

Jacob Taubes: Kritische Theorie theologischer Methoden und Metaphern

VON HANS MARTIN DOBER

*Talmud in der Paris-Bar*¹

Jacob Taubes ist 1923 in Wien geboren und 1987 in Berlin gestorben. Er studierte Philosophie und Geschichte in Zürich, wohin die Familie sich vor den Nationalsozialisten hatte retten können. 1947 legte er mit der Geschichte der *Abendländischen Eschatologie* sein Opus magnum vor; die Dissertation blieb sein einziges Buch. Aus einer Rabbinerfamilie stammend, wurde er 1943 selbst zum Rabbiner ordiniert, hat sich aber weniger der Pflege eines orthodoxen Ritus gewidmet als vielmehr dem Dialog und Disput in einer vom Christentum geprägten, zugleich aber von ihm auch abgewandten Kultur.

Dass Taubes das Wesen der Eschatologie aus den historischen Quellen des Judentums bestimmt und seine Bestimmungen in einem Durchgang durch die Vielfalt ihrer Erscheinung in der Geschichte des Christentums verifiziert, kann als sein Versuch gelten, eine Tradition, die man in der Theorie als überholt angesehen hat und praktisch zu vernichten suchte, in ihrer Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit sichtbar zu halten und zu bewahren. Zwar ist die Vernichtung des europäischen Judentums weder in der Dissertation noch in den sein Denken bis zu den späten Vorlesungen über Paulus repräsentierenden Aufsätzen (Taubes 1991, 1993) ein ausdrücklicher Gegenstand. Aber die Frage nach den geistesgeschichtlichen Bedingungen, unter denen die Shoa nicht verhindert worden ist, bildet so etwas wie ein magnetisches Feld, in dem die Arbeiten Taubes' situiert werden können. Einschlägig ist das Zeugnis in seinem Brief an den Staatstheoretiker Carl Schmitt vom 18. 9. 1979, es treibe ihn um, „zu verstehen was 'eigentlich' (gar nicht im historistischen Sinn, sondern eher im eschatologischen des Ernstfalls) geschehen ist – wo die Weichen in die Katastrophe (unsere *und* die Ihrige) gestellt wurden“ (Taubes 1987, 39). Deutlich genug hat er sich von allzu einfachen Erklärungsversuchen distanziert: „daß die deutsche Geschichte [...] auf Hitler zuläuft, an sowas glaub ich nicht“ (Taubes 1993, 138). Die Suche nach einer Erklärung des Antisemitismus als geistesgeschichtlich verwurzelt, soziologisch beschreibbares, alltagsreli-

¹ Assmann 1987.

güßes und religionspsychologisch deutbares Phänomen führt ihn von Anfang an auf das spannungsvolle Verhältnis von Eschatologie, Apokalyptik und Gnosis. Taubes' Zusammenschau unterschiedlicher Positionen und Traditionen stellt eine hochgradige Verflüssigung von Rezeptionsgewohnheiten dar. Es ist ebenso leicht, ihm (vor allem in den Paulus-Vorlesungen) interpretatorische Unausgeglichenheit nachzuweisen, wie mit solchem Nachweis seinen eigenen Beitrag zum intellektuellen Diskurs nach 1945 zu verfehlen.

Wenn im Folgenden nach Taubes' Methode als Spur zur Erkenntnis jüdischer Traditionsmomente in seinem Denken zu fragen ist², so ist die in den späten Vorlesungen aufblitzende Konstellation der politischen Theologie des Paulus, dieses zelotischen Juden (ebd., 71) in einem „spirituellen“ Sinn (Taubes 1986, 145), dem schon im frühen Werk ein ganzer Abschnitt gewidmet wurde (Taubes 1991, 57–65), vorauszusetzen. Die Wirkungen dieses Ursprungs reichen für ihn bis in die intellektuellen Debatten und Ereignisse der Zwischenkriegszeit, der als „Stunde der Plastizität“ (Taubes 1986, 147; vgl. ders. 1993, 86) seine besondere Aufmerksamkeit galt. Methodisch ist so vorzugehen, dass die redigierte Nachschrift des späten „Rechenschaftsbericht[s] über das Zentrum seiner geistigen Unruhe“ (Taubes 1993, 7) als ein hermeneutischer Schlüssel zur Erkundung des Zusammenhangs eines disparat erscheinenden Werkes dient, die Paulus-Vorlesungen aber von den Aufsätzen aus zu erhellen sind.

Transformationen des apokalyptischen Deutungsmusters

Man darf insbesondere den Einfluss der frühen Theologie Karl Barths auf das Denken Taubes' nicht unterschätzen. In dessen Kommentar zum Römerbrief in der zweiten Auflage erkennt Taubes das ursprüngliche eschatologische Wirklichkeitsverständnis wieder. Während es bei Barth heißt: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“ (Barth 1922, 298), zeigt Taubes den historischen Index des apokalyptischen Deutungsmusters im Judentum auf und macht die „zelotische Bewegung“ (Taubes 1991, 45) als dessen Trägergruppe sichtbar. Die Dialektik als „eigentümliche Denktechnik“, wie sie „mit der Apokalyptik und Gnosis“ angehoben habe (ebd., 35), sei als „Dialektik der Entgegensetzung“ beim frühen Barth aufgetreten, beim späteren der „orthodoxen Restauration“ (Taubes 1996, 234) aber

² Nach Leo Baeck hat das jüdische Denken seine „Lehrinhalte“ nicht zu Dogmen ausgestaltet, sondern als „suchende Religionsphilosophie [...] stets mehr eine Methode als ein System gegeben“ (Baeck [1923], 8; vgl. Taubes 1993, 15).

wieder zur „Dialektik der Vermittlung“ (ebd., 248) geworden, wie sie die Hegelsche Philosophie des Geistes maßgeblich durchgeführt habe.

Wenn Taubes die dialektische Theologie als einen historischen Ausdruck deutet, der nicht unter den Vorwurf des bloßen ‚Expressionismus‘ fällt (ebd., 218, 228), so hat er damit implizit einen Hinweis zur Interpretation auch seines eigenen Werkes gegeben. Denn wie die neue Generation christlicher Theologen nach dem 1. Weltkrieg „in der Katastrophe des Krieges eschatologische Symbole gesehen hatte“ (ebd., 232), so sind die Arbeiten von Taubes jedenfalls auch Ausdruck einer Verarbeitungsbemühung von Widerfahrnissen.

