

KAPITEL IV

Theorie der Diskurse

Wenn Paulus von dem Jerusalemer Apostelkonzil als Apostel der Völker, der *ἔθνοι*, bezeichnet wird (im Französischen ziemlich ungenau mit „nations“ wiedergegeben), dann könnte man meinen, seine Predigt würde sich nunmehr an eine gänzlich offene Mannigfaltigkeit von Völkern und Gebräuchen richten, also praktisch an die sämtlichen, ungeheuer zahlreichen menschlichen Teilmengen des Reichs. Paulus erwähnt jedoch konstant immer nur zwei Entitäten ausdrücklich: die Juden und die Griechen, als ob diese metonymische Repräsentation ausreichen würde oder als ob unter dem Blickwinkel der christlichen Offenbarung und ihrer universalen Bestimmung mit diesen beiden Referenten die Vielheit der *ἔθνοι* erschöpft wäre. Welchen Status hat das Paar Jude/Griech, das für sich allein schon die »nationale« Komplexität des Reichs repräsentiert?

Eine elementare Antwort bestünde darin, dass »Griech« ein Äquivalent für »Heide« ist und dass die Vielzahl der Völker letztlich durch die einfache Opposition zwischen jüdischem Monotheismus und offiziellem Polytheismus

Die Begründung des Universalismus

abgedeckt ist. Diese Antwort ist allerdings nicht überzeugend, denn wenn Paulus von den Griechen oder vom Griechen spricht, verbindet er diese Worte nur ausnahmsweise mit einem religiösen Glauben. In aller Regel ist von der Weisheit, der Philosophie also, die Rede.

Es ist jedoch wesentlich, dass im paulinischen Vokabular »Jude« und »Grieche« nichts von dem, was wir spontan unter dem Wort »Volk« verstehen könnten, bezeichnen, also eine objektive menschliche Menge, die an ihrem Glauben, ihren Bräuchen, ihrer Sprache, ihrem Gebiet etc. erkennbar wäre. Genauso wenig handelt es sich dabei um konstituierte und legalisierte Religionen. Vielmehr sind »Jude« und »Grieche« in Wirklichkeit *subjektive Dispositionen*. Genauer gesagt handelt es sich dabei um das, was für Paulus in der Welt, in der er lebt, die beiden kohärenten intellektuellen Figuren sind – also um das, was man *Regimes des Diskurses* nennen könnte. Wenn Paulus über den Juden und den Griechen theoretisiert, meint er in Wirklichkeit eine Topik der Diskurse. Und diese Topik ist dazu bestimmt, einen dritten Diskurs, den seinen nämlich, so zu placieren, dass seine vollständige Originalität ablesbar wird. Wie Lacan, der den analytischen Diskurs nur denkt, um ihn in eine mobile Topik einzuschreiben, in der er sich mit dem des Herrn, des Hysterischen und der Universität verbindet, so begründet Paulus den »christlichen Diskurs« nur, indem er dessen Operationen von denen des jüdischen und des

Theorie der Diskurse

griechischen Diskurses unterscheidet. Die Analogie ist umso frappierender, als Paulus, wie wir sehen werden, sein Vorhaben nur durchführt, indem er noch einen vierten Diskurs definiert, der an den seinen angrenzt und den man den mystischen nennen könnte – so als ob die gesamte Topik der Diskurse ein Viereck organisieren müsste. Aber ist es nicht Hegel, der, wenn er am Schluss seiner *Logik* zeigt, dass das absolute Wissen einer ternären Dialektik nach einem vierten Term verlangt, an diesem Punkt Klarheit schafft?

Was ist der jüdische Diskurs? Die subjektive Figur, die er konstituiert, ist die des Propheten. Ein Prophet ist jedoch derjenige, der den Zeichen verpflichtet ist, der Zeichen gibt, der die Transzendenz bezeugt, indem er das Dunkle seiner Entzifferung aussetzt. Man kann also annehmen, dass der jüdische Diskurs vor allem der Diskurs des Zeichens ist.

Was ist nun der griechische Diskurs? Die subjektive Figur, die er konstituiert, ist die des Weisen. Die Weisheit aber ist Aneignung der festen Ordnung der Welt, ist Verbindung des Logos mit dem Sein. Der griechische Diskurs ist *kosmisch*, denn er verortet das Subjekt in der Vernunft einer natürlichen Totalität. Der griechische Diskurs ist wesentlich Diskurs der Totalität, insofern er im Dienst der *σοφία* (Weisheit als innerer Zustand) als Einsicht in die *φύσις* steht (in die Natur als geordnete und vollendete Entfaltung des Seins).

Die Begründung des Universalismus

Der jüdische Diskurs ist ein Diskurs der Ausnahme, denn das prophetische Zeichen, das Wunder und die Erwählung bezeichnen die Transzendenz als das Jenseits der natürlichen Totalität. Das jüdische Volk selbst ist zugleich Zeichen, Wunder und Erwählung. Es ist eigentlich exzeptionell. Der griechische Diskurs spricht über die kosmische Ordnung, um sich ihr anzupassen, während der jüdische Diskurs von der Ausnahme von dieser Ordnung spricht, um von der göttlichen Transzendenz Zeichen zu geben.

Im Grunde ist die paulinische Idee die, dass jüdischer und griechischer Diskurs die beiden Seiten *derselben Figur von Herrschaft* sind. Denn die miraculöse Ausnahme ist nichts als das »Minus eins«, der Punkt der Versagens, durch den sich die kosmische Totalität behauptet. Die Schwäche des jüdischen Diskurses besteht für den Juden Paulus darin, dass seine Logik des exzeptionellen Zeichens nur *für* die griechische kosmische Totalität gültig ist. Der Jude ist die Ausnahme vom Griechen. Daraus ergibt sich zunächst, dass keiner der beiden Diskurse universal sein kann, weil jeder das Fortbestehen des anderen voraussetzt; und weiter, dass die zwei Diskurse beide gemeinsam annehmen, dass uns im Universum der Schlüssel zum Heil gegeben ist, sei es über die direkte Beherrschung der Totalität (griechische Weisheit), sei es über die Beherrschung der schriftlichen Tradition und die Entzifferung der Zeichen (jüdischer Ritualismus und jüdische Prophetie). Ob nun aber die kosmische Totalität

Theorie der Diskurse

als solche anvisiert oder ob sie von der Ausnahme des Zeichens her entziffert wird, Paulus sieht in jedem Fall eine Theorie des Heils installiert, die an eine Herrschaft (ein Gesetz) gebunden ist, was zusätzlich den schweren Missstand mit sich bringt, dass die Herrschaft des Weisen und die des Propheten, ihrer Identität notwendig nicht bewusst, die Menschheit entzwei spalten (der Jude *und* der Grieche) und somit die Universalität der Verkündigung blockieren.

Das Projekt des Paulus besteht darin, zu zeigen, dass eine universale Heilslogik sich mit keinem Gesetz verträgt, weder mit dem, welches das Denken an den Kosmos bindet, noch mit dem, welches die Regeln einer exzeptionellen Erwählung angibt. Der Ausgangspunkt kann unmöglich das Ganze sein, ebenso unmöglich aber eine Ausnahme vom Ganzen. Weder die Totalität noch das Zeichen kommen in Frage. Man muss vom Ereignis als solchem ausgehen, das akosmisch und illegal ist, sich keiner Totalität einfügt und ein Zeichen von nichts ist. Vom Ereignis auszugehen, bringt jedoch kein Gesetz hervor, keine Form von Herrschaft, weder die des Weisen noch die des Propheten.

Man kann es auch so sagen: der griechische und der jüdische Diskurs sind beide Diskurse *des Vaters*. Was übrigens auch der Grund ist, warum sie Gemeinschaften in einer Form von Gehorsam zusammenbinden (Gehorsam gegenüber dem Kosmos, dem Reich, Gott oder dem

Die Begründung des Universalismus

Gesetz). Nur derjenige Diskurs hat die Chance, universal zu sein, sich aller Partikularismen zu entledigen, der sich als ein *Diskurs des Sohnes* darstellt.

Dieser Figur des Sohnes galt offenkundig das leidenschaftliche Interesse Freuds, ebenso wie sie der Identifikation Pasolinis mit dem Apostel zugrunde liegt. Für ersteren stellt, im Hinblick auf den jüdischen Monotheismus, dessen dezentrierte Gründerfigur Moses ist (der Ägypter als das Andere des Ursprungs), das Christentum die Frage nach dem Verhältnis des Sohnes zum Gesetz, mit dem symbolischen Vätermord im Hintergrund. Für den zweiten richtet sich die im homosexuellen Begehren enthaltene gedankliche Kraft auf das Heraufkommen einer egalitären Menschheit, in der die Eintracht der Brüder die in den Institutionen inkarnierte erdrückende Symbolik der Väter (die Kirche oder die kommunistische Partei) zugunsten der Mutterliebe annulliert. Der Paulus Pasolinis ist im übrigen zerrissen zwischen der Heiligkeit des Sohnes – die, angesichts dessen, was das Gesetz der Welt ist, an die Schande und den Tod gebunden ist – und dem Ideal der väterlichen Macht, das ihn veranlasst, zum Zweck der Beherrschung der Geschichte einen Zwangsapparat zu schaffen.

Für Paulus ist die Emergenz der Sohnesinstanz wesentlich an die Überzeugung gebunden, dass der »christliche Diskurs« absolut *neu* ist. Die Formel, wonach uns Gott seinen Sohn geschickt hat, bedeutet zunächst eine

Theorie der Diskurse

Intervention in der Geschichte, die bewirkt, dass diese nicht mehr von einem transzendenten Kalkül gemäß den Gesetzen einer Dauer regiert, sondern, wie Nietzsche sagen wird, »in zwei Stücke« gebrochen wird. Die Sendung (die Geburt) des Sohnes benennt diesen Bruch. Wenn der Sohn und nicht der Vater die Referenz ist, dann heißt das, dass wir uns keinem Diskurs mehr anvertrauen sollen, der auf die Form der Herrschaft Anspruch erhebt.

Dass der Diskurs derjenige des Sohnes zu sein hat, will sagen, dass er weder judenchristlich (prophetische Herrschaft) noch griechenchristlich (philosophische Herrschaft) sein und auch nicht aus einer Synthese von beiden bestehen soll. Einer Synthese der Diskurse eine Diagonale entgegenzustellen, ist ein bleibendes Anliegen des Paulus. Es ist Johannes, der, indem er aus dem Logos ein Prinzip macht, das Christentum synthetisch in den Raum des griechischen Logos einschreiben und auf den Antijudaismus festlegen wird. Dies ist in keiner Weise die Sache des Paulus. Für ihn kann der christliche Diskurs dem Sohn nur treu bleiben, indem er, zur jüdischen Prophetie und zum griechischen Logos gleichen Abstand haltend, eine dritte Figur zeichnet.

Dieser Versuch bringt zwangsläufig eine gewisse Degradierung der Figur des Herren mit sich. Und weil es zwei Figuren des Herren gibt – den griechischen Herren, der sich auf den Kosmos beruft, den Herren aus Weisheit, und den, der sich auf die Macht der Ausnahme beruft,

Die Begründung des Universalismus

den Herren des Buchstabens und der Zeichen, den jüdischen Herren –, wird Paulus weder ein Prophet noch ein Philosoph sein. Seine Triangulation ist die: Prophet, Philosoph, Apostel.

Was bedeutet »Apostel« (*ἀπόστολος*) genau? In jedem Fall nichts Empirisches oder Historisches. Um Apostel zu sein, ist es nicht erforderlich, dass man ein Gefährte des Christus war, ein Zeuge des Ereignisses. Paulus, der nur durch sich selbst autorisiert ist, der, wie er formuliert, »berufen zum Apostel« ist, weist ausdrücklich die Prä-
tention derer zurück, die unter Berufung auf das, was sie waren und was sie gesehen haben, sich für Garanten der Wahrheit halten. Er nennt sie »die, die das Ansehen hatten«, ein Ansehen, das ihn offenbar nicht sonderlich beeindruckt. Und er fügt hinzu: »Wer immer sie einst gewesen sind, daran liegt mir nichts; denn Gott achtet das Ansehen der Menschen nicht« (Gal. 2, 6). Ein Apostel ist weder ein Zeuge von Tatsachen noch ein Gedächtnis.

In einer Zeit, da man uns überall das »Gedächtnis« als Wahrer des Sinns anpreist und die Politik durch das historische Bewusstsein ersetzen will, ist die Stärke des paulinischen Standpunkts unverkennbar. Kein Gedächtnis nämlich hält auch nur irgendjemanden davon ab, die Zeit, einschließlich der Vergangenheit, nach seinem gegenwärtigen Gutdünken zu interpretieren. Ich bezweifle nicht, dass man sich der Vernichtung der Juden oder der Taten der Widerstandskämpfer erinnern muss.

Theorie der Diskurse

Ich stelle aber fest, dass es manische Neonazis gibt, die für ihre Lieblingsepoche ein Sammlergedächtnis haben, die sich der Nazi-Untaten genau erinnern, sich daran ergötzen und auf Wiederkehr hoffen. Ich sehe informierte Leute, sogar Historiker, die aus ihrem Erinnern der Okkupation und aus den von ihnen angehäuften Dokumenten den Schluss ziehen, dass Pétain viele Verdienste hatte. Das zeigt offensichtlich, dass das »Gedächtnis« keine Frage entscheidet. Es gibt immer einen Moment, da man im eigenen Namen aussprechen muss, dass das, was stattgefunden hat, stattgefunden hat, und es zu tun, weil das, was man bezüglich der *aktuellen* Möglichkeiten einer Situation ins Auge fasst, es verlangt. Das ist die Überzeugung des Paulus: in seinen Augen ist der Streit um die Auferstehung so wenig ein Streit unter Historikern und Zeugen wie es in meinen der um die Existenz von Gaskammern ist. Man soll nicht nach Beweisen und Gegenbeweisen rufen. Man soll nicht mit gelehrten Antisemiten diskutieren, die im Herzen Nazis sind und unwiderleglich »beweisen«, dass kein Jude unter Hitler misshandelt wurde.

Dem ist jedoch hinzuzufügen, dass die Auferstehung – hier endet offenkundig die Vergleichsmöglichkeit – nicht, auch für Paulus selbst nicht, der Ordnung des Faktischen, des Falsifizier- oder Beweisbaren, angehört. Sie ist reines Ereignis, Eröffnung einer Epoche, Veränderung der Beziehungen zwischen Möglichem und Unmöglichem. Denn

Die Begründung des Universalismus

anders als ein partikulares oder miraculöses Faktum ist die Auferstehung Christi nicht an sich von Interesse. Ihr wahrer Sinn besteht darin, dass sie den möglichen Sieg über den Tod bezeugt, jenen Tod, den Paulus, wie wir sehen werden, nicht als Faktizität, sondern als subjektive Disposition auffasst. Daher ist die Auferstehung beständig mit *unserer* Auferstehung zu verbinden, muss man von der Singularität zur Universalität gehen und wieder zurück: »Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig« (1. Kor. 15, 16 f.). Anders als die Tatsache ist das Ereignis nur an der universalen Mannigfaltigkeit messbar, deren Möglichkeit es vorschreibt. In diesem Sinn ist es nicht Geschichte, sondern Gnade.

