesen wir zu Röm 10,4f: »Wo in diesen ganzen Kapiteln (aber auch in der übrigen paulinischen Theologie) findet man auch nur eine Spur davon, daß der Apostel der Kirche das Gesetz Israels als eine durch Christus rückgängig gemachte und hinfällig gewordene Gabe Gottes angesehen hätte? Nicht dem Gesetz, sondern [...] seiner Entweihung und seinem Mißbrauch durch den Unglauben hat Paulus die Gerechtigkeit des Glaubens entgegengestellt. Er hat das Gesetz nach dem eindeutigen Wort Röm 3,31⁴⁵ im Einklang mit Matth 5,17 mit seiner Predigt

43 Barth (1919), 301.

44 Barth (1919), 301f.

45 »Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.«

nicht abschaffen, sondern aufrichten wollen. [...]. So bleibt nichts übrig, als *telos nomou* in Analogie (vielleicht sogar in Übersetzung) zu dem rabbinischen Begriff des *kelal* zu verstehen als zusammenfassende Formel für den vielfältigen Inhalt des Gesetzes, als Bezeichnung des Generalnenners, der Summe aller seiner Forderungen [...]. Der *kelal*, die *anakephalaiosis* des Gesetzes, sagt der Apostel der Kirche in seiner Funktion als der Prophet Israels, ist der zur Rechtfertigung jedes an ihn Glaubenden verheißene und nun in Erfüllung der Verheißung erschienene Messias. Um ihn und nur um ihn geht es im Gesetz als der Ordnung des Lebens unter der Verheißung. *Er* legt diese Ordnung aus, *er* hält und erfüllt sie; *er* steht ein für ihre Gültigkeit.«⁴⁶

Soweit Barth zum angeblichen paulinischen Antinomismus. Mir will scheinen, daß Barth mit seiner Auslegung von Röm 10,4 ein neues Paulus-Bild vorbereitet hat, wie wir es inzwischen bei dem Neutestamentler Krister Stendahl finden können. Taubes erwähnt Stendahls besorgte Frage, ob er als Heide zum »commonwealth of Israel« gehöre.⁴⁷

Stendahl betont, »daß die Rechtfertigungslehre nicht *das* vorherrschende, strukturierende Lehrprinzip oder *die* überragende Erkenntnis des Paulus ist, sondern daß sie vielmehr eine ganz spezifische Funktion in seinem Denken erfüllt«. ⁴⁸ Nach Stendahl hat die paulinische Rechtfertigungslehre »ihren theologischen Kontext in seinen Gedanken über die Beziehung zwischen Juden und Heiden, sie steht nicht im Zusammenhang mit der Frage, wie *der Mensch* erlöst werden kann [...].«⁴⁹ Dies hat aber Konsequenzen für das Verständnis der paulinischen Gesetzeskritik, die Taubes übersieht: Im Protestantismus wurde »die

46 Barth (1942), 269. – Vgl. in diesem Sinn auch Barths Baseler Volkshochschulvorlesung aus dem Winter 1940/41, veröffentlicht 1956 (Barth (1956), 126): »Es heißt nämlich in Vers 4 nicht, daß Christus das ›Ende‹, sondern daß er das ›Ziel‹, Inhalt, die Substanz, die Summe des Gesetzes, sein Sinn und zugleich der Weg zu seiner Erfüllung sei. Paulus hat sich schon im bisherigen Römerbrief (Kap. 3,31; 7,12) im Einklang mit Matth 5,17 deutlich genug darüber erklärt, daß er das Gesetz des Alten Testaments durch Jesus Christus wahrhaftig nicht für antiquiert und abgeschafft, sondern eben für erfüllt angesehen hat. Er wird auch gleich nachher mit keinem Wort gegen das Gesetz – als wäre es zu Ende –, sondern aus und mit dem Gesetz argumentieren [...]. An Christus glauben heißt dem Gesetz Gottes gehorsam sein. Und hier sagt Paulus nun in der umgekehrten Richtung: unter dem Gesetz Gottes stehen, wie es Israels besonderer Fall ist, dem Gesetz gehorchen, wie es gerade von ihm erwartet ist, heißt an Christus glauben als an das Ein und Alles des Gesetzes als an dessen Sinn und Erfüllung.«

47 Taubes (1993f), 59.

48 Stendahl (1978), 41.

49 Stendahl (1978), 40.

Frage nach dem Gesetz [...] zum zufälligen Rahmen um die goldenen Wahrheiten der paulinischen Anthropologie«. Wir sollten aber nach Stendahl »unser ichbezogenes Gewissen nicht in einen Text hineinlesen, dem es darum geht zu zeigen, daß nicht nur das Gesetz, sondern auch der Wille, das Ich des Menschen für gut erklärt werden, daß sie auf der Seite Gottes sind«. Im übrigen sei »diese Argumentation über die Güte des Gesetzes« ohnehin »nicht der Schwerpunkt des Römerbriefes«. Sein »Zentrum« liege »vielmehr in den Kapiteln 9-11, in denen es um das Verhältnis zwischen Juden und Heiden geht«. ⁵⁰

Sollte diese Auffassung bei Barth vorbereitet sein, kommt aber die Barth-Deutung von Jacob Taubes ins Rutschen. Im Gegensatz zu Adolf von Harnack steht Barth eben nicht in der anti-nomistischen Tradition Marcions. Er stellt auch nicht eine protestantische Entsprechung zu Carl Schmitts »eigentlich katholischer Verschärfung« dar. Die wäre bei Friedrich Gogarten zu suchen, mit dem Barth allerdings nicht nur von Taubes verwechselt worden ist.