Das Proprium von Taubes' Darstellung tritt vielleicht am deutlichsten hervor, wenn man sie mit Ernst Troeltschs groß angelegter Transformation der Eschatologie in der Plausibilität des „modernen Geistes“ vergleicht. Unter dem Einfluss des die Immanenz der Welt voraussetzenden „Entwicklungsgedankens“ hatte er – im Zusammenhang seiner Protestantismus-Deutung mit Blick auf Leibniz und Lessing einen „Bruch mit der jüdischen Eschatologie und Apokalyptik“ (Troeltsch GS IV, 227) konstatiert und an anderer Stelle deren mythische Gestalt mit den Mitteln der kritischen Philosophie Kants aufgeklärt und historisiert. Die letzten Dinge sind hier zu letzten Werten geworden, an denen Menschen sich in ihrem Leben orientieren (vgl. Troeltsch RGG¹). Während nun für Troeltsch die letzten Dinge in einer apriorischen, wertphilosophischen Perspektivierung „zunächst mit der Zeit gar nichts zu tun“ haben (ebd., 625), sind sie für Taubes Ausdruck des Fristcharakters menschlicher Lebenszeit. Und während für jenen die Aufklärung des eschatologischen Mythos ohne weiteres einen Fortschritt bedeutet, gilt diesem „die apokalyptische Lehre“ als ein historisches Urphänomen, das „am Anfang dessen [steht], was wir historischen Sinn oder historisches Bewusstsein nennen“ (Taubes 1996, 72); auch in seiner mythischen Gestalt birgt dieses Bewußtsein Gehalte in sich, die durch historisierende Aufklärung nicht als überholt gelten müssen.

Mit seiner Kritik am älteren Historismus kann sich Taubes in einer Koalition mit der frühen dialektischen Theologie wissen: „Die Gleichsetzung von Axiologie und Wert kennzeichnet den Historismus, der sich im Rankespruch nur theologisch verbrämt: alle Epochen sind gleich nah zu Gott, und immer abgestürzt in die Aussage: alles Geschehen ist gleich gültig und somit gleichgültig. Die gleichgültige Nähe zu Gott übersieht das Wesen der Geschichte als Weg zur Erlösung“ (Taubes 1991, 12). Taubes erscheint als Apologet eines heilsgeschichtlichen Denkens (vgl. Jaeger 1999), der mit Nachman Krochmal davon ausgeht, dass „die ideale Ordnung des Geistes [...] eine Ordnung in der Zeit, [...] geschichtlich“ (Taubes 1996, 79) ist. Würde er daran nicht festhalten, so müßte gelten: „Die Geschichte hat kein

Heil und das Heil keine Geschichte“ (ebd., 178). Die Heilsgeschichte, deren Ausdrucksformen dem modernen Bewusstsein fremd geworden sind, zeigt sich aber schon bei Paulus in einer pluralen Perspektivität, je nachdem, ob man rückblickend von der Erfüllung auf die Verheißung blickt oder *vice versa* von der Verheißung auf den Ausstand der Erfüllung. Dass man in welcher Perspektive auch immer auf sie blicken kann, setzt eine religiöse Haltung voraus, von der aus einzig die heilsgeschichtliche Position vor dem Vorwurf bewahrt werden kann, vorkritisch ein „absolutes Sinai-Ereignis“ (ebd., 72) anzunehmen oder die „absolute Autorität“ (ebd., 82) einer positiven Religion zu behaupten. Taubes setzt die „allgemeine Abkehr vom mittelalterlichen kosmologischen Modell hin zum modernen anthropologischen Schema“ (ebd., 217) stets voraus. Diese Voraussetzung ernst zu nehmen, heißt aber, das Reflexionsniveau zu halten, das Troeltsch der Kritik der historischen Vernunft in *Der Historismus und seine Probleme* erschlossen hat.

Was Taubes diesem Werk verdankt, lässt sich erahnen aus der Würdigung, es sei „von den gängigen dogmatischen Moden in Philosophie, Theologie und politischer Wissenschaft keineswegs überflüssig gemacht worden“ (Taubes 1996, 68). Geht man nun auf die von Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* aufgeworfene Frage zurück, welchen Nutzen und Nachteil die Historie für das Leben habe, so wird man ohne weiteres auf einen von der jeweiligen Lebenssituation abhängigen Standpunkt geführt, von dem aus diese Frage in praktischer Absicht gestellt wird. Diesem Sachverhalt hatte Troeltsch Rechnung getragen. Das Problem, wie sich moderne Gesellschaften angesichts krisenhafter Entwicklungen die Prägestärke ihres kulturellen Erbes bewahren können, hatte angesichts der Pluralisierung der historischen Gestalten in ihrer Relativität zueinander eine Zuspitzung erfahren. Diesem Problem suchte er zu begegnen mit einer Reflexion auf die in einer nicht mehr ableitbaren und insofern absoluten Haltung begründeten Perspektive, in die je und je das historische Material gestellt wird, um in einem Geschichtsbild gedeutet werden zu können. Das von Troeltsch auf dem Standpunkt der Reflexion der Probleme des Historismus entworfene Bild einer ‘Kultursynthese’ war von sinnorientierender und handlungsleitender Relevanz.

Taubes’ *Abendländische Eschatologie* bringt nun zur Ansicht, wie man ohne Einbußen methodischer Reflexion zu einer anderen Deutung des Stoffes kommen kann. Für Taubes stellen die apokalyptischen Schriften keine Werte mit gefallen Kursen dar, sondern bringen – wenngleich in einem von modernem Bewusstsein nicht mehr geteilten supranaturalistischen Rahmen – eine erst noch wiederzuerkennende „Erfahrungsgrundlage“ (Taubes 1993, 86) der „Religiosität“ (Taubes 1991, 189) zum Ausdruck, die nämlich, dass (menschliche Lebens-)Zeit Frist ist. Wenn für ihn in die-

sen Schriften „alles aufgenommen [ist], was die Gemüter zutiefst bewegte“ (ebd., 25), dann wird man sagen können: er deutet sie (hier tatsächlich einen anderen Religionsbegriff voraussetzend als den, der Barths theologische Religionskritik leitet) nach dem Modell der *Absolutheit* einer religiösen Haltung, das sich auch bei Troeltsch findet. Diese besteht aber für Taubes nicht in einer mit sich einigen „Empfindung des Absoluten“ (Troeltsch RGG, 625), sondern in einem empfindlichen Unterbrochensein. Zudem haben die Widerfahrnisse, unter deren Eindruck er die apokalyptischen Schriften rezipierte, eine ‚Kultursynthese‘ als obsolet erscheinen lassen.