Der Apostel ist dann der, der diese Möglichkeit benennt (das Evangelium, die frohe Botschaft, ist nichts anderes als das: wir *können* den Tod besiegen). Sein Diskurs betrifft die reine Treue zur Möglichkeit, die das Ereignis eröffnet hat. Dieser Diskurs kann also (und das ist die Pointe der paulinischen Antiphilosophie) in keiner Weise dem Wissen angehören. Der Philosoph kennt die ewigen Wahrheiten, der Prophet kennt den univoken Sinn dessen, was kommen wird (selbst wenn er ihn nur figural und in Zeichen freilegt). Der Apostel aber, der eine unerhörte Möglichkeit, die selbst von einer ereignishaften Gnade abhängt, verkündet, weiß eigentlich nichts. Wenn

Theorie der Diskurse

es um subjektive Möglichkeiten geht, ist die Präntention zu wissen ein Schwindel: »Wenn sich jemand dünken lässt, er wisse etwas (ἐγνώκειναι τι), der weiß noch nicht, wie man erkennen soll« (1. Kor. 8, 2). Wie aber soll man als Apostel erkennen? Gemäß der Wahrheit eines Bekenntnisses und seiner Konsequenzen, einer Wahrheit, welche, da unbewiesen und nicht sichtbar, an dem Punkt auftritt, wo das Wissen, sei es empirisch oder konzeptuell, versagt. Wenn Paulus vom Standpunkt des Heils den christlichen Diskurs kennzeichnet, wird er umstandslos aussprechen, dass »die Erkenntnis (γνώσις) aufhören wird« (1. Kor., 13, 8).

Der Text, in dem die Züge jenes christlichen Diskurses, der die subjektive Figur des Apostels induziert, im Zeichen eines ereignisbedingten Verschwindens der Tugenden des Wissens zusammengefasst werden, findet sich im ersten Korintherbrief:

Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen; nicht mit klugen Worten, auf dass nicht das Kreuz Christi zunichte werde. Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: »Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.« Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?

Die Begründung des Universalismus

Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt zu retten, die daran glauben. Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als göttliche Kraft und göttliche Weisheit. Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind. Sehet an, liebe Brüder, eure Berufung: nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das da nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, damit sich vor Gott kein Fleisch rühme. (1. Kor. 1, 17-29)

Die Verkündigung des Evangeliums geschieht ohne die Weisheit der Sprache, »auf dass nicht das Kreuz Christi zunichte werde«. Was bedeutet es, wenn das Ereignis, für welches das Kreuz das Zeichen ist, zunichte wird? Es bedeutet ganz einfach, dass dieses Ereignis so beschaffen ist, dass der philosophische Logos es auszusprechen nicht imstande ist. Dahinter steht die These, dass ein Ereignis nicht zuletzt an dem Phänomen erkennbar ist, ein Punkt des Realen zu sein, *vor dem die Sprache versagt*. Dieses

Theorie der Diskurse

Versagen ist für den griechischen Diskurs, der ein Diskurs der Vernunft ist, Torheit (*μωρία*), und ein Ärgernis (*σκάνδαλον*) für den jüdischen, der ein Zeichen der göttlichen Macht verlangt und im Christus nichts sieht als Schwäche, Niedrigkeit und verächtliche Schicksale. Was die Erfindung eines neuen Diskurses und einer neuen Subjektivität, die weder philosophisch noch prophetisch ist, zwingend macht, ist eben, dass das Ereignis nur um den Preis einer solchen Erfindung in der Sprache Aufnahme und Dasein findet. Für die bestehenden Sprachen ist es unannehmbar, weil es im eigentlichen Sinn unennbar ist.

Von einem ontologischeren Standpunkt her ist zu sagen, dass der christliche Diskurs weder den Gott der Weisheit (denn Gott hat die törichten Dinge erwählt), noch den der Macht autorisiert (denn Gott hat die schwachen und elenden Dinge erwählt). Aber was die beiden traditionellen Bestimmungen vereint und ihre Zurückweisung begründet, liegt noch tiefer. Weisheit und Macht sind die Attribute Gottes ebenso wie solche des Seins. Gott wird die souveräne Vernunft oder die Regierung des Welt- und Menschenschicksals exakt in dem Maß genannt, wie einerseits der reine Intellekt der äußerste von einer Weisheit angebbare Seinspunkt ist und andererseits die universale Macht dasjenige, was in Form unzähliger Zeichen im menschlichen Werden verteilt oder geltend gemacht werden kann – Zeichen, die solche

Die Begründung des Universalismus

des Seins und die zugleich jenseits der Wesen situiert sind. Das Christusereignis nötigt also in der Logik des Paulus zu der Aussage, *dass Gott nicht der Gott des Seins, dass er nicht das Sein ist*. Paulus befiehlt eine vorweggenommene Kritik dessen, was Heidegger die Ontotheologie nennt, in der Gott als das höchste Seiende und mithin als das Maß dessen gedacht wird, wozu das Sein als solches befähigt ist.

Die radikalste Aussage des von uns kommentierten Texts ist in der Tat die: »Gott hat die Dinge erwählt, die nicht sind ($\tau\acute{\alpha}$ $\mu\eta$ $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$), damit er die, die sind ($\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$), zunichte mache.« Dass das Christusereignis sich aufs Nichtseiende statt aufs Seiende als Bezeugung Gottes beruft; dass eine Verleugnung all dessen stattfindet, was alle bisherigen Diskurse als existent oder seiend erklären, gibt einen Begriff vom Ausmaß der ontologischen Subversion, zu der die paulinische Antiphilosophie den Bekenner oder den Kämpfer auffordert.

Die Erfindung einer Sprache, in der Torheit, Ärgernis und Schwäche an die Stelle der erkennenden Vernunft, der Ordnung und der Macht treten, in der das Nichtsein die einzige glaubhafte Bestätigung des Seins ist – diese Erfindung ist es, in der sich der christliche Diskurs artikuliert. Für Paulus ist diese Artikulation unvereinbar mit jedweder Perspektive einer »christlichen Philosophie« (sie wird freilich nicht ausbleiben, fast noch zu seinen Lebzeiten).

Der paulinische Standpunkt hinsichtlich der Neuheit

Theorie der Diskurse

des christlichen Diskurses gegenüber allen Formen des Wissens, hinsichtlich der Unvereinbarkeit von Christentum und Philosophie, ist so radikal, dass er selbst Pascal irritiert. Auch Pascal, die andere große Figur der Antiphilosophie, der das christliche Subjekt unter den modernen Bedingungen des Subjekts des Wissens identifizieren will, der Descartes brandmarkt („nutzlos und ungewiss“), der ausdrücklich dem Gott der Philosophen und Gelehrten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs entgegenstellt – auch ihm gelingt es nicht, Paulus zu verstehen.

Nehmen wir zum Beispiel das Fragment 547 der *Pensées* :

Nur durch Jesus Christus kennen wir Gott. Ohne ihn als Mittler ist jede Gemeinschaft mit Gott ausgelöscht; durch Jesus Christus kennen wir Gott. Alle, die vorgaben, Gott ohne Jesus Christus kennen und ohne Jesus Christus beweisen zu können, hatten nur machtlose Beweise. Aber um Jesus Christus zu beweisen, haben wir die Prophezeiungen, die zuverlässige und handgreifliche Beweise sind. Da diese Prophezeiungen erfüllt und durch das Eintreffen wirklich bewiesen sind, sind sie Kennzeichen der Gewissheit dieser Wahrheiten und mithin Beweis für die Göttlichkeit Jesu Christi. In ihm und durch ihn kennen wir folglich Gott. Sonst und ohne die Schrift, ohne die Erbsünde, ohne den notwendig verheißenen und erschienenen Mittler kann man weder Gott wirklich beweisen, noch wahre Lehre, noch wahre Sittlichkeit lehren. Durch

Die Begründung des Universalismus

Jesus Christus und in Jesus Christus aber beweist man Gott und lehrt man die Sittlichkeit und die Lehre. Folglich ist Jesus Christus der wirkliche Gott der Menschen.

Aber zugleich kennen wir unser Elend; denn dieser Gott ist nichts als Erlöser von unserem Elend. Also können wir Gott nur wahrhaft kennen, wenn wir unsere Verderbtheit kennen; und die, die Gott gekannt haben, ohne von ihrem Elend zu wissen, haben nicht seinem Ruhm gedient, wohl aber sich ihres Wissens gerühmt. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere.*

Dieser Text lässt ohne weiteres die Gemeinsamkeiten, die zwischen Pascal und Paulus bestehen, erkennen: die Überzeugung, dass das fundamentale Bekenntnis den Christus betrifft. Dann aber wird eine doppelte Divergenz erkennbar.

1. Was bei Paulus völlig fehlt, ist das Thema der Vermittlung. Der Christus ist keine Vermittlung, ist nicht der Umweg, den wir einschlagen müssen, um Gott zu *erkennen*. Jesus Christus ist das reine Ereignis, und als solches ist er keine Funktion, sei es eine der Erkenntnis oder eine der Offenbarung.

Hier liegt ein tiefes, allgemeines Problem: lässt sich das Ereignis als eine Funktion oder eine Vermittlung begreifen? Diese Frage hat, nebenbei gesagt, die gesamte Epoche der revolutionären Politik durchzogen. Für viele

Theorie der Diskurse

ihrer Gläubigen ist die Revolution nicht das, was geschieht, sondern das, was geschehen muss, damit etwas anderes da ist; sie ist die Vermittlung des Kommunismus, das Moment des Negativen. So ist auch für Pascal der Christus eine Figur, die vermittelt, damit wir nicht in Hilflosigkeit und Unwissenheit verbleiben. Für Paulus dagegen, ebenso wie für die, welche die Revolution für eine sich selbst genügende Abfolge der politischen Wahrheit halten, ist er eine *Ankunft*, ist er das, was das bisherige Regime der Diskurse unterbricht. An sich und für sich ist der Christus das, *was uns geschieht*. Und was ist es, was uns so geschieht? Dass wir des Gesetzes enthoben sind. Die Idee der Vermittlung aber ist noch legal, sie einigt sich noch mit der Weisheit, mit der Philosophie. Diese Frage ist für Paulus entscheidend, denn erst vom Gesetz entbunden wird man wahrhaft ein Sohn. Und ein Ereignis ist falsifiziert, wenn es nicht zum Ursprung eines universalen Sohn-Werdens wird. Durch das Ereignis treten wir ein in die Gleichheit der Söhne. Für Paulus ist man entweder Sklave oder Sohn. Mit Sicherheit hätte er in der pascalschen Idee der Vermittlung noch eine Fesselung an die Legalität des Vaters und mithin eine stillschweigende Verneinung der ereignishaften Radikalität erkannt.

2. Nur zögernd gibt Pascal zu, dass der christliche Diskurs einer der Schwäche, der Torheit, des Nichtseienden ist. Paulus spricht von der »törichten Predigt«, Pascal übersetzt mit »Erkenntnis unseres Elends«. Dies ist jedoch

Die Begründung des Universalismus

kein paulinisches Thema, denn das Elend ist für Paulus immer eine Unterwerfung unters Gesetz. Die Pascalsche Antiphilosophie ist also *klassisch*, insofern sie noch an die Bedingungen der Erkenntnis gebunden bleibt. Für Paulus dagegen geht es nicht um eine Frage der Erkenntnis, sondern um die Einsetzung eines Subjekts. Kann es ein anderes Subjekt, einen anderen subjektiven Weg geben als den uns bekannten, den Paulus den subjektiven Weg des Fleisches nennt? Dies ist die einzige Frage, die kein Protokoll der Erkenntnis entscheiden kann.

Wenn es Pascal darum geht, den modernen Freigeist zu überzeugen, ist er besessen von der Frage der Erkenntnis. Seine Strategie verlangt, dass man die Überlegenheit der christlichen Religion vernünftig *beweisen* kann. Insbesondere hinsichtlich der Ankunft Christi ist nachzuweisen, dass das Ereignis die Prophezeiungen erfüllt, dass das Neue Testament (im Sinne der Lehre vom offenbaren und verborgenen Schriftsinn) die rationale Entzifferung des Alten autorisiert und dass umgekehrt das Alte Testament seine Kohärenz aus dem bezieht, was in ihm aufs Neue verweist.

Paulus dagegen hätte in der Pascalschen Theorie des Zeichens und des doppelten Schriftsinns ein unannehmbares Zugeständnis an den jüdischen Diskurs gesehen; ebenso wie er in der probabilistischen Argumentation der Wette und den dialektischen Überlegungen über die beiden Unendlichkeitsbegriffe ein unannehmbares Zu-

Theorie der Diskurse

geständnis an den philosophischen Diskurs gesehen hätte. Denn das Ereignis ist für Paulus nicht gekommen, um etwas zu beweisen; es ist reiner Beginn. Die Auferstehung Christi ist weder ein Argument noch eine Erfüllung. Für Pascal kommt die Erkenntnis an der Stelle, wo für Paulus nur der Glaube besteht. Daraus ergibt sich, dass er anders als Paulus Wert darauf legt, die christliche »Torheit« durch ein klassisches Weisheitsdispositiv aufzuwiegen:

Unsere Religion ist sowohl weise als Torheit. Weise, weil sie die wissendste und die in Wundern, Weissagungen begründetste ist. Torheit, weil nichts von alledem bewirkt, dass man ihr zugehört. Das ist nur, damit die verdammt seien, die nicht glauben, nicht aber, damit die glauben, die ihr gehören. Der Grund, dass sie glauben ist das Kreuz, *ne evacuata sit crux*. Und deshalb sagt Paulus, der in Weisheit und Wundern gekommen ist, dass er weder in Weisheit noch in Wundern gekommen sei, denn er kam, um zu verwandeln. Aber die, die kommen, um zu überzeugen, die können sagen, dass sie in Weisheit und Zeichen kämen. (Fragment 588)

Dies ist ein vollendetes, ganz und gar unpaulinisches Beispiel der pascalschen Technik. Wir könnten sie den ausgewogenen Widerspruch nennen. Pascal stellt Bekehrung und Überzeugung gegeneinander. Zwar muss man, um zu bekehren, auf Seiten der Torheit stehen, der Kreuzespredigt, aber um zu überzeugen, muss man sich im Ele-

Die Begründung des Universalismus

ment des Beweises aufhalten (Wunder, Prophezeiungen etc.). Für Pascal verheimlicht Paulus seine wahre Identität. Er arbeitet mit Zeichen und Weisheit, aber, weil er bekehren will, ohne es zuzugeben.

Diese Paulus-Rekonstruktion zeigt, dass Pascal angesichts des paulinischen Radikalismus zögert. Denn Paulus verwirft ausdrücklich die dem jüdischen Diskurs angehörenden Zeichen ebenso wie die dem griechischen Diskurs angehörende Weisheit. Er stellt sich dar als der, der eine diesen beiden entzogene subjektive Figur entfaltet. Das will sagen, dass weder die Wunder noch die vernünftige Exegese der Prophetien noch die Ordnung der Welt von Bedeutung sind, wenn es um die Einsetzung des christlichen Subjekts geht. Für Pascal dagegen befinden sich Wunder und Prophetie im Kern der Frage: »Im Widerspruch zu den Wundern kann man nicht vernunftgemäß glauben« (Fragment 815); »Der überzeugendste Beweis für Jesus Christus sind die Prophezeiungen« (Fragment 706). Ohne Prophetien und Wunder stünden wir ohne Beweis da, und die Überlegenheit des Christentums könnte vor dem Tribunal der Vernunft nicht bestehen, was bedeutet, dass wir keinerlei Aussicht hätten, den modernen Freigeist zu überzeugen.