*

Wohlgemerkt: Barths Auslegung von Röm 10,4 ist bis heute minoritär geblieben. Vielleicht darf man Taubes keinen Vorwurf daraus machen, daß er sie übergeht. Moderne exegetische Kommentare sind sich weitgehend darüber einig, daß *telos* hier mit »Ende« zu übersetzen ist. Ich verweise exemplarisch auf Otto Michel: Zwar könne »rein sprachlich *telos nomou* [...] sowohl ›Ende‹ wie auch ›Ziel‹ des Gesetzes bedeuten«. Aus »sachlichen Gründen« könne aber »kein Zweifel sein, daß der Kontext nur die erste Auslegung zuläßt: Christus ist das Ende, das eschatologische Ereignis *jenseits* des Gesetzes.« Der Satz wolle »polemisch verstanden werden: die Juden wissen nicht, daß die alte Weltzeit zu Ende und die Herrschaft des Gesetzes abgeschlossen ist.« Dazu passe auch »der sonstige Sprachgebrauch von *telos* in den paul. Briefen.« ⁵¹

Selbst ein so gewissenhafter Barthianer wie Dieter Schellong hat hier Barth nicht folgen wollen, sondern vorgeschlagen, die Kontroverse darüber, ob *telos* mit »Ende« oder mit »Ziel« zu übersetzen sei, durch Relativierung zu entschärfen: Denn »auch wenn man *telos* mit ›Ziel‹ übersetzt, besagt der Vers, daß das Ziel nunmehr erreicht, der Lauf also

⁵⁰ Stendahl (1978), 43. – Vgl. auch ebd. 44: »Das zentrale Thema, das die ganze Aufmerksamkeit des Paulus beansprucht, ist also die Frage nach der Aufnahme von Heiden, von Heiden und Juden, in Gottes Plan«.

⁵¹ Michel (1955), 224.

beendet ist, so daß die Bedeutung ›Ende‹ doch miteingeschlossen ist. Und übersetzt man *telos* mit ›Ende‹, so kann im paulinischen Kontext kein Ende als blinder Zufall oder als Willkür gemeint sein, sondern nur ein von Gott vorgesehenes und in seiner Heilsökonomie begründetes, also ein zielgerichtetes Ende [...]«. ⁵²

Im übrigen sei die Aussage des Verses eine »Kurzformulierung«. Denn *telos* und *nomos* könnten »so direkt, wie es hier geschieht, eigentlich nicht verbunden werden [...]; ob man *telos* mit ›Ende‹ oder mit ›Ziel‹ übersetzt: Es gibt weder eine Ende noch ein Ziel eines *Gesetzes*. Es gibt nur ein ›Ende‹ der *Geltung* eines Gesetzes – und es gibt ein ›Ziel‹ bei seiner *Inkraftsetzung*, das ist dann die hinter seiner Verabschiedung stehende Intention. [...]. Doch die Intention des Urhebers könnte auch die Begrenzung der Geltungsdauer gewesen ein – und dann fielen ›Ziel‹ und ›Ende‹ vollends ineinander.« ⁵³ Und auf letztere Möglichkeit läuft schließlich Schellongs Lösungsvorschlag für die Kontroverse hinaus: Gott hat der Torah von Anfang an nur eine begrenzte Geltung gegeben.

Was aber, wenn schon die griechische Übersetzung von *torah* mit *nomos*, und dann auch das deutsche Äquivalent »Gesetz« zumindest mißverständlich wäre? Wenn *torah* nach Buber und Rosenzweig besser mit »Weisung« im doppelten Sinn von »Unterweisung« und »Wegweisung« zu übersetzen wäre? Dann würde die paulinische Kurzformel vom *telos tou nomou* durchaus Sinn machen. Die Frage wäre nur, welchen: Ist Christus Ziel der Unterweisung, der Einweisung in Gottes Wille, oder ihr Ende? Bedeutet er das Ende der Wegweisung, nämlich der Weisung auf Gottes Wegen, oder ihr Ziel? Schellongs Relativierung der Kontroverse würde nicht mehr funktionieren. ⁵⁴ Es müßte vielmehr entschieden werden, wenn nicht gar der Weg (der Torah) das Ziel ist.