Ambivalent ist ihm die Religion in der ihr eigenen „Zweideutigkeit“ (Taubes 1996, 373) aber, weil sie ein „bürgerlicher Kult“ ebenso sein kann wie „ein Weg des Heils, der den Menschen befreit von der Herrschaft der Mächte und Fürsten der Welt“ (ebd.; vgl. Taubes 1993, 23–27). Diese „wahre Hoffnung“ setzt eine Differenzzerfahrung voraus, in der der Fristcharakter menschlichen Leben hervorgetreten ist. Ihre Deutung vollzieht Taubes in einer Übersetzungsbemühung der Texte historischer Religion in die Sprache der Philosophie; *vice versa* sucht er für ihn gegenwartsrelevante Erfahrungsmuster jüdischer Tradition in der „Bibelstunde“ (Taubes 1993, 13), der Historie auf. Er vermag die „abstraktesten metaphysischen Prinzipien“ (Taubes 1991, 10f.) ohne historische Arbeit nicht zu verifizieren, die Fülle des historischen Materials führt ihn aber zur Aufgabe einer „apokalyptischen Ontologie“ (ebd., 13). Die Motive zu seiner Kritik der historischen Vernunft bleiben jedoch ohne Symbolisierung in einem Ideal wie dem der ‚Persönlichkeit‘.

„Mir ging es damals“, so schreibt er rückblickend, „mir geht es noch heute um einen neuen Begriff von Zeit und eine neue Erfahrung von Geschichte, die mit dem Christentum als Eschatologie (die selbst Frucht und Konsequenz der Apokalyptik des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ist) sich eröffnet“ (Taubes 1987, 21). Wenn er mit Barth davon ausgeht, dass „die Offenbarung [...] das Subjekt der Geschichte, die Geschichte das Prädikat der Offenbarung“ ist (Taubes 1991, 7; vgl. Jüngel TRE 5, 260), so hält er in der Plausibilität von Apokalyptik und Eschatologie den Bruch des Immanenzzusammenhangs kontinuierlicher Entwicklung nicht nur für möglich, sondern angesichts der Gewalt von Widerfahrnissen auch für wirklich. An der frühen Theologie Barths ist die zentrale Frage zu einem aktuellen Ausdruck gekommen, mit der Taubes’ Meinung nach die Theologie steht oder fällt, nämlich „ob man sich entschließt [...] den Kosmos als immanent oder gesetzesmäßig zu verstehen, oder ob man das Wunder für möglich hält, die Ausnahme“ (Taubes 1993, 118). Er interpretiert Barths Römerbrief-Kommentar als historischen Ausdruck des „Zusammenbruch[s] der Theodizee in theologischen Kategorien“ (Taubes 1996, 228):

der „religiöse Hegelianismus“, von dem her die erste Ausgabe noch interpretierbar war (und den Taubes in der „Kirchlichen Dogmatik“ wieder zum Durchbruch kommen sieht), ist hier „Kierkegaards negativer Dialektik“ gewichen, deren Einfluss sich auf jeder Seite zeigt (ebd., 220). Kierkegaard hatte aber – in einem Gegenzug zur „Dialektik der Vermittlung“ (ebd., 248) – die ethische Allgemeinheit auf die eschatologische Ausnahme gegründet und damit nicht nur auf die dialektische Theologie, sondern auch auf Schmitt und in anderer Weise auf Heidegger und Adorno einen prägenden Einfluss ausgeübt (Taubes 1993, 90f.). Es war für den Historiker der abendländischen Eschatologie eine Bestätigung zu lesen: „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles“ (Schmitt 1934, 22; vgl. Taubes 1993, 90). Mit dem dezisionistischen Theoretiker des Rechts beugt er sich auf Kierkegaard: „Es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären“ (Kierkegaard, zit. nach Schmitt, ebd.; vgl. Taubes 1993, 91). Diese Sätze antworten für Taubes nicht nur auf die staatsrechtliche Frage, wer Souverän ist, und vermögen auch nicht nur den Offenbarungsbegriff der dialektischen Theologie zu bestimmen, sondern sie erklären auch Aspekte der im apokalyptischen Muster gedeuteten jüdischen Existenz im Exil als „Wüste der Völker, wo die Wurzelung im Boden und die staatliche Bindung fehlt“ (Taubes 1991, 24).

Dass die Deutung der jüdischen Erfahrung als einer Ausnahme, ohne die das Allgemeine der abendländischen Eschatologie nicht zureichend erklärt werden kann, auch nach der Gründung des Staates Israel nicht obsolet geworden ist, ist für Taubes begründet genug in der Erfahrung der Welt als einer Fremde und des Menschen in ihr als eines ‚Fremdlings‘: diese schon in den Texten der hebräischen Bibel zum Ausdruck gebrachte Erfahrung wird man zu den Vorverständnissen aus einem „Leben in extremen Spannungen“, unruhig, zerrissen und „in jedem Sinne heimatlos“ (ebd., Notiz Margherita von Berantanos) rechnen dürfen. Die Abraham-Erzählung zeige es ebenso deutlich an wie die die Exilserfahrung in Babylon verarbeitende Prophetie und die zur Zeit der „Drangsal des Antiochus Epiphanes“ (ebd., 23) entstandene apokalyptische Literatur: „Die Macht des Ursprungs und die Wurzelung im Raum zerbricht in Israel. So kann Israel zu einem ‚Volk ohne Raum‘ werden, ohne unterzugehen, denn es weiß sich als ‚Volk der Zeit‘, welches der Wurzelung im Raume entrissen ist“ (ebd., 12).

Das Wesen der abendländischen Eschatologie ist in seinem historischen Ursprung im Judentum erkennbar als eine Unruhe, die durch einen Ruf bewegt bleibt. Ihre logische Form ist die Negation in der dialektischen Denktechnik, welche das apokalyptische Deutungsmuster bestimmt in den Funktionen, Wahrnehmungen zu leiten, Erfahrenes zu interpretieren und

Verhalten zu motivieren (vgl. Definition von Bollenbeck ²1994, 19). Dieses Deutungsmuster ist im Denken Taubes' alles andere als ein statisches Schema, sondern selbst in Bewegung.³ Er findet es auch noch in Benjamins Kunst- und Geschichtsphilosophie als einer „dialektischen Theologie außerhalb der christlichen Kirche“ wieder. Sie habe der Illusion, „sich selber nach dem Muster des deutschen Idealismus autonom zu befreien“, durch das Zeugnis widersprochen: „Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist“ (Taubes 1993, 104f.).