Für Paulus ist es dagegen eben das Fehlen von Beweisen, welches den für das christliche Subjekt konstitutiven Glauben erzwingt.

Theorie der Diskurse

Der Gedanke, dass das Christusereignis die Verwirklichung der Prophetien wäre, ist in der gesamten paulinischen Predigt praktisch nicht vorhanden. Der Christus ist in einem sehr genauen Sinn unkalkulierbar.

Bei den Wundern lässt sich der kluge Politiker, der Paulus ist, nicht dazu verleiten, ihre Existenz abzustreiten. Gelegentlich unterlaufen ihm sogar Andeutungen, er sei wie seine Rivalen, die Thaumaturgen, auch welche zu tun imstande. Wenn er wollte, könnte auch er sich übernatürlicher Entrückungen rühmen. Aber das tut er nicht, sondern stellt im Gegenteil die Schwäche des Subjekts und das Fehlen von Zeichen und Beweisen als den höchsten Beweis heraus. Die entscheidende Stelle ist 2. Kor. 12, 1-10:

Gerühmt muss werden, wenn's auch nichts nütze ist. So will ich kommen auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn. Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren (...) da ward derselbe entrückt bis an den dritten Himmel (...) und hörte unaussprechliche Worte, welche ein Mensch nicht sagen darf. (...) Wenn ich mich rühmen wollte, täte ich darum nicht töricht; denn ich würde die Wahrheit sagen. Ich enthalte mich aber dessen, auf dass nicht jemand mich höher achte, als er an mir sieht oder von mir hört.

(...) Und [der Herr] hat zu mir gesagt: Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, auf dass

Die Begründung des Universalismus

die Kraft Christi bei mir wohne (...) Denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark.

Wie man sieht, existieren die Wunder für Paulus, und sie haben ihn beschäftigt. Sie zeichnen eine ganz bestimmte subjektive Figur, die des Menschen, der »entrückt« und vielleicht schon zu Lebzeiten zum Verlassen seines Körpers berufen ist. Aber diese Figur ist es gerade nicht, die der Apostel vertritt. Der Apostel kann verantwortlich sein nur für das, was die anderen sehen und hören, nämlich für sein Bekenntnis. Er darf seine Person nicht rühmen im Namen jenes anderen Subjekts, das den Dialog mit Gott geführt hat und das wie ein Anderer in ihm selbst ist (»Ich werde mich eines solchen Menschen rühmen, meiner selbst aber werde ich mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwachheit«). Der christliche Diskurs darf ein für alle Mal nicht der des Wunders sein, sondern der der Überzeugung, die eine Schwäche durchdringt.

Beiläufig sei bemerkt, dass Paulus gewissermaßen die Hohlform eines vierten Diskurses aufzeigt, der neben dem griechischen (der Weisheit), dem jüdischen (der Zeichen) und dem christlichen (dem Bekenntnis zum Ereignis) möglich ist. Dieser Diskurs, den Pascal an den Tag der klassischen Vernunft zu bringen sich bemüht, wäre der des Wunders, und Paulus benennt ihn: es ist der subjektive Diskurs des Rühmens. Es ist der Diskurs des Unaussprechlichen, der Diskurs vom Nicht-Diskurs. Es

Theorie der Diskurse

ist das Subjekt als mystische und schweigende Intimität, die von den »unaussprechlichen Worten« (ἄρρητα ῥήματα, besser übersetzt mit »unsagbare Aussprüche«) des vom Wunder entrückten Subjekts bewohnt ist. Aber diese vierte subjektive Figur, die den Apostel spaltet, darf ins Bekenntnis, das sich im Gegenteil offenkundig ruhmlos von der Schwäche nährt, nicht eingehen. Sie bleibt im Hintergrund, und anders als Pascal ist Paulus davon überzeugt, dass der christliche Diskurs durchs Rühmen nichts gewinnt. Der vierte (mirakulöse oder mystische) Diskurs muss *unausgesprochen* bleiben. Das will sagen, dass er ins Feld der Predigt nicht eintreten kann. Paulus ist also letztlich rationalistischer als Pascal: den Standpunkt des Bekenntnisses durchs Prestige des Wunders rechtfertigen zu wollen, ist vergeblich.

Der vierte Diskurs wird für Paulus eine stumme Ergänzung bleiben, die auf den Anteil des Anderen im Subjekt beschränkt bleibt. Der ausgesprochene Diskurs, der des Bekenntnisses und des Glaubens, soll sich nicht auf einen unausgesprochenen, dessen Substanz ein unsagbares Sagen ist, als Argument berufen.

Ich glaube, dass hier für jeden, der ein Kämpfer im Dienst einer Wahrheit ist, ein wichtiger Hinweis liegt. Der Versuch, ein Bekenntnis durch die intime Ressource einer mirakulösen Kommunikation mit der Wahrheit zu legitimieren, ist niemals gerechtfertigt. Überlassen wir die Wahrheit ruhig ihrer subjektiven »Stimmlosigkeit«, denn

Die Begründung des Universalismus

nur die Arbeit ihres Bekennens ist es, die sie konstituiert.

Jeden ausgesprochenen Diskurs, der sich durch einen nicht ausgesprochenen autorisieren will, nenne ich »obskurantistisch«. Und wenn Pascal die Überlegenheit des Christentums auf die Wunder gründen will, dann ist er offenkundig obskurantistischer als Paulus, denn er will zweifellos das reine Ereignis hinter der (für den Freigeist bestehenden) Faszination eines Chancenkalküls verstecken.

Es ist offensichtlich auch eine gewisse List im Spiel, wenn Paulus, ohne es auszunützen, aber auch ohne es zu verschweigen, durchblicken lässt, dass er innerlich zwischen dem Mann des Rühmens, dem »entrückten« Subjekt, und dem Mann des Bekenntnisses und der Schwachheit gespalten ist. Unbestreitbar aber gibt es bei ihm – und damit steht er unter den anerkannten Aposteln allein – eine antiobskurantistische Dimension der Ethik. Denn Paulus untersagt der christlichen Verkündigung, mit dem Unaussprechlichen zu argumentieren. Er lässt nicht zu, dass das christliche Subjekt sein Sagen aufs Unsagbare gründet.

Paulus hegt die tiefe Überzeugung, dass die Schwachheit nicht durch eine verborgene Kraft aufhebbar ist. Die Macht erfüllt sich in der Schwachheit selbst. Die Ethik des Diskurses, kann man sagen, besteht für Paulus darin, den dritten Diskurs (das öffentliche Bekennen des Christuserignisses) niemals mit dem vierten (der Glo-

Theorie der Diskurse

rifizierung des in seiner Intimität vom Wunder heimgesuchten Subjekts) zu verbinden.

Diese Ethik ist tief kohärent. Angenommen nämlich, ich argumentiere (wie Pascal) mit dem vierten Diskurs (»Freude, Tränen der Freude ...«) und mithin mit dem intim-unsagbaren Sagen, um den dritten Diskurs (den des christlichen Glaubens) zu legitimieren, *so falle ich unweigerlich in den zweiten Diskurs zurück*, den jüdischen, den des Zeichens. Denn was ist eine Prophetie, wenn nicht ein Zeichen dessen, was kommen wird? Und was ein Wunder, wenn nicht ein Zeichen für die Transzendenz des Wahren? Indem er dem vierten Diskurs nur einen reservierten und inaktiven Platz einräumt, bewahrt Paulus die radikale Neuheit der christlichen Verkündigung davor, in die Logik der Zeichen und Beweise zurückzufallen.

Unerschütterlich vertritt Paulus den kämpferischen Diskurs der Schwachheit. Das Bekennen wird keine andere Kraft haben als die, die es bekennt, und wird auf die Überzeugung, die sich aufs Prestige des prophetischen Kalküls, der miraculösen Ausnahme oder der unaussprechlichen inneren Offenbarung stützt, verzichten. Nicht die Singularität des Subjekts ist es, die dem, was es sagt, Gewicht verleiht; vielmehr begründet, was es sagt, die Singularität des Subjekts.

Pascal dagegen optiert simultan für die beweiskräftige Exegese, für die Gewissheit der Wunder und für das intime Erleben. Er kann den Beweis, im existentiellen Sinn

Die Begründung des Universalismus

des Worts, nicht entbehren, denn er ist ein Klassiker und seine Frage ist die des christlichen Subjekts in der Epoche der positiven Wissenschaft.

Die paulinische Antiphilosophie jedoch ist nicht klassisch, denn sie nimmt an, dass es keinen Beweis gibt, nicht einmal einen miraculösen. Die Überzeugungskraft des Diskurses gehört einer anderen Ordnung an, und sie ist imstande, die Form des Raisonnements zu zerbrechen:

Denn die Waffen, mit denen wir kämpfen, sind nicht fleischlich, sondern mächtig im Dienste Gottes, zu zerstören Befestigungen. Wir zerstören damit Anschläge und alles Hohe, das sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes, und nehmen gefangen alle Gedanken unter den Gehorsam Christi. (2. Kor. 10, 4-5)

Dieses Regime des Diskurses ohne Beweis, ohne Mirakel, ohne beweiskräftige Zeichen, diese Sprache des nackten Ereignisses, die als einzige das Denken gefangen nimmt, ist es, mit der die großartige und berühmte Metapher zusammenstimmt, die sich im Zweiten Korintherbrief, 4, 7, findet: »Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf dass die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns.«

Der Schatz ist nichts anderes als das Ereignis selbst, ein Stattgefundenhaben, das durch und durch prekär ist. Er muss mit Demut getragen werden, in einer Unsicherheit,

Theorie der Diskurse

die von derselben Art ist. Der dritte Diskurs muss sich in der Schwäche erfüllen, denn darin liegt seine Stärke. Er wird weder Logos sein noch Zeichen noch Entrückung durchs Unsagbare. Er wird die ärmliche Rohheit öffentlichen Handelns haben, des nackten Bekennens, das kein anderes Prestige kennt als seinen realen Inhalt. Es wird nur das geben, was jeder sehen und hören kann. Das bedeutet das irdene Gefäß.

Wer immer das Subjekt einer Wahrheit ist (einer Wahrheit der Liebe, der Kunst, der Wissenschaft oder der Politik), weiß in der Tat, dass er einen Schatz trägt, dass er von einer unendlichen Macht durchdrungen ist. Allein von seiner subjektiven Schwachheit hängt es ab, ob diese so prekäre Wahrheit fortfährt, sich zu entfalten, oder nicht. Tatsächlich scheint er sie bloß in einem Tongefäß zu tragen, wenn er Tag für Tag mit Taktgefühl und Klugheit dem Imperativ nachkommt, nichts zu Bruch gehen zu lassen. Denn wenn das Gefäß zerbricht und der Schatz, den es enthält, in Rauch aufgeht, dann zerbricht auch er, das Subjekt, der Herold, der anonyme Träger.

KAPITEL V

Die Teilung des Subjekts

Wenn Paulus behaupten kann, dass es unter der Bedingung des Christusereignisses die Wahl gegeben hat zwischen nichtseienden und seienden Dingen, dann zeigt das exemplarisch, dass der christliche Diskurs in seinen Augen in einer absolut neuen Beziehung zu seinem Gegenstand steht. Es handelt sich um eine andere Figur des Realen. Diese wird sich durch die Offenbarung entfalten, dass das, was das Subjekt in seiner Beziehung zu diesem neuartigen Realen konstituiert, nicht seine Einheit ist, sondern seine Teilung. Denn *ein* Subjekt ist in Wirklichkeit die Verflechtung *zweier* subjektiver Wege, welche Paulus das Fleisch (*σάρξ*) und den Geist (*πνεῦμα*) nennt. Und das Reale wird, insofern es irgend von den beiden Wegen, die das Subjekt konstituieren, »beschlagnahmt« wird, unter zwei Namen dekliniert: dem Tod (*θάνατος*) oder dem Leben (*ζωή*). Soweit das Reale das ist, was in einem subjektivierenden Denken gedacht wird, kann man also – in einem schwierigen und zentralen Aphorismus – sagen: »τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή«

Die Begründung des Universalismus

(Röm., 8, 6), was man, so schwer die Identifikation des Todes mit einem Denken auch fällt, ohne Umschweife so übersetzen sollte: »Das Denken des Fleisches ist Tod, das Denken des Geistes ist Leben.«

Nach der jahrhundertelangen platonisierenden (und also griechischen) Reprise, die dieses Motiv erlebt hat, ist es fast unmöglich geworden, einen gleichwohl kapitalen Punkt zu verstehen: *die Opposition von Geist und Fleisch hat nichts zu tun mit der von Seele und Körper*. Beide sind sie vielmehr Gedanken, die ihr Reales unter entgegengesetzten Namen identifizieren. Wenn Paulus, an sein Dasein als Verfolger vor seiner Bekehrung erinnernd, sagen kann, »dass das Gebot mir zum Tode gereichte, das mir doch zum Leben gegeben war« (Röm. 7, 10), dann heißt das, dass eine subjektive Maxime stets zweifach verstanden werden kann, nach dem Fleisch oder nach dem Geist, ohne dass irgendeine substantielle Distinktion griechischen Typs (Seele und Körper, Denken und Sinnlichkeit etc.) dazu beitragen könnte, die subjektive Verflechtung aufzulösen. Es gehört zum Wesen des christlichen Subjekts, dass es durch seine Treue zum Christusergebnis in zwei Wege geteilt ist, die jedes Subjekt im Denken affizieren.

Die Theorie der subjektiven Teilung disqualifiziert, was die anderen Diskurse als ihr Objekt identifizieren. Sie ist, in Form der Ereignishaftigkeit des Realen, die Aufrichtung eines *anderen* Objekts.

Im griechischen Diskurs ist das Objekt die endliche

Die Teilung des Subjekts

kosmische Totalität als Aufenthalt des Denkens. Das Reale verursacht das (philosophische) Begehren, den Ort adäquat einzunehmen, der einem zugeteilt ist und dessen Prinzip das Denken wieder ergreifen kann. Was das Denken als eigentlich real identifiziert, ist ein Ort, ein Aufenthalt, von dem der Weise weiß, dass er ihm zustimmen muss.

Für Paulus dagegen verweist das Christuserignis, das die kosmische Totalität zerschneidet und auflöst, gerade auf die Nichtigkeit der Orte. Wo das Subjekt seine Schwachheit ausbildet, erweist sich das Reale vielmehr als Verlust jedes Orts: »Wir sind geworden wie der Abschaum der Welt jedermanns Kehrlicht, bis heute.« (1. Kor. 4, 13) Man muss also die Subjektivität des Verlusts annehmen, und eben angesichts dieser Erniedrigung entsteht das Objekt des christlichen Diskurses.

Man bemerkt hier den Gleichklang mit bestimmten Lacanschen Themen, die die Ethik des Analytikers betreffen: auch dieser muss sich, damit der Analysand ein Zusammentreffen mit seinem Realen aushält, am Ende der Therapie bereitfinden, die Position des Abfalls einzunehmen – wodurch er, wie Lacan bemerkt, sich der Heiligkeit nähert.