In diese Richtung scheint Barth schon in der 1. Auflage seines *Römerbrief*-Kommentars gewiesen zu haben, wo er den Verheißungscharakter des Gesetzes betonte. Für die »politische Theologie« Barths wäre zunächst zu beachten, daß für ihn wie für Walter Benjamin die Katastrophenerfahrung mit dem Beginn des 1. Weltkriegs im Jahr 1914 und nicht erst wie für Friedrich Gogarten und Carl Schmitt in den Revo-

52 Schellong (1991), 98

53 Schellong (1991), 99f.

54 Schellong (1991), 98, meint zwar, es sei »evident, daß *nomos* die Tora meint«. Dennoch benutzt er bewußt das deutsche Wort »Gesetz«, und zwar »um anzuzeigen, daß Paulus ›Tora‹ nicht als Fremdwort tradiert, sondern dafür die griechische Übersetzung *nomos* verwendet«, die dann wohl korrekt mit »Gesetz« ins Deutsche zu übersetzen wäre.

lutionsjahren 1917/18 erfolgt war. Es ist daher kaum ein Zufall, daß Barth eben keine allgemeine Katastrophentheorie entwickelt hat, sondern gerade aufgrund der apokalyptischen Erfahrungen des Weltkriegs in der Weimarer Zeit sozialdemokratische Reformpolitik empfahl: »Auf die blaue Blume der *Romantik* muß auch die Revolution verzichten. [...]. An die Stelle des revolutionären Krampfes mag dann ein ruhiges Bedenken von ›Recht‹ und ›Unrecht‹ treten [...], eine ehrliche Humanität und Weltlichkeit [...]. Politik z.B. wird *möglich* von dem Augenblick an, wo der wesentliche Spielcharakter dieser Sache am Tage ist [...].«⁵⁵

55 Barth (1922), 468 u. 472 (zu Röm 13). – Vgl. zum Verständnis von Röm 13 auch meinen Aufsatz: Pangritz (1979)

Literatur

- Barth (1919): K. Barth, *Der Römerbrief* (1. Aufl.), Bern 1919.
- Barth (1922): K. Barth, *Der Römerbrief*, – 12., unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922, Zürich 1978.
- Barth (1942): K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, Zürich ⁵1974, zuerst 1942.
- Barth (1956): K. Barth, *Kurze Erklärung des Römerbriefs*, München/Hamburg 1967, zuerst 1956.
- Benjamin (1977): W. Benjamin, »Theologisch-politisches Fragment«, in: W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, ausgewählt v. S. Unseld, Frankfurt a.M. 1977, 262-263.
- Gogarten (1920): F. Gogarten, »Zwischen den Zeiten«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie* 2, hg. v. J. Moltmann, München ³1977, 95-101, zuerst 1920.
- Harnack (1862/1886): Th. Harnack, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, 2 Bände, Erlangen 1862/1886.
- Jülicher (1920): A. Jülicher, »Ein moderner Paulus-Ausleger«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie* 1, hg. v. J. Moltmann, München ⁴1977, 87-98, zuerst 1920.
- Klappert (1980): B. Klappert, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, (Theologische Existenz heute 207), München 1980.
- Marquardt (1967): Fr.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.
- Michel (1955): O. Michel, *Der Brief an die Römer*, (Meyers Kommentare zum Neuen Testament), Göttingen 1955.
- Pangritz (1979): A. Pangritz, »Weder von Gott noch vom Teufel. Zum Gewaltverständnis des Paulus«, *Texte und Kontexte. Exegetische Zeitschrift* 1, 1979, 34-47.
- Schellong (1991): D. Schellong, »Anmerkungen zu Römer 10,4«, in: *Störenfriedels Zeddelkasten. Geschenkpapiere zum 60. Geburtstag von Fr.-W. Marquardt*, Berlin 1991, 98-125.
- Scholem (1963): G. Scholem, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, in: G. Scholem, *Judaica* 1, Frankfurt a.M. 1963, 7-74.
- Stendahl (1978): K. Stendahl, *Der Jude Jesus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978.
- Taubes (1986): J. Taubes, »Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft«, in: *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, hg. v. N.W. Bolz/R. Faber, Würzburg 1986, 139ff.
- Taubes (1993): J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, hg. v. A. Assmann u.a., München 1993.
- Taubes (1993f): J. Taubes, »Pneuma. Überbietung der Heilsgeschichte und Überwindung dieser Welt; Lektüre von Römer 9-13«, in: Taubes (1993), 56-75.
- Taubes (1993g): J. Taubes, »Fremdlinge in dieser Welt: Marcion und die Folgen«, in: Taubes (1993), 77-86.
- Taubes (1993h): J. Taubes, »Die Zeloten des Absoluten und der Entscheidung: Carl Schmitt und Karl Barth«, in: Taubes (1993), 86-97.
- Taubes (1993i): J. Taubes, »Nihilismus als Weltpolitik und ästhetisierter Messianismus: Walter Benjamin und Theodor W. Adorno«, in: Taubes (1993), 97-106.