Der Verlust der 'Exteriorität' (um einen Ausdruck von Lévinas zu gebrauchen) macht die Tragik der Theologie in der Moderne aus, die Taubes dem Denken Paul Tillichs abliest. Auf eine zum frühen Barth spiegelbildliche Weise führe Tillichs „Dialektik der Vermittlung“ (Taubes 1996, 248) „immer tiefer in das Gespinnst der Dialektik“ (ebd.) hinein. Während die dialektische Theologie „das Göttliche dem Menschlichen so sehr entgegen[stellt], daß das Göttliche der Welt gegenüber zu dem ganz 'Anderen' wird“, verwickelt die „Theologie der Vermittlung [...] das Göttliche so weit in die menschliche Dialektik, daß der göttliche Pol jeden übernatürlichen Bezugspunkt verliert“ (ebd.). So aber bekunden beide „in Wirklichkeit [...] die Verfinsterung des Göttlichen in unserer gegenwärtigen Situation“ (ebd.). Dass es „für den Konflikt zwischen eschatologischen Symbolen und der rohen Tatsache einer fortdauernden Geschichte keine 'Lösung'“ (ebd., 231) gebe, stelle eine Tragik dar. Auch wenn Tillich sich offensichtlich der Gleichsetzung des „Göttliche[n] mit dem Geistigen“ und dem Ausschluss von Natur und „Materie von der Erlösung“ verweigere (ebd., 247), gehe seine „dionysische Theologie“ (ebd., 243) „stillschweigend“ (ebd., 245) von einem Immanenzzusammenhang aus, der kein „Außen“ mehr kennt und wirft in der Sache das Problem auf, das im Gespräch mit Hans Blumenberg erneut auf der Tagesordnung stehen wird, inwiefern „das Experiment der absoluten Instanzen [...] durchgespielt“ ist oder nicht (Blumenberg ²1988, 101; vgl. Taubes 1996, 99–101. 152–158, 173f. u. Taubes 1993, 94f.).

Dieses an Tillich und Blumenberg sichtbar gemachte Problem wird von Taubes auch auf dem weiten Feld der Erforschung der *Gnosis* verhandelt (vgl. Brumlik 1992). Als historisches Phänomen ist es methodisch nicht ohne weiteres in den Blick zu bekommen, hat aber die Forschung seit Harnacks Schrift über Marcion beschäftigt (Harnack [²1924]). Schon in der Dissertation baut Taubes auf das grundlegende Werk von Hans Jonas (Jonas 1934, Bd. I) auf, um die gnostische Botschaft vom „gegenweltlichen,

³ Weder sind Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens noch „Bekanntnis“ und „erkenntnisfördernde Distanz“ für ihn ausschließende Gegensätze (vgl. Jaeger 1999, 132).

in der Welt 'nicht-seienden' Gott" als eine „nihilistische Haltung des Menschen der Welt gegenüber“ (Taubes 1991, 10) zu beschreiben. Den Grundgedanken Marcions, dass „die Welt [...] das Gegengöttliche und Gott das Gegenweltliche“ (ebd., 9) sei, findet er bei Paulus als ein „latentes Element“ (Taubes 1993, 80) ebenso wieder wie beim frühen Barth (ebd., 77 ff.; vgl. Taubes 1996, 233, 178).

In der Gnosis erkennt er einerseits einen genuinen Ausdruck jüdischer Erfahrung, andererseits gewinnt er mit ihr das Deutungsmuster, das seine Wahrnehmung der Christentumsgeschichte bis zu Hegel und Harnack leitet (vgl. auch Taubes 1991, 35). Der „dogmatische Mythos der Gnosis“ (Taubes 1996, 99–113) stellt ein weitmaschiges Muster dar, in dem antike und moderne Phänomene gedeutet werden unter Bedingungen „when apocalypticism fails“ (ebd., 181). Taubes' Hauptinteresse gilt der Entzifferung „gnostische[r] Hieroglyphe[n]“ in der Moderne wie etwa des „stählerne[n] Gehäuse[s]“ Webers (ebd., 175).

Die Ambivalenz der historischen Gnosis ist für Taubes in der Bedeutungsvielfalt des paulinischen Terminus des *pneuma* (Taubes 1993, 56–75; vgl. Taubes 1996, 103) zusammengefasst, die Deutung dieser Ambivalenz führt ihn auf die historische „Kollision von mythischer Tradition mit entmythisierten Bewußtseinsweisen“ (Taubes 1996, 103 f.). Diese Kollision gilt ihm als das Urphänomen, im Ausgang von dem das Verhältnis von Mythos und Aufklärung in eine ausreichend differenzierte, den spezifischen Beitrag der jüdischen Tradition nicht vergessende Perspektive gestellt werden kann. Der für ihn entscheidende Gesichtspunkt, den er in seiner späten Auseinandersetzung um Odo Marquardts „Lob des Polytheismus“ geltend macht, weil er „Lebensprobleme“ betrifft, die durch unsere „Antworten auf alle möglichen wissenschaftlichen Fragen [...] noch gar nicht berührt sind“ (ebd., 341), ist die Unterscheidung zweier Grundlinien im „Prozeß der Rationalisierung“, wie er „gängig auf die Formel 'vom Mythos zum Logos' gebracht“ wird: „Nicht nur der philosophische Begriff, vielmehr die religiöse Offenbarung des Gesetzes und der Propheten zerstört das mythische Bild“ (ebd., 104).

Diese Unterscheidung einer philosophischen von einer religiösen Aufklärung des Mythos führt Taubes nun mit Bezug auf das Spätwerk Hermann Cohens auf dem Weg einer Interpretation von Ez 18 durch (ebd., 104; 343 f.; vgl. Deuber-Mankowsky 1999). Sie erlaubt einerseits, die jüdische Genesis einer gnostischen „Entgötterung der Welt“ (Taubes 1996, 104) und Geistigkeit bis hin zu dem Sachverhalt aufzuzeigen, dass „das 'Lernen' [...] im rabbinischen Judentum zur religiösen Übung“ wird (ebd., 105). Andererseits beschreibt Taubes vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung die Verselbständigung pneumatischer Bibeldeutung „zu einem neuen Mythos“ (ebd., 109). Taubes' These lautet nun: in der „Krise der

monotheistischen Offenbarungsreligion selbst“, die „der gnostische Mythos markiert“ (ebd., 110), reagieren „jüdische und christliche Gruppen auf die Verzögerung der Parusie“ auf eine ähnliche Weise so, dass sich „der Akzent [...] von der kosmischen und historischen Parusie zum Gotteseinzug in die Einzelseele“ verlagert (ebd., 111). „Mit der Aufschließung der Subjektivität“, welche „die Szene für die gnostische Mythologie bereitstellt“ (ebd.), ist aber auch das Ressentiment ermöglicht, das im „überweltlichen Gott der monotheistischen Offenbarungsreligion“ sein „bevorzugtes Objekt“ fand (ebd., 110). „Die Rache des Mythos an seinen Überwindern“, wie sie in der gnostischen Mythologie „sinnlich zu greifen“ ist, richtete sich vornehmlich „gegen die biblische und rabbinische Überwindung des mythischen Bewußtseins“ (ebd.). So erklärt sich „der Judengott“ als die gemeinsame Adresse aller „gnostischen Mythologeme“ (ebd., 112).