Für den jüdischen Diskurs ist das Objekt erwählungsbedingte Zugehörigkeit, exzeptioneller Bund Gottes mit seinem Volk. Das gesamte Reale ist geprägt vom Siegel dieses Bundes, und es wird gesammelt und offenbart in

Die Begründung des Universalismus

der Beachtung des Gesetzes. Das Reale ist vom Gebot her disponiert. Die Ausnahme, von der es konstituiert wird, ist nur in der unvordenklichen Dimension des Gesetzes konzipierbar.

Für Paulus ist das Christusergebnis heterogen zum Gesetz, ist reine Überschreitung einer jeden Vorschrift, ist Gnade ohne Begriff und angemessenen Ritus. Sowenig das Reale das ist, was an seinen Ort kommt oder zurückkommt (griechischer Diskurs), sowenig kann es das sein, was sich von einer erwählungsbedingten Ausnahme als zeitloses Gesetz im Stein verschriftlicht (jüdischer Diskurs). Durch Disqualifizierung des Regimes der Orte und der Totalität wird uns die »törichte Predigt« von der griechischen Weisheit dispensieren, so wie sie uns vom jüdischen Gesetz durch Disqualifizierung der Vorschriften und Riten dispensiert. Das reine Ereignis verständigt sich weder mit dem natürlichen Ganzen noch mit dem Imperativ des Buchstabens.

Aus der Sicht dessen, für den das Reale reines Ereignis ist, stellen griechischer und jüdischer Diskurs nicht mehr, wie noch im Werk von Lévinas, das Paradigma einer Grunddifferenz des Denkens dar. Das ist der springende Punkt der universalistischen Überzeugung des Paulus: die »ethnische« oder kulturelle Differenz, für welche die Opposition Jude-Griechen zu seiner Zeit und im Reich der Prototyp ist, verliert angesichts des Realen oder des neuen Objekts, das einen neuen Diskurs einrichtet, seine

Die Teilung des Subjekts

Signifikanz. Kein Reales unterscheidet mehr die beiden ersten Diskurse, und ihre Differenz verfällt der Rhetorik. Und Paulus erklärt, der Evidenz zum Trotz: »Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen« (Röm. 10, 12).

Sobald das Reale als Ereignis identifiziert ist und die Teilung des Subjekts einleitet, gilt allgemeiner, dass die Figuren des Abstands im Diskurs ungültig werden, weil die von ihnen ausgebildete Position des Realen in der Rückwirkung des Ereignisses illusorisch erscheint. Desgleichen sind aus der Sicht des Subjekts, das entsprechend den Wegen zur Erfassung des Realen, welche das Fleisch und der Geist sind, geteilt ist, die vom jüdischen Gesetz ebenso wie von der griechischen Weisheit induzierten »ethnischen« Subjekte disqualifiziert, weil sie an der Präntion eines *vollen* oder ungeteilten Subjekts festhalten, dessen einzelne Prädikate sich aufzählen ließen: die Genealogie, der Ursprung, das Territorium, die Riten etc.

Die Nicht-Differenz von Jude und Grieche zu bekennen, stellt die potentielle Universalität des Christentums her; das Subjekt als Teilung und nicht als die Bewahrung einer Tradition zu gründen, passt das subjektive Element an diese Universalität an, indem es den prädikativen Partikularismus der kulturellen Subjekte außer Kraft setzt.

Tatsächlich verlangt der Universalismus, verlangt die

Die Begründung des Universalismus

Existenz welcher Wahrheit auch immer mit Sicherheit das Aufgeben der hergebrachten Differenzen und die Ausbildung eines Subjekts, das durch die Herausforderung, die es darstellt, nichts anderem als dem verschwundenen Ereignis gegenüber zu stehen, in sich geteilt ist.

Die ganze Wette geht darum, dass ein Diskurs, der das Reale als reines Ereignis konfiguriert, konsistent sein kann. Ist das möglich? Paulus versucht, diesen Weg zu beschreiten.

Wir wiederholen, dass er das nur kann, indem er – nachdem das Ereignis, das ihm zufolge das Reale identifiziert, *nicht* real ist (denn die Auferstehung ist eine Fabel) – die Philosophie abschafft. Das ist es zweifellos, was ihn von den zeitgenössischen Antiphilosophen unterscheidet, die das sich ereignende Reale in der Sphäre der wirklichen Wahrheiten festmachen: Nietzsche in der »großen Politik«, Lacan im archi-szientifischen analytischen Akt, Wittgenstein in der mystischen Ästhetik. Daraus ergibt sich, dass die subjektive Position des Paulus gegenüber der Philosophie viel schroffer ist als der »therapeutische« Standpunkt der Modernen, die allesamt das Denken von der philosophischen Krankheit heilen wollen. Die paulinische These ist nicht, dass die Philosophie ein Irrtum ist, eine notwendige Illusion, ein Phantasma etc., sondern dass es für ihre Präntention keinen annehmbaren Ort mehr gibt. Der Diskurs der Weisheit ist definitiv obsolet. Das ist es, was die wie auch immer gefälschte

Die Teilung des Subjekts

Erzählung in der *Apostelgeschichte* vom Zusammentreffen des Paulus mit den griechischen Philosophen auf der Agora symbolisiert. Die Philosophen seien in Gelächter ausgebrochen, als Paulus in seiner Ansprache das einzig wichtige Reale, die Auferstehung nämlich, berührt habe. Dieses im Sinn des Antichristen nietzscheanische Lachen ist Ausdruck einer Disjunktion, nicht einer Opposition. Die disjunktive Formel ist die: »Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind.« (1. Kor. 1, 25) Der Vorrang der Torheit vor der Weisheit, der Schwachheit vor der Stärke, organisiert das Verschwinden der Herrschaftsformel, ohne die die Philosophie nicht sein kann. Von nun an ist es nicht einmal mehr möglich, über die Philosophie zu diskutieren, festzustellen ist vielmehr ihre *effektive* Ungültigkeit, ebenso wie die jeder Figur von Herrschaft überhaupt.

Die Juden, so sagt uns Paulus wieder und wieder, suchen Zeichen und »verlangen nach Wundern«, die Griechen »suchen die Weisheit« und stellen Fragen, die Christen bekennen den gekreuzigten Christus. Verlangen – Fragen – Bekennen: dies sind die verbalen Figuren der drei Diskurse, sind ihre subjektiven Haltungen.

Wenn man Zeichen verlangt, wird der, der sie gibt, für den, der sie verlangt, zum Herrn. Wenn man philosophisch fragt, wird der, der antworten kann, für das ratlose Subjekt zum Herrn. Wer aber ohne prophetische

Die Begründung des Universalismus

oder miraculöse Garantie, wer ohne Argument oder Beweis bekennt, tritt nicht in die Logik des Herrn ein. Das Bekenntnis ist nämlich nicht durch die Leere (der Frage) affiziert, in der der Herr sich einquartiert. Von einem Mangel, der durch die Figur des Herrn zu beheben wäre, bleibt der, der bekennt, unbetroffen. Darum kann er den Platz des Sohnes einnehmen. Ein Ereignis bekennen, heißt zum Sohn dieses Ereignisses werden. Das Sohnsein des Christus ist emblematisch dafür, dass das Bekennen des Ereignisses den Bekenner zum Sohn macht.

Die Philosophie kennt nur Anhänger. Aber als Sohn ist ein Subjekt das Gegenteil eines Anhängers, denn es ist derjenige, dessen Leben beginnt. Um eines solchen Beginns willen musste sich Gottvater selbst zum Sohn machen, musste die Gestalt des Sohns annehmen. Durch diese Zustimmung zur Gestalt des Sohnes, ausgedrückt durch den ängstlichen Ausdruck der »Sendung«, bewirkt der Vater, dass wir uns selbst universal als Söhne ereignen. Der Sohn ist der, dem nichts mangelt, denn er ist nichts als Beginn. »So bist du nicht mehr Knecht, sondern Kind; wenn aber Kind, dann auch Erbe durch Gott.« (Gal. 4, 7)

Der Vater, der stets partikular ist, zieht sich hinter die universale Evidenz seines Sohnes zurück. Jede Universalität im Gefolge eines Ereignisses egalisiert die Söhne in der Auflösung der Partikularität der Väter. Daher die unzerstörbare *Jugend* einer jeden Wahrheit.

Die Teilung des Subjekts

Später wird die Theologie zahllose Verrenkungen anstellen, um die substantielle Identität von Vater und Sohn nachzuweisen. Diese trinitarischen Fragen interessieren Paulus überhaupt nicht. Ihm genügt die antiphilosophische Metapher von der »Sendung des Sohnes«, denn er stützt sich einzig aufs Ereignis und weist jede philosophische Neueinschreibung dieses reinen Geschehens in das philosophische Vokabular der Substanz und der Identität zurück.

Der auferstandene Sohn macht die gesamte Menschheit zu Söhnen. Das konstituiert die Überflüssigkeit der Figur des Wissens und seiner Überlieferung. Für Paulus ist die Figur des Wissens, nicht anders als die des Gesetzes, selbst eine der Knechtschaft. Die mit ihr verbundene Figur der Herrschaft ist in Wirklichkeit ein Schwindel. Der Herr muss abgesetzt, die Gleichheit der Söhne muss eingesetzt werden.

Ihren stärksten Ausdruck findet diese Gleichheit, die das notwendige Korrelat der Universalität ist, im Ersten Korintherbrief, 3, 9: wir alle sind »*θεοῦ συνεργοί*«, Gottes Mit-Arbeiter. Eine großartige Maxime: wo die Figur des Herrn erlischt, erscheinen Hand in Hand die des Arbeiters und die der Gleichheit. Jede Gleichheit ist die einer gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem Werk. Wer an einer Wahrheitsprozedur teilnimmt, ist mit Sicherheit ein Mitarbeiter an ihrem Werden. Das ist es, was die Sohnesmetapher meint: Sohn ist der, den ein Ereignis des

Die Begründung des Universalismus

Gesetzes und all dessen, was sich mit ihm verbindet, zugunsten eines gemeinsamen egalitären Werks enthebt.

Wir müssen indessen aufs Ereignis zurückkommen, von dem alles abhängt, insbesondere die Söhne, die Mitarbeiter am Unternehmen des Wahren. Was muss das Ereignis sein, wenn sich im Zeichen des universalen Sohns Universalität und Gleichheit verbinden sollen?

Die Biographie, die Lehren, die Wundergeschichten, die doppelsinnigen Aphorismen einer bestimmten Person, nämlich Jesu – das alles ist das Ereignis für Paulus zweifellos nicht. Die aufs geteilte christliche Subjekt anwendbare Regel, die dem aktiven Realen des Bekenntnisses über die intime Erleuchtung, dem unpersönlichen Glauben über die partikularen Taten den Vorrang gibt, gilt auch für Jesus. Wieder wird Paulus nicht bestreiten, dass der Sohn eine innere Kommunikation mit dem Göttlichen besaß, dass er ein unsagbares Sagen in sich trug und dass er, was Wunderheilungen, Brotvermehrungen, Übers-Wasser-Gehen und andere Bravourstückchen anging, sich mit den Scharlatanen, von denen es in den östlichen Reichsprovinzen wimmelte, durchaus messen konnte. Er erinnert bloß daran, und sei es nur durch absichtliches Schweigen von diesen äußeren Virtuositäten, dass all dies kein neues Zeitalter der Wahrheit begründen kann. Was die partikulare Person namens Jesus gesagt und getan hat, ist nur das kontingente Material, dessen sich das Ereignis zu einem ganz anderen Zweck bemächtigt. In diesem

Die Teilung des Subjekts

Sinn ist Jesus weder ein Herr noch ein Beispiel. Er ist der Name dessen, was uns universal geschieht.

Nietzsche, der im Umgang des Paulus mit den Erzählungen der Evangelien den »Zynismus eines Rabbiners« am Werk sieht, hat klar erkannt, wie gleichgültig dem Apostel der anekdotische Reiz dieser Geschichten war. Für Nietzsche handelt es sich dabei um eine bewusste Fälschung, in der sich Hass aufs Leben und Machtgelüste freie Bahn schaffen:

Das Leben, das Beispiel, die Lehre, der Tod, der Sinn und das Recht des ganzen Evangeliums – nichts war mehr vorhanden, als dieser Falschmünzer aus Hass begriff, was allein er brauchen konnte. *Nicht* die Realität, *nicht* die historische Wahrheit! [...] Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins hinter dies Dasein, – in die Lüge vom »wiederauferstandenen« Jesus. Er konnte im Grunde das Leben des Erlösers überhaupt nicht brauchen, – er hatte den Tod am Kreuz nöthig und etwas mehr noch ... (*Der Antichrist*, 42)

Das ist nicht ganz falsch. Wie jeder echte Theoretiker der Wahrheit glaubt Paulus, wie wir sahen, nicht, dass es eine »historische Wahrheit« geben kann; oder vielmehr, er glaubt nicht, dass die Wahrheit der Geschichte dem Zeugnis oder dem Gedächtnis angehört. Nietzsche glaubte es übrigens auch nicht, denn seine genealogische Doktrin ist keineswegs historisch. Es stimmt auch, dass ohne

Die Begründung des Universalismus

das Motiv der Auferstehung die Existenz Christi in den Augen des Paulus kaum mehr Bedeutung gehabt hätte als die irgendeines anderen, wie auch immer begabten Schwärmers aus dem damaligen Orient.

Aber Nietzsche ist nicht genau genug. Wenn er schreibt, dass Paulus nur den Tod Christi brauchen kann »und etwas mehr noch«, müsste er betonen, dass dieses »etwas mehr« für Paulus kein zusätzliches »etwas mehr« zum Tod, sondern der einzige Punkt des Realen ist, mit dem sich sein Denken verbindet. Und wenn er »das Schwergewicht jenes ganzen Daseins [Christi] hinter dies Dasein« verlegte, dann folgte er damit weder dem Tod noch dem Hass, sondern dem Prinzip eines Über-Daseins, von dem her das Leben, das bejahende Leben, allen wiedergegeben und für alle neu gegründet wurde.

Will nicht Nietzsche selbst, nach der gegenwärtigen nihilistischen Dekadenz des Menschen, »das Schwergewicht« seines Lebens verschieben? Und braucht er für diese Operation nicht drei miteinander verbundene Themen, deren Erfinder Paulus ist, nämlich die subjektive Verkündigung, die sich nur durch sich selbst autorisiert (die Person Zarathustras), die in zwei Stücke gebrochene Geschichte (die »große Politik«) und, als Ende der Verklavung durch die Schuld und als Bejahung des Lebens, den neuen Menschen (den Übermenschen)? Die Schärfe Nietzsches gegen Paulus erklärt sich nur daraus, dass er weit mehr als sein Gegner sein Rivale ist. Und er fälscht

Die Teilung des Subjekts

Paulus genauso, wenn nicht noch mehr, wie dieser Jesus »verfälscht« hat.

Wenn man sagt, dass Paulus »das Schwergewicht des Lebens *nicht* in's Leben, sondern in's ›Jenseits‹ verlegt [hat], – *in's Nichts* –«, und dass er damit »dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen« habe (*ibid.*, 43), dann ist das das Gegenteil der Lehre des Apostels, für den hier und jetzt das Leben am Tod Revanche nimmt, für den wir hier und jetzt bejahend, nach dem Geist, leben können, und nicht nach dem Fleisch, welches Denken des Todes ist. Die Auferstehung ist für Paulus dadurch definiert, dass sich seither *das Schwergewicht des Lebens im Leben befindet*, denn vorher, als das Schwergewicht des Lebens im Gesetz seinen Ort hatte, organisierte es die Subsumtion des Lebens unter den Tod.

