

Zur Politischen Theologie des Judentums

von Siegfried Gerlich

Nach Auffassung des römischen Gelehrten Varro, von dem der Begriff der Politischen Theologie überliefert ist, sind Staat und Religion durch ihre gemeinsamen Ursprünge wesenhaft verbunden. Dieses ursprüngliche Band wurde durch den jüdischen Monotheismus zerrissen, dessen radikales Transzendenzpostulat eines einzigen Gottes zum theopolitischen Widerstandskampf gegen polytheistische Götterdienerei und heidnische Staatsvergottung mobilmachte. Die »mosaische Unterscheidung« zwischen »dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren« zielte Jan Assmann zufolge zugleich auf eine Trennung von »religiösem Heil« und »politischer Herrschaft«, die alle Nähe zum Staat als Entfernung von Gott verpönte. Durch solchen herrschaftskritischen Wahrheitsabsolutismus bildete sich im Judentum eine »Politische Theologie der Gewalt« heraus, die den Gegner im Ernstfall als vernichtungswürdigen Gottesfeind diskriminierte, den es in Heiligen Kriegen enthusiastisch zu massakrieren galt.

Wenn nach Auskünften der neueren Altertumsforschung diesen, von Peter Sloterdijk zur »Urgeschichte der Militanz« gerechneten, alttestamentlichen Eroberungs- und Vernichtungskriegen auch keine historischen Realitäten entsprachen, zu denen erst das Christentum und zumal der Islam sie machen sollten, so blieb doch der vom altisraelischen »deus politicus« geforderte religiöse Fanatismus bis ins moderne Judentum wirkmächtig. Selbst ein vornehmer Repräsentant des deutsch-jüdischen Neukantianismus wie Hermann Cohen sah unerschrocken über die »Notlage« hinweg, die »für die Humanität in der Mission des Monotheismus« gegeben war: »Der einzige Gottesdienst fordert unausweichlich die Ausrottung des falschen Götterdienstes. Da kann es kein Erbarmen geben und keine Rücksicht auf Menschen.«

Dieser ethische Rigorismus, der sich nicht allein gegen Heiden, sondern immer auch gegen das ins Heidentum zurückfallende Israel selbst richtete, brachte eine genuine Theokratie hervor, für deren strengen Anspruch Gideons Zurückweisung der Königswürde beispielhaft einsteht.

Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung – oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2001;

Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altagypten, Israel und Europa, München/Wien 2000.

Peter Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007;

Zorn und Zeit, Frankfurt a. M. 2006.

Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Darmstadt 1966.

Hatte der römisch-jüdische Historiker Flavius Josephus den Theokratiebegriff noch exklusiv für die altisraelitische Gottesherrschaft geprägt, so sollte nach Martin Bubers berufener Meinung die »Theopolitik« des Judentums nicht nur ihren Ursprung, sondern auch ihren Fluchtpunkt in einer radikalen Theokratie haben. Die jüdische Geschichte im ganzen weise eine »Tendenz zur Verwirklichung der Gottesherrschaft« auf und müsse als »theopolitisches Geschehen« begriffen werden.

Tatsächlich gründeten die Israeliten nach ihrem Exodus aus dem Ägypten des Pharaonenkönigtums keinen starken Staat, sondern ein antistaatliches Gemeinwesen, dessen hohe Idee alle Herrschaft von Menschen über Menschen ausschloß und allein ein Königtum Gottes anerkannte. In der niederen Realität jedoch sollte das unbändige Freiheitsverlangen des erwählten Nomadenvolkes den mit Gott geschlossenen Bund immer wieder gefährden, beruhte dieser doch nicht auf erzwungener Unterwerfung, sondern auf freiwilligem Gehorsam. In diesem Paradoxon des alten Israel, daß »ein anarchischer Seelengrund den Bau der unbedingten Theokratie zu tragen bekam«, sah Buber den Grund für die Krise der Richterzeit, die chronisch vom Rückfall in Eigensucht und Haltlosigkeit bedroht war. Vor innerem und äußerem Zerfall bewahrte Israel zunächst die davidische Königsherrschaft, die freilich eine nurmehr repräsentative Theokratie darstellte; und wenn vollends die spätere Priesterherrschaft, die nach dem Untergang des Reiches und dem Ende des Exils errichtet wurde, einen Verfall der wahrhaften Theokratie zu einer machtbewußten Hierokratie darstellte, so konnte doch nur durch Estras religiöse Reformen der ethnische Fortbestand des Judentums gesichert werden.