Vor diesem Hintergrund wird nun nicht nur der „Ernst“ erklärlich, „der Entscheidungen fordert“ (ebd., 342) bis in die feinen Verästelungen des zeitgenössischen Diskurses hinein, sondern auch der „Problemzusammenhang Gnosis und Politik“ (Taubes 1986, 146). Der „scheinbare“ (Taubes 1996, 177) „metaphysische Antisemitismus“ (Taubes 1986, 146) der Gnosis, der im „antithetischen Stichwort Marcions“ nach Ernst Bloch „gewiß nicht mit irgendeiner weltlichen Spannung, gar Feindschaft mit den Juden (Marcion verehrte den Juden Paulus als seinen Meister)“ zu tun hat (zit. 147), kehrt nun im 20. Jahrhundert wieder. Harnack kommt als „Repräsentant eines breiten Liberalismus“ (ebd., 146) zu dem Urteil, das Alte Testament, „seit dem neunzehnten Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren“, sei „die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ (Harnack, zit. nach Taubes 1993, 84) gewesen. Taubes zitiert Buber zustimmend: „Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions, in Handlung umgesetzt, nicht mit den Mitteln des Geistes, sondern mit denen der Gewalt und des Terrors“. ⁴ Eine derartige moderne Gnosis legitimierte zwar nicht den politischen Antisemitismus, war aber auch nicht in der Lage, eine Theologie (und Ethik) zu begründen, die die „Probe“ 1933 hätte bestehen können (Taubes 1993, 84 f.). Taubes' kritischer Paulus-Kommentar stellt einen Widerspruch gegen den „geheimen Marcionismus in der Kirche selber“ (ebd., 85) dar, mit Harnack „reinen Tisch“ zu machen und mit dem Alten Testament eine jüdische Wurzel des Christentums zu kappen (ebd., 77–86). Angesichts der an Bloch und Benjamin aufgezeigten Ambivalenz des Marcionismus scheinen aber „die Fronten: Judentum – Christentum“ zu wanken (Taubes 1986, 147; vgl. ders. 1996, 179).

⁴ Taubes 1986, 146; vgl. ders. 1996, 175–178. Zu Buber: Taubes 1996, 50–67; ders. 1991, 213–230.

Während nun der Rekurs auf die heilsgeschichtliche Argumentation des Paulus der gnostischen Versuchung widersteht, mit dem „Weg nach innen [...] die Geschichte“ (Taubes 1996, 178) zu opfern, lässt sich Taubes bei seiner Transformation des heilsgeschichtlichen Denkens von Freud leiten. Auf eine höchst produktive, „kreative“ (ebd., 228) Weise analysiert er das Verhältnis der Psychoanalyse zu Philosophie und Religion (vgl. ebd. 352–378). Deren Begründer gilt ihm erst einmal als einer der großen Kritiker des gnostischen Mythos, insofern er nicht nur, wie Marx, gezeigt habe, dass der materiell ungebundene Geist sich „ökonomisch [...] blamiert“ (Taubes 1993, 59), sondern auch „triebhaft“: nicht nur darin stimmt er mit Nietzsche überein. Mit der psychoanalytischen Religionskritik ist für Taubes zudem ein „kritischer Maßstab“ gegeben, „um alle magischen Elemente in der eschatologischen Hoffnung zu erkennen“ (Taubes 1996, 377).⁵

„Mit Nietzsche und Freud“ ist aber über das „priesterlich-magische“ hinaus auch das „prophetisch-personale Element der eschatologischen Religion [...] unter den Verdacht der Illusion gestellt“ worden (ebd., 378). Die Konsequenz dieser Hermeneutik des Verdachts ist für Taubes, dass die Zukunft, welche die eschatologische (die „wahre“) Hoffnung unter der Voraussetzung geschichtlicher Zeitlichkeit erschließt, „selber zu einer Illusion“ (ebd.) werden müsse. Er deutet den „Erfolg der Freudschen Psychoanalyse“ als Zeichen dafür, dass „das Abendland in eine nachchristliche Ära eingetreten“ (ebd.) sei. Damit hat nachträglich die frühe, implizite Bezugnahme auf Nietzsche eine Bestätigung erfahren, dass „am Ende der Geschichte Europas, da die christlich-apokalyptische Substanz aufgezehrt ist, [...] das Symbol der ewigen Wiederkehr des Gleichen wieder auf[tauche]“ (Taubes 1991, 15, vgl. ders. 1993, 119f.). Für Taubes gehört Freud als ein radikaler Theoretiker der Erbsünde (Taubes 1996, 374, 372) „zur Geschichte des tragischen Humanismus seit Nietzsche“ (ebd., 376). Seine „*Urgeschichte des Individuums* wie der Gattung“ (ebd., 368; Hervorhebung v. Vf.) stellt „mythische Mächte“ in den Vordergrund, deren Namen „Eros und Thanatos, Logos und Ananke“ (ebd., 376) heißen. Sie verbergen sich hinter der „progressiven“ (ebd.), von der „Fortschrittsideologie“ Gebrauch machenden „Zukunft einer Illusion“ (ebd., 373).

Auch in diesem Zusammenhang bedient sich der Interpret der Methode der Dialektik, wenn er die „eschatologische [...] Interpretation des Menschen“ (ebd., 376) als die andere Seite des verwickelten Verhältnisses

⁵ Auf einen Nachvollzug der Interpretation der psychoanalytischen Erinnerungsarbeit in der Perspektive der Hegel'schen „Erfahrung des Bewußtseins“, die der psychoanalytischen Aufklärung der Geistphilosophie auf eine dialektische Weise korreliert, muss ich hier verzichten (vgl. Taubes 1996, 360–366).

der Freudschen Religionstheorie kenntlich macht.⁶ Dass der „eschatologische Mensch“ dem so aufgeklärten wie tragischen Bewusstsein gegenüber „seine Hoffnung in eine zukünftige Versöhnung und Sühne“ (ebd.) setzt, ist der bei Freud verborgene (verdrängte?) Haupt-Gesichtspunkt der religiösen Aufklärung des Mythos aus den historischen Quellen der biblischen Offenbarungsreligion. Auf sie ist zu rekurrieren, um Taubes' komplexe Paulusinterpretation in der ihr eigenen Wechselseitigkeit zu begreifen: Einerseits eröffnet die Freudsche Theorie einen religionspsychologischen Zugang zu Paulus, der eine weitreichende Interpretation des Antisemitismus plausibel erscheinen lässt (Taubes 1993, 125–131), andererseits wird in dem bei Paulus präsenten „eschatologische[n] Horizont“ (Taubes 1996, 377) eine „wahre Hoffnung“ (ebd., 378) sichtbar, die sich in einer „*Urgeschichte der Subjektivität*“ (ebd., 344; Hervorhebung v. Vf.) begründet; mit der „bewußten Anerkennung von Schuld befreit der Mensch sich selbst von seiner blinden Knechtschaft“ (ebd., 376). Taubes teilt diese Sicht. Zugleich rekurriert er aber an der „christologischen Versteinerung des messianischen Geheimnisses“ (ebd., 61; vgl. 376f.) vorbei auf die paulinische Eschatologie, um seinen „archimedischen Punkt außerhalb der mythischen Geisteslage“ (ebd., 342) im Ursprung der Geschichte des Christentums zu verankern; dass es bei Paulus um die Frage nach dem Ausweg aus dem „Schuldzusammenhang des Lebendigen“ (Benjamin) geht, ist – bei aller Differenz der Lektüren – der gemeinsame Boden, den Taubes mit seinen Gesprächspartnern in der FEST⁷ zu gewinnen sucht.