Das eigentliche Problem ist in Wirklichkeit, dass Nietzsche einen regelrechten Hass auf den Universalismus hegt. Nicht immer: dieser heilige Narr ist ein gewaltsamer, lebender Widerspruch, ein In-zwei-Stücke-Brechen seiner selbst. Im Fall des Paulus aber doch: »Das Gift der Lehre ›gleiche Rechte für alle‹ – das Christentum hat es am grundsätzlichen ausgesät.« Wenn es um Gott geht, vertritt Nietzsche den stursten Partikularismus, den zügellosesten rassengebundenen Kommunitarismus: »Ehemals stellte er [Gott] ein Volk, die Stärke eines Volkes, alles Aggressive und Machtdurstige aus der Seele eines Volkes dar«. Solange aber die Götter der »Wille zur Macht« sind,

Die Begründung des Universalismus

»so lange werden sie Volksgötter sein« (*ibid.*, 16). Was Nietzsche, der in diesem Punkt ein (im Sinne Lacoue-Labarthes) deutscher »Mythologe« bleibt, Paulus nicht verzeiht, ist weniger, dass er das Nichts gewollt, als dass er uns von jenen sinistren »Volksgöttern« befreit und die Theorie eines Subjekts aufgestellt hat, das universell, wie Nietzsche sehr richtig wenn auch mit Abscheu sagt, ein »Rebell gegen alles Privilegierte« ist.

Im Übrigen scheint Nietzsche, auch wenn er sich gegen Paulus auf die »historische Wahrheit« beruft, die Predigt des Apostels im Verhältnis zur kanonischen Formgebung der evangelischen Erzählungen nicht richtig einzuschätzen. Er nimmt kaum zur Kenntnis, dass diese Erzählungen, in denen er die »Psychologie des Erlösers« zu entziffern glaubt (einen Buddha der *Décadence*, einen Befürworter des friedlichen und leeren Lebens, den »letzten Menschen«), erst redigiert und organisiert worden sind, nachdem Paulus sich mit Strenge des einzigen Punkts bemächtigt hatte, der in dieser »buddhistischen« Erbauung überzählig war: der Auferstehung.

Nichts aber ist nötiger, als sich ständig das zeitliche Verhältnis zwischen den synoptischen Evangelien, für die die erbauliche Anekdote essentiell ist, und den Episteln des Paulus vor Augen zu halten, die von Anfang bis Ende unter der Spannung der revolutionären Botschaft einer in zwei Stücke gebrochenen spirituellen Geschichte stehen: die Evangelien sind nicht weniger als zwanzig Jahre

Die Teilung des Subjekts

später. Die paulinische Referenz ist nicht vom selben Stoff. Das Ereignis ist keine Lehre, der Christus ist kein Meister, Jünger kann es nicht geben. Gewiss ist Jesus »Herr« (κύριος) und Paulus sein »Diener« (δοῦλος). Das Christusereignis schreibt jedoch für die künftigen Zeiten die Autorität eines neuen subjektiven Wegs vor, und dass wir dem Wahrheitsprozess zu dienen haben, ist nicht mit der Knechtschaft zu verwechseln, aus der wir vielmehr, weil wir alle zu Söhnen dessen, was uns geschehen ist, geworden sind, auf immer entlassen sind. Das Verhältnis zwischen dem Herrn und dem Diener unterscheidet sich vollkommen von dem zwischen Meister und Jünger wie auch von dem zwischen Besitzer und Sklave. Es ist kein Verhältnis personaler oder legaler Abhängigkeit. Es ist eine Schicksalsgemeinschaft in dem Moment, da wir ein »neues Geschöpf« werden müssen. Daher sollen wir vom Christus nur das festhalten, was dieses Schicksal befiehlt und was gegenüber den Partikularitäten der lebenden Person indifferent ist: Jesus ist auferstanden, sonst zählt nichts, so dass Jesus gleichsam eine anonyme Variable ist, ein »Jemand« ohne prädikative Züge, der ganz und gar in seiner Auferstehung aufgeht.

Das reine Ereignis ist darauf reduzierbar, dass Jesus gekreuzigt wird und aufersteht. Dieses Ereignis ist »Gnade« (χάρις). Es ist also weder ein Vermächtnis noch eine Tradition noch eine Predigt. Es ist überzählig zu all dem und stellt sich als reine Gabe dar.

Die Begründung des Universalismus

Als Subjekte, die der Probe des Realen ausgesetzt sind, sind wir von nun an durch die ereignishaftige Gnade konstituiert. Die kapitale Formel, die wohlgemerkt auch eine universale Adresse ist, lautet: »οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν«, »denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern der Gnade« (Röm. 6, 14). Eine Strukturierung des Subjekts gemäß einem »Nicht ... sondern«, das nicht als ein Zustand, sondern als ein Werden zu verstehen ist. Denn das »Nicht-unter-dem-Gesetz-Sein« bezeichnet negativ den Weg des Fleisches als suspendiertes Schicksal des Subjekts, »Unter-der-Gnade-Sein« dagegen den Weg des Geistes als Treue zum Ereignis. Das Subjekt des neuen Zeitalters ist ein »Nicht ... sondern«. Das Ereignis ist zugleich die Aufhebung des fleischlichen Wegs durch ein problematisches »Nicht« und die Affirmation des geistigen Wegs durch ein exzeptionelles »Sondern«. Gesetz und Gnade benennen für das Subjekt die konstitutive Verflechtung, die es auf die Situation bezieht, wie sie ist, und auf die Folgen des Ereignisses, wie sie werden sollen.

Unsere These ist in der Tat die, dass ein ereignishafter Bruch sein Subjekt immer in der geteilten Form eines »Nicht ... sondern« konstituiert und dass *genau diese Form der Träger des Universalen ist*. Denn das »Nicht« ist die potentielle Auflösung der geschlossenen Partikularitäten (die »Gesetz« heißen), während das »Sondern« jene mühselige Aufgabe bezeichnet, an der die Subjekte des durch das Ereignis (das »Gnade« heißt) eingeleiteten

Die Teilung des Subjekts

Prozesses als Mit-Arbeiter teilnehmen. Das Universale ist weder auf seiten des Fleisches als anerkannte Legalität und partikularer Zustand der Welt noch auf seiten des reinen Geists als intimer Heimstatt der Gnade und der Wahrheit. Der jüdische Diskurs des Ritus und des Gesetzes ist durch die Überfülle des Ereignisses überholt, aber der anmaßende Diskurs der inneren Erleuchtung und des Unsagbaren ist nicht weniger entwertet. Der zweite und der vierte Diskurs müssen revoziert werden, denn sie *vereinheitlichen* das Subjekt. Nur der dritte Diskurs enthält in seiner Teilung die Garantie der Universalität. Wenn das Ereignis in die Konstitution des Subjekts, das es verkündet, eingehen kann, dann weil es in ihm, und unter Ablehnung jeglicher Partikularität der Person, unablässig die Teilung der beiden Wege vollzieht und das »Nicht ... sondern« distribuiert, welches in einem unendlichen Prozess das Gesetz verdrängt, um unter die Gnade zu treten.

KAPITEL VI
Die Antidialektik
von Tod und Auferstehung

Das Ereignis, haben wir gesagt, besteht darin, dass Jesus, der Christus, am Kreuz gestorben und dann wieder auferstanden ist. Welche Funktion hat der Tod in dieser Sache? Ist das paulinische Denken, wie Nietzsche meint, letztlich ein todbringendes, ein ereignisgewordener Hass aufs Leben?

Oder auch: ist die paulinische Konzeption des Ereignisses dialektisch? Ist der Weg der Affirmation immer die Arbeit des Negativen, so dass immer das Leben, das den Tod »erträgt und in ihm sich erhält«, das Leben des Geistes ist? Man weiß, was die hegelianische Montage alles dem Christentum schuldet und wie sehr die dialektische Philosophie das Thema einer Passion des Absoluten verkörpert. Die Auferstehung ist dann lediglich die Negation der Negation, der Tod ist die entscheidende Zeit des Aus-sich-Heraustretens des Unendlichen, und es gibt eine wesentlich erlösende Funktion des Leidens und des Martyriums. Was, wie man zugeben muss, einer christlichen Bildwelt entspricht, die seit Jahrhunderten allgegenwärtig ist.

Die Begründung des Universalismus

Wenn das Motiv der Auferstehung in die dialektische Montage einbezogen wird, dann ist es klar, dass das Ereignis als überzählige Schenkung und unkalkulierbare Gnade sich in einem rationalen Protokoll von Selbstbegründung und notwendiger Entfaltung auflöst. Es steht außer Zweifel, dass die hegelianische Philosophie, die der rationale Rand der deutschen Romantik ist, das Christusergebnis für sich vereinnahmt. Die Gnade wird darin zu einem Moment der Selbstentfaltung des Absoluten, und das Material des Todes und des Leidens ist erforderlich, damit die Spiritualität, die sich in die Endlichkeit entäußert, zu sich selbst in die erfahrene Intensität des Selbstbewusstseins zurückkehrt.

Ich behaupte jedoch, dass die paulinische Position anti-dialektisch und der Tod darin in keiner Weise das notwendige Exerzitium der immanenten Macht des Negativen ist. Die Gnade ist dann kein »Moment« des Absoluten mehr. Sie ist Bejahung ohne vorherige Negation, ist das, was in der Zäsur des Gesetzes auf uns zukommt, ist reine und einfache *Begegnung*.

Diese Entdialektisierung des Christusergebnisses erlaubt es, aus dem mythologischen Kern eine gänzlich laizisierte formale Konzeption der Gnade zu extrahieren. Die Frage ist einzig und allein die, ob einem Dasein im Bruch mit der unerbittlichen Gewöhnlichkeit der Zeit das materielle Glück begegnet, einer Wahrheit zu dienen und so, in der subjektiven Teilung, jenseits der Über-

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

lebensnotwendigkeit des Menschentiers, unsterblich zu werden.

Wenn Paulus uns hilft, die Verbindung zwischen der ereignishaften Gnade und der Universalität des Wahren zu erfassen, dann ermöglicht er uns auch, das Vokabular der Gnade und der Begegnung aus seiner religiösen Umklammerung zu befreien. Dass der Materialismus immer nur die Ideologie einer Bestimmung des Subjektiven durchs Objektive sein könne, hat ihn philosophisch disqualifiziert. Es sei denn, wir nehmen an, dass es unsere Sache ist, einen Materialismus der Gnade zu begründen – durch die einfache und starke Idee, dass jedes Dasein irgendeinmal von dem, was ihm geschieht, durchdrungen werden und sich daraufhin dem widmen kann, was für alle gilt, oder, wie Paulus es großartig sagt, »allen alles zu werden« – *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα* (1. Kor. 9, 22).

Doch, wir besitzen einige Gnaden, und solche, für die man sich keineswegs einen Allmächtigen ausdenken muss.

Selbst für Paulus, der durchaus an der transzendenten Maschinerie festhält, der sie hochhält, ist das Ereignis nicht der Tod, sondern die Auferstehung.

Geben wir zu dieser delikaten Frage ein paar Anhaltspunkte.

Das Leiden spielt in der Apologetik des Paulus keinerlei Rolle, nicht einmal beim Tod Christi. Der schwache und erniedrigende Charakter dieses Todes ist ihm durchaus

Die Begründung des Universalismus

wichtig, weil der Schatz des Ereignisses, aus den genannten Gründen, in einem irdenen Gefäß verwahrt werden muss. Aber daraus, dass die Kraft einer Wahrheit in dem liegt, was für die etablierten Diskurse Schwäche oder Wahn ist, folgt für Paulus keineswegs, dass es eine wesentlich erlösende Funktion des Leidens gäbe. Die Teilnahme am Leiden ist unvermeidlich, das ist das Gesetz der Welt. Aber die Hoffnung, die durch das Ereignis und das Subjekt, das sich daran bindet, verbürgt ist, teilt die Tröstung als das hier und jetzt einzig Reale dieses Leidens aus: »Und unsere Hoffnung steht fest für euch, weil wir wissen, dass, wie ihr des Leidens teilhaftig seid, so werdet ihr auch des Trostes teilhaftig sein.« (2. Kor. 1, 7) Der mit dem Gedanken des »Unsichtbaren« verbundene Glanz ist in Wahrheit mit den unvermeidlichen Leiden, die die gewöhnliche Welt zufügt, nicht kommensurabel: »Unsere Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schafft eine ewige und über alle Maßen wichtige Herrlichkeit« (2. Kor. 4, 17).

Wenn Paulus von seinen eigenen Leiden spricht, dann innerhalb einer strikt militanten Logik. Es geht darum, dissidente oder von seinen Gegnern umworbene Gruppen davon zu überzeugen, dass er, Paulus, durchaus der exponierte und uneigennützig Mann der Tat ist, der er zu sein behauptet. Das ist besonders im Zweiten Korintherbrief der Fall, der von erheblicher politischer Unruhe geprägt ist und in dem Paulus Schmeicheleien mit Drohungen abwechseln lässt (»Ich bitte aber, dass man

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

mich nicht zwingen, wenn ich anwesend bin, dreist zu werden und mit der Kühnheit vorzugehen, die ich gegen etliche zu brauchen gedenke ...«, 10, 2). Dies ist die Stelle, wo der nomadisierende, in Rivalitäten verstrickte Führer im Rahmen eines taktischen Plädoyers ausführlich beschreibt, was er durchgemacht hat:

Ich bin oft in Todesnöten gewesen; von den Juden habe ich fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger einen; ich bin dreimal mit Ruten geschlagen, einmal gesteinigt, dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, einen Tag und eine Nacht trieb ich auf dem tiefen Meer; ich bin oft gereist, ich bin in Gefahr gewesen durch die Flüsse, in Gefahr unter den Räubern, in Gefahr unter den Juden, in Gefahr unter den Heiden, in Gefahr in den Städten, in Gefahr in den Wüsten, in Gefahr auf dem Meer, in Gefahr unter den falschen Brüdern; in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße (2. Kor. 11, 23-27).

Aber der Schluss dieses biographischen Bruchstücks, das einzig dazu bestimmt ist, diejenigen, die »nichts verstehen«, »weil sie sich nur an sich selbst messen und mit sich selbst vergleichen« (*ibid.*, 10, 12), zum Schweigen zu bringen, orientiert sich nicht auf irgendeine Heilsbedeutung, die den Heimsuchungen des Apostels zukäme. Es handelt sich wieder und immer noch um das irdene Gefäß, um die Bedeutung, die im Gefolge des Ereignisses

Die Begründung des Universalismus

die Schwachheit hat, um die Abschaffung der weltlichen Kriterien des Ruhms: »Wenn ich mich denn rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen.« (*ibid.*, 11, 30)

Schlagen wir die folgende Formel vor: wohl gibt es bei Paulus das Kreuz, nicht aber den Kreuzweg. Es gibt die Passion, aber nicht die Kreuztragung. So energisch und drängend die Predigt des Paulus ist, sie enthält keine masochistische Propaganda für die Tugenden des Leidens, kein Pathos der Dornenkrone, der Geißelung, des ausgeschwitzten Bluts oder des Schwamms, der mit Galle getränkt ist.

Kommen wir jetzt zum Kreuz.