Mit dem politischen Untergang Israels ging allerdings auch der Aufstieg eines rebellischen Messianismus einher, der »seinem Ursprung und Wesen nach eine Katastrophentheorie« war und sich daher von Anbeginn zur priesterlichen Gesetzesreligion widerständig querstellte. Gershom Scholem legte in diesem originellsten Ideenkomplex des Judentums die gegenstrebigen Tendenzen von »Restauration und Utopie« frei, und Jacob Taubes zeichnete die Radikalisierungslogik dieses frühen Messianismus nach, der von der Prophetie über die Apokalyptik bis hin zur Gnosis nachgerade eskalierte.

Erstmalig kam in den Visionen der Exilspropheten ein messianisches Zeitalter am Ende der Tage zum Vorschein, wobei diese utopische Hoffnung stets mit dem restaurativen Willen zur Wiederherstellung des davidischen Reiches, wenn nicht gar des paradiesischen Urzustandes selbst, verknüpft war. Aber gerade der »Fall in die Fremde« des Exils hatte das »Volk ohne Raum« zu einem »Volk der Zeit« werden lassen, das den mythischen Bannkreis einer ewigen Wiederkehr des Gleichen durchbrach und seinen Wandel zwischen Schöpfung und Erlösung an einem geschichtlichen, wenngleich bereits eschatologischen Telos ausrichtete. Die Enttäuschung über das Versagen der prophetischen Verheißenungen brachte alsbald Apokalyptiker hervor, die ihre Verzweiflung an der immergleichen Unheilsge schichte durch die Verkündigung eines nahen katastrophischen Weltendes überwanden, dem der Anbruch eines ganz anderen, nunmehr auch spirituell erlösten Weltzustandes unmittelbar folgen werde. Aus der abermals enttäuschten Naherwartung der apokalyptisch verheißenen Heilswende sollten endlich Gnostiker die ebenso zwingende wie vermessene Konsequenz ziehen, die Vernichtungswürdigkeit der verfehlten Schöpfung im ganzen zu behaupten, um ihren Aufruhr gegen deren Schöpfer zur Selbst erlösung des Menschen durch esoterisches Heilswissen fortzutreiben. In solcher Häresie sah Scholem die Apostasie eines »messianischen Aktivismus« heraufziehen, dem »die Utopie zum Hebel« werden könnte, um in heilloser Selbstherrlichkeit »das messianische Reich aufzurichten.«

Das Scheitern der letzten jüdischen Aufstände gegen die römische Herrschaft im 1. Jahrhundert bedeutete indessen den traumatischen Zusammenbruch des militärischen Messianismus und führte zur Etablierung des rabbinischen Judentums, welches die mündliche Offenbarung der Thora in der schriftlichen Tradition des Talmud autoritativ kodifizieren sollte. Unter Diasporabedingungen unterwarf die rabbinische Hegemonie den alten nationalreligiösen Fanatismus, der sich die Vernichtung der Heiden und die Weltherrschaft Israels zum Ziel gesetzt hatte, einer asketischen Verinnerlichung und universalistischen Läuterung. So kristallisierte sich allmählich ein neuer, vergeistigter Messianismus heraus, der freilich

Jacob Taubes
(Hrsg.): *Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 3, München/Paderborn 1987.

Martin Buber: *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956;

Der Jude und sein Judentum, Köln 1963.

Gershom Scholem:
»Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, in: *Judaica 1*, Frankfurt a. M. 1963.

Jakob Taubes:
Abendländische Eschatologie, München 1991;

Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien, Würzburg 2006.

Norman Cohn: *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964.

Schrecklich ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. – William Blake: Der gute und der böse Engel, um 1795



Jacob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993.

Gershom Scholem:
»Erlösung durch Sünde«,
in: *Judaica* 5,
Frankfurt a. M. 1992;
»Der Nihilismus als religiöses Phänomen«,
in: *Judaica* 4,
Frankfurt a. M. 1984;
»Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert«, in: *Judaica* 3, Frankfurt a. M. 1973.

Ernst Niekisch: *Die dritte imperiale Figur*, Berlin 1935.

um seinen theopolitischen Gehalt gebracht war und den Juden ein »Leben im Aufschub« auferlegte, wie Scholem bündig bilanziert: »Die Größe der messianischen Idee entspricht der unendlichen Schwäche der jüdischen Geschichte, die im Exil zum Einsatz auf der geschichtlichen Ebene nicht bereit war.«

Den Ausstieg aus der Geschichte und den »Verzug des Endes« verschuldet zu haben, gereichte einem zur Ordnung des Gesetzes gerufenen Messianismus jedoch nicht unbedingt zur Ehre. In einem Brief an Carl Schmitt stellt Taubes betroffen fest, zur »katechontischen Form« der Existenz gehöre leider »auch das Mysterium Judaicum«. Was für Schmitt der römische Katholizismus in der christlichen Welt war, schien Taubes der rabbinische Talmudismus in der jüdischen Diaspora zu sein: ein »Aufhalter« (»Katechon«) der – von jenem gefürchteten und von diesem ersehnten – messianischen Endzeit.