Der bewegende Brief, den er am 14. 2. 1952 an Armin Mohler geschrieben hat, widerspricht zwar nicht der Deutung Freuds, die frohe Botschaft stelle eine Illusion dar (vgl. Taubes 1993, 129). Aber er stellt die illusionslose Anerkennung von Schuld in einen intersubjektiven Zusammenhang, der im Geistbegriff (und zumal in der Weise, in der Hegel ihn gedacht hat) *auch* impliziert ist. Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch werden hier angesprochen, „die das Gesetz ‘überschreiten’, ‘übertreten’ – Liebe, Erbarmen, Verzeihen (gar nicht ‘sentimental’, sondern ‘real’). Ich wüßte mit meinem elenden und oft krummen Leben keinen Schritt weiter [...], ohne an ‘diese drei’ mich zu klammern und das führt mich immer wieder – gegen meinen ‘Willen’ – zu Paulus“ (Taubes 1987, 35, vgl. Taubes 1996, 60). Wenn

⁶ Die Rezeption von Oskar Goldbergs „Philosophie des Mythos“ als „extremer Gegensatz zur psychoanalytischen Mythentheorie“ (Taubes 1996, 272), auf die Thomas Mann zur Figurierung seines Chaim Breisacher im *Dr. Faustus* rekurrierte, muss hier unberücksichtigt bleiben.

⁷ Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, wo Taubes 1987 seine „Politische Theologie des Paulus“ vortrug (Anm. d. Hrsg.).

er „als Erzjude“ (Taubes 1987, 12) seine Auseinandersetzung mit der Römerbrief-Interpretation Schmitts, des ‚Kronjuristen des III. Reichs‘ führt, (vgl. Taubes 1993, 10f., 72f.), so sind paulinische Einsichten (und ihre Vorformen in jüdischer Frömmigkeit) vorauszusetzen, aufgrund deren Taubes „zu zögern [wusste] den Stab zu brechen“ (Taubes 1987, 39).⁸

Die paulinische Theologie als Schlüsselstelle abendländischer Eschatologie

Mit dem Gang durch solche Schriften des Taubes’schen Werkes, die vor allem geeignet schienen, die späten Vorlesungen zu erhellen, ist nun der Boden bereitet, um die von ihm gewählte Methode als Ausdruck eines intensiven Bemühens zu beschreiben, Widerfahrnisse zu deuten und sie zu Erfahrungen zu machen. Unter anderem erschließt sich die relevante Tragweite der Theologie des Paulus für Taubes dann, wenn man auf eine Dekonstruktion der Begriffe vom Judentum achtet, die in ihrer Einseitigkeit zur Verhinderung der Shoa nichts haben beitragen können. Man wird den Vorwurf der ‚Werkgerechtigkeit‘ und der ‚Gesetzesreligiosität‘ unter diese Begriffe rechnen können, die als „Waffe gegen das Judentum“ (Taubes 1993, 145) eingesetzt worden sind. Der Hauptakzent seiner Interpretation von Röm 9–13 liegt darauf, Paulus als einen Apostel *von den Juden* zu den Heiden verstehbar zu machen, und das ist mehr, als ihn als jüdischen „Ketzer“ heimzuholen (ebd., 22; vgl. 145). Um die Hintergründe dieses vor allem im Römerbrief erkennbaren Selbstverständnisses im Zusammenhang wahrnehmen zu können, bedarf es aber „einer geistigen Muskulatur“, von der Lévinas in einem anderen Zusammenhang gesagt hat, die Halacha verlange sie, aber sie sei „nicht jedem gegeben“ (Lévinas 1993, 62). Die Spannkraft einer geistigen Zusammenschau der wie in einer Collage zusammengestellten Texte des Traktats Berachot 32a aus dem Babylonischen Talmud (vgl. Taubes 1993, 43–47), des Kol-Nidre-Gebets aus der Liturgie des Jom Kippur (ebd., 49f.), der Darstellung der „gewaltigen Tage“ (also der zwei Neujahrstage und des Großen Versöhnungstages) im synagogalen Festkalender nach dem dritten Teil von Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (ebd., 50–53) und eines Midrasch zu Ex 34, 1, ist von Taubes vorausgesetzt, um die These als begründet einsehen zu können, „daß Paulus vor dem selben Problem stand wie Mose“ (ebd., 54). Denn wie das Volk Israel die „ersten Tafeln“ verworfen hatte, so hat es nun den „Messias, der gekommen ist, verworfen“ (ebd.). In diesem Vergleich bezeuge Paulus sei-

⁸ Vgl. Taubes 1993, 137. Vor diesem Hintergrund sind Zweifel daran angebracht, dass Taubes nur „das Gesetz des strafenden Gottes“ kenne (Deuber-Mankowsky 1999, 259).

ne „Verheißungsverwandtschaft“ (ebd., 42) mit Israel, und er bezeugt sie im Brief an die Gemeinde in Rom (Röm 9, 1 ff.), weil diese nicht vor allem aus Heidenchristen bestehe, sondern auch zu einem guten Teil aus Judenchristen.

Die komprimierte Argumentation der Kapitel 9–11 leistet nun nach Taubes zweierlei: sie stellt zum einen die von Paulus vorher entfalteten Zusammenhänge in einen heilsgeschichtlichen Kontext, den man ohne fundierenden Bezug auf die Gehalte der jüdischen Tradition überhaupt nicht zu überblicken vermag. Pauli Mission zu den Heiden erscheint somit als eine groß angelegte Übersetzung der Israel gegebenen Verheißung in die Verkündigung des Evangeliums. Das hatte Taubes' Collage plausibel gemacht: es ist der „Gott der Liebe“ (Taubes 1993, 53), der nach Ex 34, 6f. *barmherzig und gnädig ist, langmütig und reich an Huld und Treue*, den Paulus allen Völkern zur Vergebung der Sünden (davon handelte der zitierte Midrasch) verkündigt in Gestalt des *Sohnes*; deshalb erfahre, so der Taubes'sche Spürsinn, das Doppelgebot in Röm 13, 8–10 eine Reduktion. Die paulinische Christusbotschaft habe aber die Gestalt eines „Glaubens an“ als der messianischen *Pistis*-Struktur, deren Relevanz in der jüdischen Tradition vorher mit Scholem am Beispiel des *Nathan von Gaza* (als Propheten des *Sabbatai Zwi*) verdeutlicht worden war (ebd., 18ff.). Taubes widerspricht der Akzentsetzung in der Unterscheidung von „zwei Glaubensweisen“ bei Buber, der „jüdische, primäre, natürliche Glaube“ (ebd., 16) sei als *emuna* zu beschreiben. Es geht ihm um eine Strukturanalogie der messianischen *emuna* mit der messianischen *pistis* (vgl. Taubes 1986, 144f.). Die Verknüpfung von Schuldbekennnis und Vergebung sei aber (so wird man aus dem Zusammenhang deuten dürfen) historisch-ursprünglich im jüdischen Ritus gegeben, so dass auch in dieser Hinsicht gelten müsse: *nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich* (Röm 11, 19). Indem Taubes diese verborgene Tradition bei Paulus sichtbar macht, vermeidet er zugleich die Thematisierung der für den christlichen Glauben schlechthin zentralen Verbindung von Soteriologie und Christologie; es scheint nicht zufällig zu sein, dass Röm 10,4 eine Leerstelle seiner Interpretation bleibt (vgl. Pangritz 1999).