Für Paulus kann der Tod nicht die Operation des Heils sein, denn er ist auf Seiten des Fleisches und des Gesetzes. Er ist, wie wir sahen, Konfiguration des Realen durch den subjektiven Weg des Fleisches. Er hat keinerlei geheiligte Funktion, keine spirituelle Verwendung, und er kann sie nicht haben.

Wir müssen, um seine Funktion zu verstehen, ein weiteres Mal das ganze platonische Dispositiv von Seele und Körper, vom Weiterleben der Seele oder ihrer Unsterblichkeit vergessen. Das paulinische Denken kennt diese Parameter nicht. Der Tod, von dem Paulus spricht, der des Christus ebenso wie unserer, hat nichts Biologisches, so wenig übrigens wie das Leben. Tod und Leben sind Denkweisen, sind ineinander verflochtene Dimensio-

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

nen des Gesamtsubjekts, in dem »Körper« und »Seele« ununterscheidbar sind (darum ist die Auferstehung für Paulus auch notwendig Auferstehung der Körper, will sagen Auferstehung des geteilten Subjekts *als Ganzes*). Als Gedanke, als subjektiver Weg, als Weise des In-der-Welt-Seins, ist der Tod der Teil des geteilten Subjekts, der wieder und immer noch »Nein« zum Fleisch sagen muss und sich im prekären Werden des »Sondern« des Geistes aufhält.

Der Tod, der das Denken des Fleisches (oder gemäß dem Fleisch) ist, kann für das Christusereignis nicht konstitutiv sein. Er ist übrigens ein adamitisches Phänomen. Er ist von Adam, dem ersten Menschen, im eigentlichen Sinn *erfunden* worden. Der erste Korintherbrief, 15, 22, spricht es ganz klar aus: »Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.« Der Tod ist genauso alt wie die Entscheidung des ersten Menschen für eine rebellische Freiheit. Was das Ereignis im Christus ausmacht, ist ausschließlich die Auferstehung, jene *ἀνάστασις νεκρῶν*, die eigentlich als ein *Aufstehen* der Toten zu übersetzen wäre, als ein Aufstehen, das das des Lebens ist.

Warum also muss der Christus sterben, und in welcher Absicht entwickelt Paulus das Symbol des Kreuzes?

In dem oben zitierten Text ist zu beachten, dass es einzig

Die Begründung des Universalismus

die Auferstehung eines Menschen ist, die sich in gewisser Weise damit vergleichen oder auf eine Ebene damit stellen kann, dass ein Mensch den Tod erfunden hat. Der Christus erfindet das Leben, aber er kann es nur, insofern er wie der Erfinder des Todes ein Mensch, ein Gedanke, ein Dasein ist. Im Maßstab des Menschheitsschicksals verkörpern Adam und Jesus, der erste und der zweite Adam, jene subjektive Verflechtung, welche als konstitutive Teilung jedes beliebige Einzelsubjekt ausmacht. Der Christus stirbt ganz einfach, um zu bezeugen, dass ein Mensch, wenn er imstande war, den Tod zu erfinden, auch das Leben zu erfinden imstande ist. Oder auch: der Christus stirbt, um zu zeigen, dass, wenn er in die menschliche Erfindung des Todes mit einbegriffen ist, es eben dieser Punkt ist (das, wozu die Menschheit imstande ist), von dem ausgehend er das Leben erfindet.

Insgesamt ist also der Tod nur erforderlich, insofern mit dem Christus die göttliche Intervention sich der Menschlichkeit des Menschen – und damit dem Denken, das ihn beherrscht und das als Subjekt »Fleisch« und als Objekt »Tod« heißt – prinzipiell strikt gleichmachen muss. Wenn der Christus stirbt, hören wir Menschen von Gott getrennt zu sein auf, weil er mit der Sendung seines Sohnes, durch seine Sohnwerdung, ins Innerste der Zusammensetzung unseres Denkens eintritt.

Dies ist die einzige Notwendigkeit des Todes Christi: sie ist das Mittel für eine Gleichheit mit Gott selbst. Durch

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

diesen Gedanken des Fleisches, dessen Reales der Tod ist, ist es uns in Gnade gegeben, im selben Element wie Gott selbst zu sein. Der Tod benennt hier einen Verzicht auf die Transzendenz. Der Tod des Christus ist, so können wir sagen, *die Montage einer Immanentwerdung des Geistes*.

Paulus ist sich vollkommen klar darüber, dass das Festhalten an einer radikalen Transzendenz des Vaters weder das Ereignis noch den Bruch mit der legalen Ordnung zulässt. Denn den Abgrund, der uns von Gott trennt, kann nur die todbringende Immobilität des Gesetzes ausfüllen, »das Amt, das mit Buchstaben in Stein gehauen war und das doch nur den Tod bringt« (2. Kor. 3, 7).

In Röm. 6, 4-9, zeigt Paulus, dass eine Doktrin des Reales als Ereignis die Immanenz voraussetzt und dass wir mit dem Tod nur in dem Maß übereinkommen können, wie Gott mit ihm übereinkommt. Auf diese Weise konstruiert die Operation des Todes den Ort unserer Gleichheit mit Gott *in der Menschheit selbst*.

So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir in ihn eingepflanzt sind zu gleichem Tode, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein, weil wir ja wissen, dass unser alter Mensch samt ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde aufhöre, dass wir hinfort der Sünde nicht dienen.

Die Begründung des Universalismus

Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, und wissen, dass Christus, von den Toten erweckt, hinfort nicht stirbt.

Der Text ist deutlich: der Tod spielt als solcher in der Operation des Heils keine Rolle. Er wirkt als Bedingung der Immanenz. Wir werden im selben Maß konform mit Christus, wie er mit uns konform wird. Das Kreuz (wir sind mit dem Christus gekreuzigt worden) ist das Symbol dieser Identität. Und diese Konformität ist möglich, weil der Tod nicht ein biologisches Faktum, sondern ein Gedanke des Fleisches ist, der neben anderen den sehr komplexen und noch zu besprechenden Namen »Sünde« hat. Paulus nennt diese Immanentwerdung eine »Versöhnung« (*καταλλαγή*): »Denn wenn wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wie viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind!« (Röm. 5, 10)

Es ist von fundamentaler Wichtigkeit, die *καταλλαγή*, die Versöhnung, welche die Operation des Todes ist, nicht mit der *σωτηρία*, dem Heil, welches die ereignishaft Operation der Auferstehung ist, zu verwechseln. Die erstere macht die Bedingungen der letzteren immanent, ohne sie allerdings notwendig zu machen. Durch den Tod Christi verzichtet Gott auf seine transzendente Trennung, annulliert die Trennung durch seine Sohnwerdung und

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

hat Anteil an einer konstitutiven Dimension des geteilten menschlichen Subjekts. Was er auf diese Weise schafft, ist zwar nicht das Ereignis, aber das, was ich seinen Ort nenne. Der Ereignisort ist diejenige einer Situation immanente Gegebenheit, die in die Zusammensetzung des Ereignisses selbst eingeht und bewirkt, dass es für *diese* einzigartige Situation bestimmt ist und nicht für eine andere. Der Tod ist insofern Konstruktion des Ereignisorts, als er bewirkt, dass die Auferstehung (die keineswegs aus ihm folgt) für die Menschen, für ihre subjektive Situation, *bestimmt sein wird*. Die Versöhnung ist Gegebenheit des Orts, ist virtueller und von sich aus inaktiver Hinweis darauf, dass die Auferstehung Christi Erfindung eines neuen Lebens *durch den Menschen* ist. Nur die Auferstehung ist Gegebenheit des Ereignisses, die den Ort in Dienst nimmt und deren Operation das Heil ist.

Das Verhältnis von *καταλλαγή* und *σωτηρία* zu verstehen, welches auch das zwischen Tod und Leben ist, ist letztlich gleichbedeutend mit der Einsicht, dass für Paulus zwischen dem Tod Christi und seiner Auferstehung vollständige Disjunktion herrscht. Denn der Tod ist eine Operation innerhalb der Situation, eine, die den Ort des Ereignisses immanent macht, während die Auferstehung das Ereignis selbst ist. Darum ist dem paulinischen Argument jedwede Dialektik fremd. Die Auferstehung ist weder eine Aufhebung noch eine Überwindung des Todes.

Die Begründung des Universalismus

Es handelt sich um zwei distinkte Funktionen, deren Artikulation ohne jede Notwendigkeit ist. Daraus, dass ein Ereignisort existiert, folgt in keiner Weise das Auftreten des Ereignisses. Dieses Auftreten setzt zwar die Immanenz voraus, gehört aber nichtsdestoweniger der Ordnung der Gnade an.

Darum ist Nietzsche ganz und gar im Irrtum, wenn er aus Paulus den Typus des Priesters macht, der Macht, die dem Hass aufs Leben verpflichtet ist. Man kennt die Diatribe:

*Da erschien Paulus ... Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hass gegen Rom, gegen »die Welt«, der Jude, der ewige Jude par excellence [...] Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, dass er den alten Unsterblichkeits-Glauben nöthig hatte, um »die Welt« zu entwerthen, dass der Begriff »Hölle« über Rom noch Herr wird, – dass man mit dem »Jenseits« *das Leben tödtet* ... Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloß ... (*Der Antichrist*, 58)*

In diesem Text stimmt nichts wirklich. Nach dem Gesagten ist klar, dass es Paulus nicht um den »Unsterblichkeitsglauben« geht, dass er vielmehr den Triumph der Bejahung über die Verneinung, des Lebens über den Tod, des neuen Menschen (des Übermenschen?) über den alten will; dass der Hass auf Rom, bei einem Mann, der besonders stolz darauf war, römischer Bürger zu sein, eine

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

Erfindung Nietzsches ist; dass die »Welt«, von der Paulus sagt, sie sei mit Jesus gekreuzigt worden, der griechische Kosmos ist, die gute Totalität, die Orte anweist und dem Denken die Zustimmung zu diesen Orten befiehlt; dass es sich also darum handelt, den Lebensrechten des Unendlichen und des nicht totalisierbaren Ereignisses die Tür zu öffnen; dass die Hölle in der paulinischen Predigt nirgends erwähnt wird und dass es ein Charakteristikum seines Stils ist, niemals an die Furcht und immer an den Mut zu appellieren; und dass schließlich »das Leben zu töten« bestimmt nicht der Wille dessen sein kann, der mit einer Art wilder Freude fragt: »Tod, wo ist dein Sieg?« Den Tod zu töten – das würde das paulinische Programm viel eher zusammenfassen.

Der die dionysische Bejahung forderte, der wie Paulus die Weltgeschichte in zwei Stücke brechen und überall das »Nein« des Nihilismus durch das »Ja« des Lebens ersetzen wollte, wäre besser beraten gewesen, wenn er diesen Passus zitiert hätte:

Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der unter euch durch uns gepredigt ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, der war nicht Ja und Nein, sondern es war Ja in ihm. (2. Kor. 1, 19)

Das ist Paulus, nicht der Kult des Todes: die Begründung eines universalen »Ja«.

Und der wollte, dass jenseits von Gut und Böse, jenseits

Die Begründung des Universalismus

von Riten und Priestern, der neue Mensch heraufkäme, die Übermenschheit, deren die Menschheit fähig ist, hätte Paulus zum Zeugen aufrufen können, jenen Paulus, der in einem durchaus nietzscheanischen Ton verkündet, es gelte »weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern eine neue Kreatur« (Gal. 6, 15).

Nietzsche ist viel weniger der Gegner des Paulus als sein Rivale. Dasselbe Verlangen, eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte einzuleiten, dieselbe Überzeugung, der Mensch könne überwunden werden, dieselbe Gewissheit, dass mit der Schuld und mit dem Gesetz Schluss gemacht werden müsse. Ist er nicht Nietzsches Bruder, jener Paulus, der verkündet: »Wenn das Amt, das die Verdammnis predigt, Herrlichkeit hat, wie viel mehr hat das Amt, das die Gerechtigkeit predigt, überschwängliche Herrlichkeit?« (2. Kor. 3, 9). Dieselbe, manchmal brutale Mischung aus Heftigkeit und heiliger Sanftheit, dieselbe Empfindlichkeit, dieselbe Gewissheit persönlicher Auserwähltheit. Dem Paulus, der sich »ausgesondert« weiß, »zu predigen das Evangelium« (Röm. 1, 1), antwortet Nietzsche, der die Gründe nennt, warum er »ein Schicksal« ist. Und schließlich dieselbe Universalität der Adresse, dieselbe planetarische Irrfahrt. Um die große Politik zu begründen (die »wahrhaft große«, sagt er sogar), befragt Nietzsche die Ressourcen aller Völker, nennt sich einen Polen, will sich mit den Juden verbünden, schreibt an Bismarck ... Und Paulus, der sich von keiner lokalen

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

Gruppe, keiner provinziellen Sekte vereinnahmen lassen will, durchreist idealiter das ganze Reich und widersetzt sich allen, die ihn festlegen wollen: »Ich bin ein Schuldner der Griechen wie der Nichtgriechen, der Weisen und der Nichtweisen« (Röm. 1, 14).

Der eine wie der andere nämlich haben die Anti-philosophie bis zu dem Punkt getrieben, wo es nicht mehr um eine selbst radikale »Kritik« der Kleinlichkeiten und Schrullen des Weisen oder des Metaphysikers geht, sondern um etwas viel Ernsteres: die umfassende Bejahung des Lebens als Ereignis dem Regime des Negativen und des Todes entgegensetzen. Derjenige zu sein, der – Paulus oder Zarathustra – unbeirrt den Moment antizipiert, wo »der Tod verschlungen ist in den Sieg« (1. Kor. 15, 54).

Wenn Paulus in diesem Punkt Nietzsche nahe steht, dann ist er offenbar nicht der Dialektiker, für den man ihn manchmal hält. Es geht nicht darum, den Tod, indem man ihn bewahrt, zu leugnen, es geht darum, ihn zu verschlingen, ihn abzuschaffen. Und Paulus ist auch nicht wie der frühe Heidegger ein Doktrinär des Seins zum Tode und der Endlichkeit. Der Anteil des Seins zum Tode ist im geteilten Subjekt der, der noch »Nein« sagt, der sich nicht dem exzeptionellen »Sondern« der Gnade, des Ereignisses, des Lebens überlassen will.

Letzten Endes ist das Christusereignis für Paulus nichts als Auferstehung. Es tilgt die Negativität, und obwohl der

Die Begründung des Universalismus

Tod, wie wir sagten, zur Konstruktion seines Ortes erforderlich ist, bleibt es dennoch eine affirmative Operation, die nicht auf den Tod selbst reduziert werden kann.

Der Christus ist »ἐκ νεκρῶν«, von den Toten geholt worden. Diese Extraktion aus dem sterblichen Ort schafft einen Punkt, wo der Tod seine Macht verliert. Extraktion, Subtraktion, aber nicht Negation:

Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, und wissen, dass Christus, von den Toten erweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod kann hinfort über ihn nicht herrschen. (Röm. 6, 8 f.)

Der Tod als menschlicher Ort des Sohnes erweist sich in der ereignishaften Prüfung durch die Auferstehung als eine bloße Ohnmacht. Die Auferstehung tritt *außerhalb* der Macht des Todes auf, nicht durch seine Verneinung.