Allerdings drängten seit dem 17. Jahrhundert die traditionalistisch gebändigten messianischen Leidenschaften zunehmend in den mystischen Strömungen des Judentums zum Ausdruck, und die Erlösungssehnsucht, welche die kabbalistische Bewegung durchwirkte, brach sich offen in der gnostischen Häresie des Sabbatianismus Bahn. Die Jünger des selbsternannten Messias Sabbatai Zwi sahen sich als Vorkämpfer einer mystischen Weltrevolution, die eine Umwertung aller jüdischen Werte vollziehen werde. Diese »große historische Explosion eines akuten Messianismus« setzte nach Scholem nahezu »die gesamte jüdische Welt in einen messianisch-apokalyptischen Taumel« und bedrohte ernsthaft den Bestand der rabbinischen Tradition. Noch radikaler erhob der spätsabbatianische Messias Jakob Frank die »Erlösung durch Sünde« zu einem libertinistischen Programm und predigte seinen »Kontratalmudisten« ein »Evangelium des unverstellten Nihilismus«. Mystik zu Militarismus pervertierend, beauftragte Frank »Millionen jüdischer Elitetruppen«, die »keine Religion haben dürfen«, mit der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. In diesem revolutionären Chiliasmus, der die welterlösende Macht von Sexualität und Zerstörung ins Zentrum seiner messianischen Utopie stellte, sollte der redliche Kabbalaforscher die »Vorhut der jüdischen Aufklärung« erkennen.

Während Scholem sich besorgt zeigte über solche »dämonischen Formen jüdischen Geistes« und an das pharisäische Gebot erinnerte, »den Messias nicht zu bedrängen«, lehrte Taubes freimütig, ohne revolutionären Einsatz gerade dieses »dämonisch zerstörenden Elements« könne die gottlose Welt nicht gerettet werden. Schließlich war von jeher »das wesentliche Verhalten Israels zum Leben durch das Pathos der Revolution bestimmt.« Bereits in dem Kampf zwischen Römern und Zeloten sah der linke Taubes gut apokalyptisch »zwei Weltprinzipien« aufeinandertreffen: »das Weltreich der Herren mit der Weltrevolution der Unterdrückten.« An der rechten Front wiederum brachte Ernst Niekisch analog die »imperialen Figuren« des »römischen Cäsar« und des »jüdischen Messias« gegenüber in Stellung, die ihm den ewigen Widerstreit zwischen etatistisch-herrschaftlichem Geist und anarchistisch-nihilistischem Instinkt verkörperten. Indessen konnten die nihilistischen Impulse der jüdischen Aufklärung ihre theopolitische Wirkung erst entfalten, als der chiliastische

Wille, den Himmel gewaltsam auf die Erde zu zwingen, auch das Säkularisierungsprojekt der europäischen Aufklärung zu durchdringen begann.

Dem tiefblickenden Hans-Dietrich Sander schien diese sich bereits mit Spinoza »dämonisiert« zu haben, aber auch Hans-Joachim Schoeps nannte den orthodoxen Bannfluch gegen den rationalistischen Aufklärer »einen Segen«. Dabei betrieb Spinozas *Tractatus theologico-politicus* mit seinem Programm einer überkonfessionellen Vernunftreligion gerade keine politische Mobilisierung des theologischen Erbes, sondern vielmehr dessen liberale Neutralisierung. Jene sollte sich erst in den »politischen Messianismen« der säkularen Moderne sukzessiv vollziehen: Waren die bürgerlichen Nationalismen und utopischen Sozialismen noch von einem »prophetischen« Fortschrittsglauben beseelt, so bedeutete die revolutionäre Wendung des Marxismus schon eine »apokalyptische« Verschärfung in kapitalistischen Krisenzeiten; und die anarchistische Sprengkraft »gnostischer« Welterlösungslehren wurde schließlich in der katastrophischen Weltkriegs-epochen unter dem katalysierenden Einfluß jüdischer Apostaten freigesetzt.