Zum anderen bietet die komprimierte Argumentation der Kapitel 9–11 eine Erklärung für das Dilemma, dass der gekommene Messias vom (alten) Gottesvolk verworfen wurde. Diese Erklärung arbeitet mit heilsgeschichtlichen Deutungsmustern wie desjenigen des Eifersuchtsdramas zwischen Jakob und Esau aufgrund der Asymmetrie göttlicher Erwählung (Taubes 1993, 68–70) und eines Vergleichs der Verhärtung des Herzens des Pharao mit der Verhärtung der Herzen eines Teils von Israel; dieser Gedanke findet sich auch beim Propheten Hosea. Mit der Deutung der eigenen Heidenmission als eines heilsgeschichtlichen Ereignisses hält Paulus aber, und

darauf kommt es Taubes an, die *bleibende* „Erwählung Israels“ (ebd., 38) fest: dies macht den Kern seines Widerspruchs gegen Schmitts Missverständnis eines Teils von Israel als „Feinden“ der (gemischten) christlichen Gemeinde aus. Während der Rechtsgelehrte „nach den theologischen Potentialen der juristischen Begriffe fragt“ (ebd., 95 f.), fragt Taubes „nach den politischen Potentialen in den theologischen Metaphern“ (ebd.).

Dass diese Potentiale ambivalent sind, zeigt ein Blick auf die Wirkungsgeschichte. In ihr findet sich einerseits der „Nihilismus als Weltpolitik“, von dem Benjamin gesprochen hat und den Taubes auf das eschatologische ‚Haben, als hätte man nicht‘, bezieht (ebd., 97–106; vgl. 1 Kor 7, 29–31), andererseits die undialektische, eben nur auf die politische Freund-Feind-Opposition und nicht auf die heilsgeschichtliche Erwählung bezogene Auslegung des „gewaltigen Satzes“ (Taubes 1993, 72): „*Im Blick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen*, im Blick auf die Erwählung aber Geliebte um der Väter willen“ (Röm 11, 28; Hervorhebung v. Vf.). Taubes hielt Schmitt vor, „daß er nicht einen Text, sondern eine Tradition übernahm, nämlich die Volkstraditionen des kirchlichen Antisemitismus, dem er dann in seiner Hemmungslosigkeit [19]33–36 noch die rassistische Theozoologie aufsetzte“ (Taubes 1993, 72).

In den späten Vorlesungen ist an die Stelle der Darstellung abendländischer Eschatologie nach dem Muster einer (durch einen Wesensbegriff sichergestellten) Kontinuität zwischen Antike und Moderne ein diskontinuierliches Verfahren getreten, das sich die Mosaiktechnik zum Vorbild genommen hat. Dass diese kein beliebiges Spiel ist, dessen Regeln sich nicht rekonstruieren ließen, sondern vielmehr einem nachvollziehbaren Plan folgt, lässt sich in einem Vergleich zeigen. Taubes' Argumentation vollzieht sich nach dem *formalen* Modell einer rabbinischen Diskussion um das Verständnis eines Talmudabschnitts. An die Stelle von Mischna und Gemara ist nun allerdings *material* ein Text aus dem paulinischen Briefkorpus getreten, der sich nicht selten in der Weise der Allegorie auf Gegenstände der hebräischen Bibel (Tenach) bezieht (ebd., 68–70). Und an die Stelle der rabbinischen Kommentatoren sind Marcion und Harnack, Schmitt und Barth, Benjamin und Adorno, Nietzsche und Freud getreten. Taubes liest die Geschichte des Verhältnisses von Apokalyptik und Gnosis nun so, als wäre sie aufgebaut wie eine Seite in einem Talmudtraktat: nicht mehr nur stellt sie sich dar als kontinuierlicher Fortgang zum Endpunkt einer Entwicklung mit Marx und Kierkegaard respektive Nietzsche und Freud, sondern auch als ein ‚geschichtetes‘ Bild, in dem die ‚äußeren‘ als die ‚oberen‘ Schichten jeweils für neu aufgetretene hermeneutische Zugangsweisen zu der Tradition stehen, deren ‚innerste‘ oder ‚tiefste‘ Schicht im Zentrum des Bildes einer Talmudseite sichtbar geblieben ist.

Schmitt und Barth interpretieren die biblische Tradition, wie sie im paulinischen Briefkorpus zusammengefasst ist, auf unterschiedliche, christlich-konfessionell geprägte Weise, aber doch im Rahmen der biblischen Religion: der eine als Katholik, der das Recht (hinsichtlich seiner Grundbegriffe) als Säkularisationsgestalt der Theologie begreift, welche ihm die Funktion erfüllt, *katechontisch* das göttliche Gericht aufzuhalten, der andere als Protestant, der die Kirche auf dem Weg eines Kommentars zu ihrer ‚Sache‘ ruft, die in einer wesentlichen Verkündigung der Christusbotschaft bestehe.

Demgegenüber werden mit *Benjamin und Adorno* die Ausdrucksmedien der allgemeinen Kultur in den Blick genommen: während Benjamins messianische Ästhetik hinsichtlich eines in den Werken der Kunst vernommenen Ausdrucks des ‚Seufzens der Kreatur‘ auf die paulinische Eschatologie verwiesen bleibt, erscheint der Messianismus Adornos ästhetisiert. Im Unterschied zu Barth und Schmitt ist bei diesen viel gelesenen Autoren der Studentenrevolte, im Zuge deren Taubes übrigens für die Seite der Studenten Partei ergriff, die religiöse Dimension nicht institutionell greifbar, sondern verborgen in der Weise, wie sie sich als Kritiker zu Phänomenen und Entwicklungen in der allgemeinen Kultur gestellt haben: verborgen in der Weise einer inversen Theologie, die indirekt auf die Tradition verwiesen bleibt, in der Paulus als der „erste Christ“ (Nietzsche) eine urphänomenale Stellung einnimmt.