Das Christusereignis, nämlich dass es diesen Sohn außerhalb der Macht des Todes gegeben hat, erweist, so könnte man sagen, rückwirkend den Tod als einen Weg, als eine Dimension des Subjekts, und nicht als einen Zustand der Dinge. Der Tod ist kein Schicksal, sondern eine Wahl, denn es kann uns, in der Subtraktion des Todes, die Wahl des Lebens offen stehen. Und darum gibt es, in aller Strenge, kein Sein zum Tode, es hat immer nur einen Weg des Todes gegeben, der in die geteilte Zusammensetzung eines jeden Subjekts eingeht.

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

Wenn die Auferstehung affirmative Subtraktion vom Weg des Todes ist, geht es darum, zu verstehen, warum dieses radikal singuläre Ereignis in Paulus' Augen einen Universalismus begründet. Was hat in dieser Auferstehung, in diesem »Von den Toten«, die Kraft zur Aufhebung der Differenzen? Warum folgt daraus, dass ein Mensch auferstanden ist, dass es weder Jude noch Grieche, weder Mann noch Weib, weder Sklaven noch Freie gibt?

Der Auferstandene ist der, der uns zu Söhnen macht und sich in der generischen Dimension des Sohnes mit einbegreift. Man muss immer beachten, dass der Christus für Paulus nicht mit Gott identisch ist, dass seiner Predigt keine trinitarische oder substantialistische Theologie zugrunde liegt. Ganz und gar dem reinen Ereignis treu, begnügt sich Paulus mit der Metapher von der »Sendung des Sohnes«. Infolgedessen ist es für Paulus nicht das Unendliche, das am Kreuz gestorben ist. Sicherlich verlangt die Konstruktion des Ereignisorts, dass der Sohn, der uns gesandt wurde, den Abgrund der Transzendenz ungültig machend, dem Weg des Fleisches, dem Tod und allen Dimensionen des menschlichen Subjekts immanent ist. Dass der Christus ein inkarnierter Gott oder dass er als das Endlichwerden des Unendlichen zu denken wäre, folgt daraus aber keineswegs. *Das paulinische Denken löst die Fleischwerdung in der Auferstehung auf.*

Auch wenn die Auferstehung nicht die »Passion des Absoluten« ist, auch wenn sie keinerlei Dialektik von Fleisch-

Die Begründung des Universalismus

werdung und Geist betreibt, stimmt es allerdings, dass sie die Differenzen zugunsten einer radikalen Universalität aufhebt und dass sich das Ereignis ausnahmslos an alle wendet oder definitiv jedes Subjekt zerteilt. Eben das ist es, was in der römischen Welt eine ungeheure Erfindung ist. Klar wird sie nur, wenn man die Namen des Todes und die Namen des Lebens überprüft. Der erste von den Namen des Todes ist jedoch: Gesetz.

KAPITEL VII

Paulus gegen das Gesetz

Zwei Aussagen scheinen – in gefährlicher Metonymie – die paulinische Lehre konzentriert in sich zu enthalten:

1. Was uns rettet, ist der Glaube, nicht die Werke.
2. Wir sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.

Die Grundentscheidungen eines Subjekts wären demnach auf vier Begriffe verteilt: *πίστις* (der Glaube) und *ἔργον* (das Werk); *χάρις* (die Gnade) und *νόμος* (das Gesetz). Der subjektive Weg des Fleisches (*σάρξ*), dessen Reales der Tod ist, organisiert das Paar von Gesetz und Werk; der Weg des Geistes (*πνεῦμα*), dessen Reales das Leben ist, organisiert das von Gnade und Glaube. Zwischen diesen beiden das neue reale Objekt, die ereignishaft Gegebenheit, die die »Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist«, durchquert – die »*διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*« verläuft (Röm. 3, 24).

Wie kommt es aber, dass das Gesetz der Seite des Todes zugeschlagen werden muss? Weil es, wenn in seiner Parti-

Die Begründung des Universalismus

kularität, im Sinne der von ihm vorgeschriebenen Werke verstanden, eine Subjektivierung der universalen Gnadenbotschaft als reine Überzeugung oder Glaube nicht zulässt. Das Gesetz »objektiviert« das Heil und untersagt dessen Verbindung mit der Grundlosigkeit des Christusereignisses. In Röm. 3, 27-30, benennt Paulus klar, worum es geht, nämlich um die essentielle Verbindung zwischen Ereignis und Universalität, insofern es sich um das Eine, oder einfacher gesagt um *eine* Wahrheit handelt:

Wo bleibt nun der Ruhm? Er ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch der Werke Gesetz? Nicht also! Sondern durch des Glaubens Gesetz. So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben. Oder ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott. Denn es ist der *eine* Gott, der da gerecht macht die Juden aus dem Glauben und die Heiden durch den Glauben.

Die Grundfrage ist die, was es eigentlich bedeutet, dass es einen einzigen Gott gibt. Was heißt »Mono« im »Monotheismus«? Paulus stellt sich, mit erneuerten Begriffen, der furchtbaren Frage des Einen. Seine im eigentlichen Sinn revolutionäre Überzeugung ist die, dass das *Zeichen des Einen das »Für alle« oder das »Ausnahmslos« ist*. Dass es einen einzigen Gott gibt, ist nicht als eine philosophische Spekulation über die Substanz oder über

Paulus gegen das Gesetz

das höchste Seiende zu verstehen, sondern von der Struktur einer Adresse her. Das Eine ist das, das in die Subjekte, an die es sich wendet, keinerlei Differenz einschreibt. Dies ist die Maxime der Universalität, wenn sie im Ereignis wurzelt: das Eine gibt es nur, wenn es für alle da ist. Der Monotheismus ist nur zu verstehen, insofern er die ganze Menschheit berücksichtigt. Ohne die Wendung an alle zerfällt das Eine und verschwindet.

Das Gesetz bezeichnet jedoch für Paulus immer eine Partikularität und mithin eine Differenz. Es ist keine mögliche Operation des Einen, weil es sein trügerisches »Eines« denen vorbehält, die seine Weisungen anerkennen und befolgen.

Der ontologische Unterbau dieser Überzeugung (die Ontologie interessiert Paulus freilich überhaupt nicht) besteht darin, dass ein ereignishaftes Eines nicht das Eine einer Partikularität sein kann. Das einzige mögliche Korrelat des Einen ist das Universale. Das allgemeine Dispositiv einer Wahrheit enthält das Eine (in der paulinischen Fabel die göttliche Transzendenz, den Monotheismus), das Universale (die gesamte Menschheit, den Beschnittenen wie den Unbeschnittenen) und das Singuläre (das Christusergebnis). Das Partikulare, das der Meinung, dem Brauch, dem Gesetz angehört, kann sich nicht darin einschreiben.

Was kann das Maß für die Universalität einer Adresse sein? Die Legalität jedenfalls nicht. Das Gesetz ist im-

Die Begründung des Universalismus

mer prädikativ, partikular und partiell. Paulus ist sich dessen bewusst, dass das Gesetz immer etatistischen Charakter hat. Unter »etatistisch« verstehen wir das, was die Bestandteile einer Situation zählt, benennt und kontrolliert. Soll eine Wahrheit ereignishaft auftreten, dann muss sie sich der Zahl, dem Prädikat, der Kontrolle entziehen. Eben das ist es, was Paulus die Gnade nennt: das, was geschieht, ohne irgendeinem Prädikat als Basis zu dienen, was translegal ist und was allen ohne benennbaren Grund passiert. Die Gnade ist das Gegenteil des Gesetzes, insofern sie das ist, was kommt, *ohne geschuldet zu sein*.

Paulus hat hier eine tiefreichende Intuition, die durch ihr universales und illegales Verständnis des Einen jede partikulare oder kommunitäre Verkörperung des Subjekts ebenso verbietet wie irgendeine juristische oder vertragliche Annäherung an seine konstitutive Teilung. *Was ein Subjekt begründet, kann nicht das sein, was ihm zusteht*. Diese Begründung nämlich verbindet sich mit dem, was es in einer radikalen Kontingenz bekennt. Im strengen Sinn, wenn man unter der Menschlichkeit des Menschen seine subjektive Kapazität versteht, kann es also keine Art von Menschen-»Recht« geben.

Die Polemik gegen das, »was geschuldet ist«, gegen die Logik des Rechts und der Pflicht, ist das Herzstück der paulinischen Ablehnung der gesetzlichen Werke: »Dem aber, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht aus Gnade zugerechnet, sondern aus Pflicht.« (Röm. 4, 4)

Paulus gegen das Gesetz

Für Paulus aber steht niemandem etwas zu. Das Heil des Subjekts kann nicht die Form einer Vergütung oder eines Lohns haben. Die Subjektivität des Glaubens entzieht sich dem Lohn (so dass man sie sogar letztlich für kommunistisch erklären kann). Sie gehört zu einer gewährten Gabe, dem *χάρισμα*. Jedes Subjekt initiiert sich durch ein Charisma, jedes ist charismatisch. Weil der Punkt der Subjektivität nicht das Werk ist, das Lohn oder Vergütung verlangt, sondern das Bekennen des Ereignisses, existiert das bekennende Subjekt gemäß dem ihm eigenen Charisma. Jede Subjektivität trifft auf ihre Teilung im Element einer sie betreffenden essentiellen Grundlosigkeit. Die Erlösungsoperation ist die Einsetzung eines Charismas.

Bei Paulus besteht zwischen dem Universalismus und dem Charisma, zwischen der Kraft der universalen Botschaft des Einen und der absoluten Unbegründetheit des Kämpfertums, eine fundamentale Verbindung. So heißt es in Röm. 3, 23-24: »Denn es ist hier kein Unterschied (*διαστολή*): sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst (*δωρεάν*) gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist«.

Δωρεάν ist ein starkes Wort; es heißt »durch bloßes Geschenk«, »ohne Ursache« oder sogar »vergeblich«. Zwischen dem »Für alle« des Universalen und dem »Ohne Ursache« besteht für Paulus eine wesentliche Verbindung.

Die Begründung des Universalismus

Eine Botschaft an alle gibt es nur im Regime des Ohne Ursache. Nur was absolut grundlos ist, kann an alle gerichtet sein. Nur das Charisma und die Gnade stehen zu einem universalen Problem im richtigen Verhältnis.

Das Subjekt, das durch das Charisma in der grundlosen Praxis der Adresse an alle konstituiert ist, besteht notwendig auf dem Nichtbestehen von Unterschieden. Nur wer charismatisch und mithin völlig grundlos ist, besitzt jene Macht der Überschreitung des Gesetzes, die die hergebrachten Unterschiede zu Fall bringt.

Hier hat das berühmte paulinische Thema des »Überfließens« der Gnade seine Wurzeln. Das Gesetz verlangt eine prädikative weltliche Mannigfaltigkeit, es gibt jedem Teil des Ganzen, was ihm zusteht. Die ereignishaftige Gnade verlangt eine Mannigfaltigkeit, die sich selbst überschreitet, die nicht beschreibbar ist, die über sich selbst ebenso wie über die starren Einteilungen des Gesetzes hinausgeht.

Die tiefere ontologische These ist die, dass der Universalismus annimmt, man könne das Mannigfaltige nicht als Teil, sondern als Überschreitung seiner selbst, als Ortlosigkeit, als Nomadentum der Grundlosigkeit denken. Wenn man unter »Sünde« die subjektive Ausübung des Todes als Existenzweg versteht und mithin als den legalen Kult der Partikularität, dann wird sofort klar, dass, was sich aufs Ereignis stützt (also eine wie immer beschaffene Wahrheit), sich stets im Zustand einer nicht prädikablen

Paulus gegen das Gesetz

Überschreitung über alles befindet, was die »Sünde« umschreibt. Eben das ist es, was der berühmte Text von Röm. 5, 20-21, sagt:

Das Gesetz aber ist nebeneingekommen, auf dass die Sünde mächtiger würde. Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden, auf dass, gleichwie die Sünde geherrscht hat zum Tode, so auch herrsche die Gnade durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn.

Tod und Leben, die beiden subjektiven Wege, deren Nicht-Beziehung das geteilte Subjekt konstituiert, sind auch zwei Typen von Mannigfaltigkeit:

- die partikularisierende Mannigfaltigkeit, die mit ihrer eigenen Begrenzung übereinstimmt und durch das Prädikat ihrer Begrenzung gekennzeichnet ist. Ihre Chiffre oder ihr Buchstabe ist das Gesetz;
- die über sich hinausgehende Mannigfaltigkeit, die die Universalität stützt. Das Übersichhinausgehen verbietet es, diese Mannigfaltigkeit als Totalität darzustellen. Das Überfließen kann auf kein Ganzes bezogen werden. Darum autorisiert es das Niederlegen der Differenzen, ein Niederlegen, welches selbst der Prozess des Übersichhinausgehens ist.

Was »Gnade« genannt wird, ist das in der Folge des Ereignisses bestehende Vermögen einer Mannigfaltigkeit, ihrer

Die Begründung des Universalismus

eigene Grenze zu überschreiten, eine Grenze, deren tote Chiffre in einem gesetzlichen Gebot besteht. Die Opposition Gnade/Gesetz bezeichnet zweierlei Lehren von der Mannigfaltigkeit.

Zu verstehen bleibt, warum das subjektive Motiv, das mit dem Gesetz verbunden wird, das der Sünde ist. Es handelt sich dabei um eine höchst vertrackte Spitzfindigkeit. Sie bewirkt jedoch, dass »Gesetz« in der Zusammensetzung des Subjekts zu einem der Namen des Todes wird.

Was hier gemeint ist, ist das Begehren (*ἐπιθυμία*), und es besteht kein Grund, dieses Wort mit der Beichtstuhl-Vokabel »Gelüste« zu übersetzen. Um zum »neuen Leben« des Subjekts vorzudringen, ist gründlichstes Verständnis der zwischen Begehren, Gesetz, Tod und Leben bestehenden Verbindungen vonnöten.

Die paulinische Grundthese ist die, dass das Gesetz und nur das Gesetz das Begehren mit einer Autonomie ausstattet, die hinreicht, das Subjekt dieses Begehrens im Hinblick auf diese Autonomie den Platz des Toten einnehmen zu lassen.

Das Gesetz ist es, welches dem Begehren Leben verleiht. Dadurch aber versetzt es das Subjekt in die Lage, nur noch den Weg des Todes einschlagen zu können.

Was genau ist die Sünde? Sie ist nicht das Begehren als solches, denn dann wäre nicht klar, dass sie ans Gesetz und an den Tod gebunden ist. *Die Sünde ist das Leben des Begehrens als Autonomie, als Automatismus.* Das Gesetz ist

Paulus gegen das Gesetz

erforderlich, um das automatische Leben des Begehrens zu befreien, den Automatismus der Wiederholung. Denn einzig das Gesetz *fixiert* den Gegenstand des Begehrens und bindet es an ihn, ganz unabhängig vom »Willen« des Subjekts. Dieser ohne das Gesetz undenkbbare objektbezogene Automatismus des Begehrens ist es, der dem Subjekt den fleischlichen Weg des Todes zuweist.

Unverkennbar ist, was hier ins Spiel kommt, nichts Geringeres als das Problem des Unbewussten (Paulus nennt es das Unwillentliche, das, was ich nicht will, »ὁ οὐ θέλω«). Das Leben des vom Gesetz fixierten und befreiten Begehrens ist das, was sich, exzentrisch zum Subjekt, als unbewusster Automatismus abspielt, ein Automatismus, demgegenüber das unwillentliche Subjekt nur noch den Tod zu erfinden fähig ist.