Es war Schoeps, der den Nerv des Problems schmerhaft traf: »Der Mensch, der nicht mehr in der Furcht des Herrn steht, also nicht mehr als Geschöpf Gottes Willen tut, steht allerdings in seiner Eigenmächtigkeit und seinem Schöpferanspruch gegen Gott. Und weil der Abfall vom Judentum keine so harmlose Sache ist, wie wenn ein Christ aus der Kirche austritt, ist er allerdings durch und durch ein dämonischer Vorgang, insofern das Gegenstück zur Erwählung die Verwerfung ist und der abgefahrene Jude nicht bloß ins Heidnische zurücksinkt, sondern Gottes Widersacher wird.«

Bekenntnishaft erhob Ernst Bloch das »luziferische Wesen« des Menschen, das »Schaffenwollen oder Seinwollen wie Gott«, zum Prinzip seiner bolschewistisch gestählten Hoffnung auf eine mystische Theokratie. Sein furchtloser »Exodus Hiobs aus Jachwe« zielte auf eine atheistische Selbst-erlösung des an Gott verzweifelten Menschen, denn »ohne Atheismus findet der Messianismus keinen Platz: Ubi Lenin, ibi Jerusalem.«

Solchen gnostisch erleuchteten Marxismus in einem apokalyptisch entfesselten Anarchismus noch überbietend, rühmte Walter Benjamin in seinem *Theologisch-politischen Fragment* es als Blochs größtes Verdienst, »die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben.« Benjamin wähnte alle staatlich profanierte Politik dem Untergang geweiht, und diesen schleunigst herbeizuführen, galt ihm als »Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.« Noch vor Erscheinen von Carl Schmitts *Politischer Theologie* beschwore jener in seiner frühen *Kritik der Gewalt* den »Ernstfall« der »Entscheidung« und propagierte eine Politische Theologie der Gewalt, die – in schärfstem Gegensatz zu Schmitts katechontischer Staatsrechtslehre – alles menschliche Recht als etwas Mythisches und Morsches der Vernichtung anheimgab. Das »Dogma der Heiligkeit des Lebens« als »letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition« diffamierend, stilisierte Benjamin den »destruktiven Charakter« zum revolutionären Beschleuniger der messianischen »Jetzzeit« empor, denn »echte göttliche Gewalt kann anders als zerstörend nur in der kommenden Welt sich manifestieren.« Gegen das schlechte Bestehende »waltet« die göttliche Gerechtigkeit allemal »schlagend und macht nicht halt vor der Vernichtung«; diese aber wirke »auf unblutige Weise letal«.

Unter allen Exegeten Benjamins war es allein Jacques Derrida, den bei diesen Worten ein »Schwindelgefühl« befiehl angesichts der ebenso naheliegenden wie verstörenden Assoziation zu den gleichfalls »unblutig letal« wirkenden »Gaskammern und Brennöfen«, denen sich Benjamin auf der Flucht vor den Nationalsozialisten durch Selbstmord entzog: »Die Vorstellung, daß man den Holocaust als Entzündung und unentzifferbare Signatur eines gerechten und gewaltsamen göttlichen Zorns deuten könnte, versetzt uns in Angst und Schrecken.« Eine solche sakralisierende Deutung, wie sie von Seiten des orthodoxen Judentums gleichwohl immer wieder gegeben wurde, läßt sich profan und prinzipiell bestreiten. Was aber bleibt, ist Derridas eingestandene »Versuchung«, gerade in dem unerbittlichsten Feind des Judentums nur dessen eigenste Frage in vernichtender Gestalt wiederzuerkennen. Dann freilich offenbarte sich in Benjamins tragischem Schicksal die gespenstische Dialektik eines Diktums von Jacob Taubes: »Das Judentum ›ist‹ politische Theologie – das ist sein ›Kreuz.‹«

Hans-Dietrich Sander: *Die Auflösung aller Dinge. Zur geschichtlichen Lage des Judentums in den Metamorphosen der Moderne*, München 1988.

Hans-Joachim Schoeps: *Ein weites Feld*, Berlin 1980.

Jacob L. Talmon: *Politischer Messianismus*, Köln/Opladen 1963.

Hans Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, Frankfurt a. M. 1962.

Hans Blüher, Hans-Joachim Schoeps: *Streit um Israel*, Hamburg 1933.

Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Frankfurt a. M. 1964 (1918);

Atheismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1968;

Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959.

Walter Benjamin: »Zur Kritik der Gewalt« (1921), sowie: »Theologisch-politisches Fragment«, in: ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1965.

Gabriele Guerra: *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld 2007.

Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a. M. 1991;

Marx' Gespenster, Frankfurt a. M. 1995.