Nietzsche und Freud gelten schließlich als die beiden einander so ähnlichen Propheten eines „Exodus aus der biblischen Religion“ (Taubes 1993, 106; vgl. Taubes 1996, 340–351), die sich zugleich in größter Unähnlichkeit zeigen: der eine als Kündler des Übermenschens als der Denkfigur der Selbstüberwindung, die sich in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen hält, und mit der ‚Unschuld des Werdens‘ ein Gegenbild gegen die „abendländische Eschatologie“ mit ihrem Grundgedanken eines befristeten zeitlichen Daseins aufrichtet; der andere als ein Wissender um die unhintergehbare Schuldproblematik im menschlichen Dasein, der in Orientierung am Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts neue Gesetzestafeln aufrichtet wie der die monotheistische Religion des Judentums begründende Mann Moses. Der späte Taubes verweist auf eine *Psychoanalyse* der Apokalyptik, die auch eine Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens darstellt.

Man kann die Methode, die der späte Taubes gewählt hat, auch *allegorisch* in dem Sinn nennen, den Benjamin erschlossen hat. Der entscheidende Punkt, in dem sich der Interpret des Paulus mit dem Interpretierten als einem „Virtuosen der allegorischen Lektüre“ (Taubes 1993, 160f.) einig weiß, ist die Deutung der Allegorie als eines Ausdrucks individuellen Erlebens. Gemeint ist ein Aufspüren von „Lücken“ im Text, das an ein „Pneumatisches als Lebenserfahrung“ gebunden ist (Taubes 1993, 62; vgl. Taubes

1996, 103, 152 f.), nicht die Orientierung an einer durch Konvention vorgegebenen Bedeutungsschicht. In diesem Sinn gilt ihm „letzten Endes die Methode aller theologischen Exegese [als] allegorisch“ (Taubes 1996, 99). Taubes' allegorische Methode stellt eine Kritik der Bibelkritik dar, die über dem *sensus historicus* und dem *sensus literalis* den Bezug zur Lebenserfahrung vergessen hat. So aber ist sie doppeldeutig: als „Denkmal eines Sieges des entmythisierten Bewußtseins über das mythische Bewußtsein“ bezeugt sie zugleich „die Macht der mythischen Tradition“ (ebd., 100). Allegorisch in dem skizzierten Sinn ist die Offenlegung eines latenten Marcionismus in den paulinischen Briefen (Taubes 1993, 77–86), eines Paulinismus in den frühen Schriften Benjamins (ebd., 97–106) sowie die Freudsche Erklärung des Antisemitismus auf dem Hintergrund der religionspsychologischen Differenz des Judentums als einer *Vater-* und des Christentums als einer *Sohnesreligion*.

Die allegorischen Zugänge, die Taubes' letzte Vorlesungen so faszinierend wie problematisch erscheinen lassen, erschöpfen aber noch nicht deren Methode. Dem Problem, hier könnte man es mit dem beliebigen Schalten und Walten der selbstherrlichen Subjektivität eines Interpreten zu tun haben, begegnet ein konstruktives Verfahren, welches das Aufblitzen eines Zusammenhangs von sehr weitreichenden, unterschiedlichen Sachverhalten wie in einem Sternbild festhält. Auch hierfür hat eine Konzeption Benjamins Modell gestanden, ohne dass Taubes in seinen letzten Vorlesungen eigens darauf zu sprechen gekommen wäre: seine Inversion „metaphysischer Prinzipien“ (Taubes 1991, 10 f.) in einer anverwandelten Ideenlehre in der Vorrede zum Trauerspielbuch. Die nur scheinbar beliebig ausgewählten Gestirne am Himmel der Geistesgeschichte samt ihren Aszendenten treten bei näherem Zusehen in eine Konstellation, welche die Idee der paulinischen Theologie ebenso aufblitzen lässt wie sie ihre (Zerr-)Spiegelung in den Zusammenhängen zeitgenössischen Denkens sichtbar macht. Das heißt aber (um im Bild zu bleiben): die in der *dargestellten* Konstellation erkennbare Idee der paulinischen Theologie ist aus einzelnen Perspektiven entweder teilweise von Wolken verdeckt oder unsichtbar geworden. Ein solches Sternbild hätte, wäre es nach den Nazis gegangen, am Himmel der von ihnen herbeigeführten Nacht nicht mehr aufblitzen sollen. Der Arbeit an den Bildungsvoraussetzungen für ein Wiedererkennen der Konstellation abendländischer Eschatologie ist das Werk Taubes' gewidmet.

Literatur

- Assmann, J.: Talmud in der Paris-Bar. In: Die Tageszeitung (taz) vom 28. 3. 1987.
- Baeck, L.: Das Wesen des Judentums [1923]. Darmstadt ⁶1966.
- Barth, K.: Der Römerbrief [1922]. Zürich ²²1978.
- Blumenberg, H.: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. ²1988.
- Bollenbeck, G.: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M. ²1994.
- Brumlik, M.: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt a. M. 1992.
- Deuber-Mankowsky, A.: Das Gesetz und die Suspension des Ethischen. Jacob Taubes und Hermann Cohen. In: G. Palmer u. a. (Hrsg.): Torah – Nomos – Ius. Berlin 1999, 243–262.
- Harnack, A. v.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Darmstadt 1996 [Nachdruck der 2. Aufl. 1924].
- Jaeger, M.: Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens. In: G. Palmer u. a. (Hrsg.): Torah – Nomos – Ius. Berlin 1999, 123–149.
- Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 1. Göttingen 1934.
- Jüngel, E.: Art. Barth, Karl. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 5, hrsg. v. G. Krause und G. Müller. Berlin, New York 1980.
- Lévinas, E.: Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt a. M. 1993.
- Palmer, G. u. a. (Hrsg.): Torah – Nomos – Ius. Berlin 1999.
- Pangritz, A.: „Ende des Gesetzes“ (Röm 10,4)? Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes. In: G. Palmer u. a. (Hrsg.): Torah – Nomos – Ius. Berlin 1999, 187–202.
- Schmitt, C.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922]. München, Leipzig 1934.
- Taubes, J.: Abendländische Eschatologie. München 1991.
- Taubes, J.: Ad Carl Schmitt. Berlin 1987.
- Taubes, J.: Die Politische Theologie des Paulus. München 1993.
- Taubes, J.: Vom Kult zur Kultur. München 1996.
- Taubes, J.: Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? In: N. W. Bolz/R. Faber (Hrsg.): Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“. Würzburg 1986.
- Troeltsch, E.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie [Gesammelte Schriften. Bd. 4]. Aalen 1966 (Nachdruck der 1926 in Tübingen erschienenen Ausgabe).
- Troeltsch, E.: Art. Eschatologie: IV. Dogmatisch. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG¹), Bd. 2, hrsg. v. F. M. Schiele u. a. Tübingen 1910, Sp. 622–632.