Das Gesetz ist das, was das Begehren, indem es ihm sein Objekt bezeichnet, seiner repetitiven Autonomie ausliefert. Das Begehren nimmt dann in Form einer Überschreitung seinen Automatismus an. Was heißt hier »Überschreitung«? Um Überschreitung handelt es sich, wenn das vom Gesetz Verbotene, also negativ Benannte, zum Objekt eines Begehrens wird, das durch sich selbst anstelle und anstatt des Subjekts lebt. Dieser Kreuzungspunkt von Imperativ, Begehren und subjektivem Tod kondensiert sich bei Paulus in dem Satz: »Denn die Sünde nahm Anlass am Gebot und betrog mich und tötete mich durch dasselbe Gebot.« (Röm. 7, 11)

Die Begründung des Universalismus

Nichts kann antikantischer angelegt sein als ein Denken, das die Autonomie des Begehrens, wenn dessen Objekt durchs Gebot des Gesetzes bezeichnet ist, als »Sünde« benennt und dann in der Folge das Subjekt auf den Platz des Toten versetzt sieht.

Wir haben hier vorgegriffen. Aber in dem vielleicht berühmtesten, aber auch heikelsten Text des Paulus, in Röm. 2, 7-23, ist alles im einzelnen ausgeführt. Ich möchte diese Stelle, bevor ich fortfahre, in voller Länge zitieren:

Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht außer durchs Gesetz. Denn ich wusste nichts von der Lust, hätte das Gesetz nicht gesagt: »Lass dich nicht gelüsten!« (Exodus, 20, 17). Es nahm aber die Sünde Anlass am Gebot und erregte in mir jegliche Lust; denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot. Ich aber lebte vormals ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig, ich aber starb; und es fand sich, dass das Gebot mir zum Tode gereichte, das mir doch zum Leben gegeben war. Denn die Sünde nahm Anlass am Gebot und tötete mich durch dasselbe Gebot. So ist also das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut. Ist denn, was doch gut ist, mir zum Tode geworden? Das sei ferne! Sondern die Sünde, auf dass sie recht als Sünde erscheine, hat mir durch das Gute den Tod gewirkt, damit die Sünde überaus sündig würde durchs Gebot.

Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn

Paulus gegen das Gesetz

ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so gebe ich zu, dass das Gesetz gut sei. So tue nun nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. So finde ich nun ein Gesetz, dass mir, der ich will das Gute tun, das Böse anhanget. Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.

Das gesamte Denken des Paulus zielt hier auf eine Theorie des subjektiven Unbewussten ab, die durch die Opposition Leben/Tod strukturiert ist. Das Verbot des Gesetzes ist das, wodurch sich das Objektbegehren »unwillentlich«, unbewusst, will sagen als Leben der Sünde erfüllen kann. Dadurch wechselt das Subjekt, welches aus dem Zentrum dieses Begehrens entfernt ist, auf seiten des Todes.

Worauf es Paulus ankommt, ist, dass diese Erfahrung (von der er offenkundig fast im Stil von Augustinus' *Bekanntnissen* spricht) unter der Bedingung des Gesetzes

Die Begründung des Universalismus

eine singuläre Verfasstheit sichtbar macht, in der das Leben, wie das Subjekt auf seiten des Todes, *auf seiten der Sünde* ist.

Wenn sich das Subjekt in einer anderen Verfasstheit wiederfinden soll, in der es selbst auf seiten des Lebens stünde und die Sünde, will sagen der Automatismus der Wiederholung, den Platz des Toten einnähme, dann muss mit dem Gesetz gebrochen werden. Dies ist die unerbittliche Folgerung des Paulus.

Wie organisiert sich das Subjekt einer universalen Wahrheit, wenn das Gesetz seine Teilung nicht stützen kann? Die Auferstehung fordert das Subjekt auf, sich als solches im Namen des Glaubens (*πίστις*) zu identifizieren, und das heißt: unabhängig von Ergebnissen oder vorgegebenen Formen, die man Werke nennt. Genau diesen Punkt bezeichnet das Wort »*πίστις*« (Glaube, Überzeugung): das Fehlen jeder Kluft zwischen Subjekt und Subjektivierung. In diesem Fehlen, welches das Subjekt ständig für die Wahrheit in Dienst nimmt und ihm die Ruhe verbietet, schreitet die Eine Wahrheit fort zu allen.

Vielleicht können wir aber an dieser Stelle – indem wir die Figuren, die bei Paulus durch die Virulenz der Fabel induziert sind, rekapitulieren und generalisieren – das, was materialistischen Wert hat, in zwei Theoremen ordnen und so unseren eigenen Materialismus der Gnade entwerfen.

Paulus gegen das Gesetz

Theorem 1: Ein Eines gibt es nur für alle, und es beruht nicht auf dem Gesetz, sondern auf dem Ereignis.

Die Universalität einer Wahrheit konstituiert sich in der Rückwirkung des Ereignisses. Das Gesetz ist dem »Für alle« nicht angemessen, weil es immer etatistisches Gesetz, Gesetz der Kontrolle über die Teile, partikulares Gesetz ist. Ein Eines gibt es nur auf Kosten des Gesetzes. Die Universalität ist organisch an die Kontingenz dessen gebunden, was uns geschieht, nämlich das sinnlose Überfließen der Gnade.

Theorem 2: Nur das Ereignis lässt, als illegale Kontingenz, eine sich selbst übersteigende Mannigfaltigkeit geschehen und damit die Möglichkeit, die Endlichkeit zu überschreiten.

Dem entspricht subjektiv, wie Paulus klar gezeigt hat, dass jedes Gesetz die Chiffre einer Endlichkeit ist. Das zwingt es dazu, sich an den Weg des Fleisches und letztlich an den Tod zu binden. Was den Mono-Theismus durch eine Partikularisierung seiner Adresse außer Kraft setzt, setzt auch das Unendliche außer Kraft.

Aber begeben wir uns noch einmal kurz in das Labyrinth des Römerbriefs.

Wir haben bereits darauf verwiesen: ohne das Gesetz gäbe es nicht das befreite, autonome, automatische Begehren. Es gibt jedoch ein ununterschiedenes, ungeteiltes Leben, vielleicht etwas wie das adamitische Leben, das

Die Begründung des Universalismus

vor dem Sündenfall und vor dem Gesetz liegt. Es ist eine Art Kindheit, an die Paulus erinnert, wenn er sagt: »Ich aber lebte vormals ohne Gesetz«. Denn dieses »Leben« ist nicht das, welches das gesamte Reale des geistigen Wegs im geteilten Subjekt ausmacht, sondern eines, das die beiden Wege ungetrennt lässt, ist das Leben eines als voll oder ungeteilt geltenden Subjekts. Wenn man dieses vorgesetzliche »Vormals« annimmt, nimmt man ein unschuldiges Subjekt an, das noch nicht einmal den Tod erfunden hat. Oder vielmehr ist der Tod auf seiten des Begehrens: »Ohne das Gesetz ist die Sünde tot.« Das soll heißen: ohne das Gesetz gibt es keine lebendige Autonomie des Begehrens. Im ununterschiedenen Subjekt bleibt das Begehren eine leere, inaktive Kategorie. Was später der Weg des Todes oder das sein wird, was das Subjekt an den Platz des Toten drängt, ist nicht lebendig. Vormals, »vor dem Gesetz«, ist der Weg des Todes tot. Nicht weniger aber bleibt die Frage des Heils diesem unschuldigen Leben fremd.

»Mit dem Gesetz« dagegen ist das Subjekt definitiv aus der Einheit, der Unschuld herausgetreten. Seine angenommene Ununterschiedenheit ist nicht mehr haltbar. Das Begehren, dem das Gesetz sein Objekt bezeichnet, findet sich als überschreitendes Begehren bestimmt und autonomisiert. Mit dem Gesetz erwacht das Begehren wieder zum Leben, ist eine aktive, volle Kategorie. Dank der Mannigfaltigkeit von Objekten, die das Gesetz durchs

Paulus gegen das Gesetz

Verbot und die Benennung vorgibt, kommt es zur Konstitution des fleischlichen Wegs. Die Sünde erscheint als Automatismus des Begehrens.

Der Weg der Sünde ist jedoch der des Todes. Wir können also das Herzstück der paulinischen Aussage so formulieren: *mit dem Gesetz wird der Weg des Todes, der selbst tot war, wieder lebendig*. Das Gesetz macht den Tod leben, und das Subjekt fällt als Leben nach dem Geist auf die Seite des Todes. Das Gesetz schlägt das Leben dem Tod und den Tod dem Weg des Lebens zu.

Der Tod des Lebens ist das Ich (in Todesstellung). Das Leben des Todes ist die Sünde.

Man beachte das kraftvolle Paradox dieser Disjunktion von (totem) Ich und (lebendiger) Sünde. Es bedeutet, dass niemals ich es bin, der sündigt, sondern dass die Sünde in mir sündigt: »Als aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig, ich aber starb.« Und: »So tue nun nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.« Die Sünde als solche interessiert Paulus nicht, der alles ist außer einem Moralisten. Was zählt, ist ihre subjektive Position, ihre Genealogie. Die Sünde ist das Leben des Todes. Sie ist das, dessen das Gesetz und nur das Gesetz fähig ist. Der Preis, der dafür zu entrichten ist, besteht darin, dass das Leben in Gestalt des Ich den Platz des Toten einnimmt.

Die extreme Spannung des ganzen Texts rührt daher, dass Paulus eine Exzentrierung des Subjekts, eine besonders raffinierte Form seiner Teilung auszusprechen ver-

Die Begründung des Universalismus

sucht. Wenn das Subjekt des Lebens den Platz des Todes einnimmt und *vice versa*, dann folgt daraus, dass Wissen und Wille auf der einen Seite und Tun und Handeln auf der anderen vollkommen disjunkt sind. Dies ist das empirisch beobachtbare Wesen der Existenz unter dem Gesetz. Diese Exzentrierung hat übrigens eine Parallele in der Lacanschen Interpretation des *cogito* (da, wo ich denke, bin ich nicht, und da, wo ich bin, denke ich nicht).

Verallgemeinern wir ein bisschen. Der Mensch des Gesetzes ist für Paulus derjenige, bei dem das Tun vom Denken getrennt ist. Dies ist die Wirkung der Verführung durchs Gebot. Diese Figur des Subjekts, wo zwischen dem toten Ich und der unwillentlichen Automatik des lebendigen Begehrens Teilung herrscht, ist für das Denken eine Figur der Ohnmacht. Im Grunde ist die Sünde weniger eine Verfehlung als eine Unfähigkeit des lebendigen Denkens, das Handeln zu bestimmen. Unter der Wirkung des Gesetzes löst sich das Denken in Ohnmacht und Spitzfindigkeit auf, denn das Subjekt (das tote Ich) ist von einer grenzenlosen Macht, nämlich der lebendigen Automatik des Begehrens, abgeschnitten.

Wir postulieren also das

Theorem 3: Das Gesetz ist das, was das Subjekt als Ohnmacht des Denkens konstituiert.

Das Gesetz ist jedoch vor allem die gebietende Kraft

Paulus gegen das Gesetz

des Buchstabens. Die schreckliche Formulierung aus dem Zweiten Korintherbrief, 3, 6-7, ist bekannt: »τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ«, der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Danach wird das Amt erwähnt »das mit Buchstaben (ἐν γράμμασιν) in Stein gehauen war und das doch nur den Tod bringt«. Der Buchstabe mortifiziert das Subjekt, insofern er dessen Denken von jeder Macht abtrennt.

Man kann übereinkommen, »Heil« folgendes zu nennen (Paulus nennt es gerechtfertigtes Leben oder Rechtfertigung): dass das Denken vom Tun und von der Macht nicht getrennt zu sein braucht. Von Heil kann man sprechen, wenn die geteilte Figur des Subjekts das Denken in der Macht des Tuns unterstützt. Das ist es, was ich meinerseits eine Wahrheitsprozedur nenne.

Daraus ergibt sich das

Theorem 4: Es gibt keinen Buchstaben des Heils oder eine buchstäbliche Form einer Wahrheitsprozedur.

Das bedeutet, dass es nur Buchstaben des Automatismus, des Kalküls gibt. Reziprok dazu gilt: es gibt nur ein Kalkül des Buchstabens. Chiffrierung gibt es nur vom Tod. Jeder Buchstabe ist blind und operiert blind.

Wenn das Subjekt dem Buchstaben untersteht oder buchstäblich ist, stellt es eine disjunkte Korrelation dar – aus einem Automatismus des Tuns und einer Ohnmacht des Denkens.

Die Begründung des Universalismus

Nennt man »Heil« den Zusammenbruch dieser Disjunktion, dann ist klar, dass das Heil von einem unvermittelten Auftreten ohne Gesetz abhängt, das dem Ohnmachtsmoment des Automatismus die Fessel abnimmt.

Es ist wichtig, die Antidialektik von Heil und Sünde zu verstehen und aufzugreifen. Das Heil ist die Entfesselung der subjektiven Figur, die Sünde heißt. Wir haben gesehen, dass die Sünde nicht eine böse Tat ist, sondern eine subjektive Struktur. Die Sünde ist nichts anderes als die unter der Einwirkung des Gesetzes geschehende Permutation der Plätze von Leben und Tod. Das ist der Grund, warum Paulus, ohne eine spitzfindige Theorie der Erbsünde nötig zu haben, einfach sagen kann: wir *sind* in der Sünde. Wenn das Heil die Blockierung des subjektiven Sündenmechanismus auflöst, zeigt sich diese Entfesselung als eine Lösung des Subjekts vom Buchstaben.

Diese Lösung vom Buchstaben ist nur denkbar, wenn man annimmt, dass einer der Wege des geteilten Subjekts transliteral ist. Solange wir »unter dem Gesetz« sind, bleibt dieser Weg tot (er ist in Ich-Stellung). Nur die Auferstehung macht es möglich, dass er wieder aktiv wird. Die Auflösung der Verflechtung von Tod und Leben, in der das Leben soviel wie ein Rest des Todes war, ist einzig und allein vom Exzess der Gnade her wahrnehmbar, also von einem reinen Akt.

»Gnade« will sagen, dass das Denken von der brutalen Wiederherstellung des Wegs des Lebens, die im Subjekt

Paulus gegen das Gesetz

geschieht, von der wiedergefundenen Konjunktion von Denken und Tun, *umfassende* Rechenschaft nicht ablegen kann. Das Denken kann nur durch etwas, was seine Ordnung überschreitet, aus seiner Ohnmacht befreit werden. »Gnade« benennt das Ereignis als Bedingung des aktiven Denkens. Die Bedingung selbst überschreitet unvermeidlich das von ihr Bedingte. Das heißt, dass die Gnade dem Denken, dem sie Leben schenkt, zum Teil entzogen ist. Oder, wie Mallarmé, dieser Paulus des modernen Gedichts, sagt: gewiss tut jeder Gedanke einen Würfelwurf, aber genauso gewiss ist, dass er den Zufall, dem er sich damit verdankt, niemals bis ans Ende wird denken können.

Die Figur des vom Gesetz organisierten Chiasmus Tod/Leben kann für Paulus nur durch eine nicht verortbare, sich auf den Tod und aufs Leben erstreckende Operation aufgehoben, d. h. aufs neue permutiert werden, und diese Operation ist die Auferstehung. Einzig eine Auferstehung weist Tod und Leben aufs neue ihren Platz an, indem sie zeigt, dass das Leben nicht notwendig den Platz des Toten einnimmt.

